

Universidad de Córdoba
Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades



Doctorado Recursos Naturales y Gestión Sostenible

Línea de investigación Agroecología, Soberanía Alimentaria y Bienes Comunes

Reorganización social de los Xukuru do Ororubá y los desafíos para una agricultura y una gestión territorial sostenibles: Resistencias e innovaciones socioambientales de un pueblo indígena en el Nordeste de Brasil.

Reorganização social Xukuru do Ororubá e os desafios para uma agricultura e gestão territorial sustentáveis: Resistências e inovações socioambientais de um povo indígena no Nordeste do Brasil.

Social reorganization of the Xukuru do Ororubá and the challenges for a sustainable model of agriculture and territorial management: Resistance and social environmental innovations of an indigenous people from the Northeast of Brazil.

André Luis de Oliveira Araújo

Doctorando

Dr. David Gallar Hernández

Director

Dra. Maria Virgínia Almeida Aguiar

Dr. Edson Hely Silva

Codirectores

Marzo de 2019



Doutorado Recursos Naturais e Gestão Sustentável

Investigação da linha Agroecologia, Soberania Alimentar e Bens Comuns

Reorganização social Xukuru do Ororubá e os desafios para uma agricultura e gestão territorial sustentáveis: Resistências e inovações socioambientais de um povo indígena no Nordeste do Brasil.

Reorganización social de los Xukuru do Ororubá y los desafíos para una agricultura y una gestión territorial sostenibles: Resistencias e innovaciones socioambientales de un pueblo indígena en el Nordeste de Brasil.

Social reorganization of the Xukuru do Ororubá and the challenges for a sustainable model of agriculture and territorial management: Resistance and social environmental innovations of an indigenous people from the Northeast of Brazil.

André Luis de Oliveira Araújo

Doutorando

Dr. David Gallar Hernández

Orientador

Dra. Maria Virgínia Almeida Aguiar

Dr. Edson Hely Silva

Coorientadores

Março de 2019

Informe do Orientador da Tese



TÍTULO DE LA TESIS:

Reorganização social Xukuru do Ororubá e os desafios para uma agricultura e gestão territorial sustentáveis: Resistências e inovações socioambientais de um povo indígena no Nordeste do Brasil.

DOCTORANDO/A: André Luis de Oliveira Araújo

INFORME RAZONADO DEL/DE LOS DIRECTOR/ES DE LA TESIS

(se hará mención a la evolución y desarrollo de la tesis, así como a trabajos y publicaciones derivados de la misma).

El presente documento es la materialización de un proceso de investigación largo y complejo del doctorando con el pueblo Xukuru. La tesis ha avanzado construyendo y redefiniendo un marco teórico potente y adaptado a los objetivos previstos, y aprovechando un trabajo de campo minucioso y muy cercano al pueblo Xukuru. Así la tesis ha logrado desvelar procesos internos del proceso de etnogénesis, de cómo se redefine la identidad Xukuru desde una perspectiva de la antropología política y con una mirada de agroecología política en la que las diferentes dimensiones de la agroecología se ven reflejadas y muestran la complejidad y las dificultades encontradas por el pueblo Xukuru y, a la vez, cómo se están resolviendo.

Esta tesis ha ido desvelando diferentes ámbitos relevantes de análisis que se han trasladado también a publicaciones científicas como el artículo de la revista RIVAR "La cultura alimentaria Xukuru do Ororubá en movimiento: acciones endógenas frente a la inseguridad alimentaria y para la promoción de un patrimonio alimentario apropiado" y el artículo de la revista Espaço Amerindio "O contexto pós-demarcatório: quando se trata de redefinir o controle social sobre os recursos naturais e bens culturais". Estos artículos muestran de manera clara y sintética elementos clave de la tesis presentada.

Por todo ello, se autoriza la presentación de la tesis doctoral.

Córdoba, 8 de febrero de 2019;

Firma del director

Fdo.: David Gallar Hernández

Resumen

La presente tesis tiene la expectativa de, partiendo del caso etnográfico Xukuru do Ororubá, ofrecer referencias a otros estudios científicos y acciones de extensión rural junto a pueblos indígenas y comunidades tradicionales que lograron alguna especie de garantía territorial avalada por el Estado Nacional.

En la década de 1980 este grupo empezó un intenso proceso de movilización social por sus derechos como grupo étnico. En 2001, como resultado concreto, logran la homologación de la Tierra Indígena Xukuru con 27555 hectáreas, ubicada en el agreste del Pernambuco, región Nordeste de Brasil. A partir de ahí, empieza entonces, otra fase de desafíos para el grupo, etapa que denomino como momento post-demarcatorio.

En Brasil, coincidentemente, este campo ha ganado fuerza principalmente a partir de los años 2000, y ha sido "sintetizado" por movimientos indígenas, organizaciones indigenistas y organismos de gobierno como el desafío de la gestión territorial y ambiental. Este es un campo de suma importancia que puede comportar diferentes tipos de actividades endógenas, acciones colaborativas y políticas públicas que vengan a contribuir a la calidad de vida de esas poblaciones, y como consecuencia a la salud de todo el planeta. Sin embargo, como paso primordial, se deben conocer esas realidades, socializar las experiencias en curso y proponer claves de interpretación analítica. Estas son las razones principales que motivaron esta investigación.

Hoy en día, aproximadamente once mil personas se autodeclaran indígenas Xukuru do Ororubá, viviendo en el área rural del territorio, pero también en áreas urbanas cercanas. Después de su reubicación en la Sierra del Urubá hubo grandes transformaciones, que ocurrían a velocidad bastante rápida en el seno del pueblo Xukuru.

En esta investigación opté por comprender estas transformaciones como parte de un proceso mayor en el que se asocian diferentes tipos de elaboración cultural. Los medios para comprender este proceso mayor son ofrecidos por el antropólogo brasileño Pacheco de Oliveira, que propone un esquema analítico para estudiar ese tipo de reorganización social, contemplando cuatro elementos básicos para reconocer y analizar. Son ellos:

(I) la creación de una nueva unidad sociocultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora; (II) la constitución de mecanismos políticos especializados; (III) la redefinición del control social sobre los recursos ambientales; y (IV) la reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004: 22).

Estos cuatro ejes permiten, como herramienta conceptual, comprender cómo los grupos humanos en contextos similares elaboran las condiciones materiales y simbólicas de reorganización social para reestablecer, en el sentido dado por Guilherme Bonfil (1991), una "cultura autónoma" o una "cultura apropiada" por medio de procesos de resistencia, innovación, revitalización o apropiación.

En este contexto, los objetivos de esta tesis fueron: (1) Analizar la historia del pueblo Xukuru antes del proceso de demarcación para descubrir lógicas de producción, reproducción y las condiciones estructurales experimentadas por esta población. (2) Examinar la etnogénesis Xukuru do Ororubá, profundizando el análisis hacia algunos de los componentes de su reorganización social que aporten al debate sobre los desafíos del momento post-demarcatorio. (3) Analizar contenidos, fases y experiencias asociados a la resignificación de la agricultura y de la gestión territorial y ambiental en el pueblo Xukuru del Ororubá, a través del caso del Colectivo Jupago Kreká.

El diseño de investigación adoptado, de tipo cualitativo, se configura como un proceso dinámico, en el cual, objetivos, métodos para recogida de datos y análisis, se retroalimentan para generar interpretaciones de la realidad y teorías (MARTÍNEZ, 2000; SAMPIERI et al, 2006; FLICK, 2007). En este sentido, esta tesis se desarrolla por medio de un diseño de investigación en los marcos de la Teoría Fundamentada (GLASER & STRAUSS, 1967), de cuño emergente (GLASER, 1992), fuertemente influenciada por los métodos etnográficos (HAMMERSLEY, ATKINSON, 1994). Metodológicamente el trabajo parte de la revisión de datos secundarios, y continúa con observación participante, entrevistas de campo e interpretación de acciones endógenas, en largos periodos inmersos de convivencia con el grupo.

La realización de entrevistas de campo ocupó espacio significativo en el proceso de investigación; el muestreo fue mayoritariamente de tipo homogéneo pero complementado por una selección tipológica. Es decir, empieza de una muestra homogénea formada por líderes y agricultores(as) indígenas que comparten la creencia en una identidad Xukuru, en algunos valores compartidos, como la idea de "naturaleza sagrada" y que tengan participación en actividades o discursos próximos a perspectiva ortodoxa. De manera complementaria se adoptó una selección tipológica, anclada en diferentes roles de la sociedad Xukuru: educadores, líderes, religiosos, agentes de salud y técnicos.

Los datos y análisis realizados permiten entender la experiencia de reinterpretación del pasado y la construcción de innovaciones sociopolíticas en el proceso de reorganización social Xukuru como un caso representativo y emblemático, relevante para otras situaciones comunitarias de grupos en contexto posterior a la demarcación.

El proceso de reterritorialización Xukuru está basado en elementos de reorganización social que pueden ser también comprendidos, dialogando con Alberto Bartolomé (2006), como un fenómeno de etnogénesis. Esta se inicia desde un movimiento endógeno, de autorreconocimiento, organización de las familias y de movilización política por la garantía de derechos. Así, el contexto post-demarcatorio no surge de una buena voluntad estatal, sino de la movilización de indígenas interesados, actores no indígenas que apoyan y un conjunto mínimo de leyes favorables que posibilita la recuperación de una parte del antiguo territorio inmemorial. Estos factores permiten hablar de que las movilizaciones por tierra en contextos étnicos provocan efectos más amplios que la resolución de la cuestión agraria.

De otro lado, los desafíos no se encierran con la "conquista de la tierra". Los actos administrativos que reconocen o decretan un área para usufructo exclusivo de indígenas, aunque muy relevantes, no garantizan por sí solas la reproducción social y cultural del grupo atendido. Esto porque, entre varios motivos, ha de considerarse el estado deteriorado en que muchas veces estas tierras son devueltas para el usufructo indígena, pero debido también a las rupturas y discontinuidades que, en especial los pueblos indígenas en el nordeste brasileño tuvieron en sus sistemas socioecológicos - en la acepción dada por Toledo y Barrera-Bassols (2008). De ahí la importancia de las acciones endógenas, la cooperación y la agroecología en consonancia con cada trayectoria y contexto etnográfico.

En estos escenarios, aunque las prácticas y saberes tradicionales de pueblos indígenas y comunidades tradicionales sean teóricamente reconocidas, incluyendo sus aportaciones a las formas de producción y alimentación nacionales, en el caso de las comunidades indígenas latinoamericanas, como es el ejemplo Xukuru, no siempre es fácil llevar a cabo iniciativas que valoren las culturas locales.

Por esto, la experiencia Xukuru es tan singular: se trata de un ejemplo de empoderamiento colectivo y constitución de sujetos políticos capaces de gestionar sus propios procesos. La estrategia promovida por una de sus instancias sociopolíticas, el Colectivo Jupago Kreká, ha sido pensada y practicada desde el objetivo de respetar la agricultura y la comida desde una visión propia (aunque a veces en conflicto interno) del territorio, lo agroalimentario, la salud, la política y la identidad sociocultural.

Abstract

The present thesis has the intention of, setting off from the ethnographic case Xukuru do Ororubá, to offer references to other scientific studies and rural extension actions together with indigenous peoples and traditional communities that achieved some kind of territorial guarantee endorsed by the National State.

In the 1980's, this group began an intense process of social mobilization for their rights as an ethnic group. In 2001, as a concrete result, they achieved the homologation of the Xukuru Indigenous Land with 27555 hectares, located in the wild countryside of Pernambuco, Northeast Region of Brazil. From there, another phase of challenges for the group begins, stage that I call post-demarcation moment.

In Brazil, coincidentally, this field has gained strength mainly since the 2000s, and has been "synthesized" by indigenous movements, indigenous organizations and government agencies as the challenge of territorial and environmental management. This denotes the importance of different types of endogenous activities, collaborative actions and public policies that contribute to the quality of life of these populations, and as a consequence to the health of the entire planet. However, as a primordial step, we must be aware of these realities, socialize the current experiences and propose keys for analytical interpretation. These are the main reasons that motivated this investigation.

Now-a-days, approximately eleven thousand people declare themselves indigenous Xukuru do Ororubá, living in the rural area of the territory, but also in nearby urban areas. After its relocation in the Sierra del Urubá there were great transformations, which occurred at a fairly rapid speed within the Xukuru village.

In this research I chose to understand these transformations as part of a larger process in which different types of cultural elaborations are associated. The means to understand this greater process are offered by the Brazilian anthropologist Pacheco de Oliveira, who proposes an analytical scheme to study this type of social reorganization, contemplating four basic elements to recognize and analyze. These being:

(I) the creation of a new sociocultural unit through the establishment of a differentiating ethnic identity; (II) the constitution of specialized political mechanisms; (III) the redefinition of social control over environmental resources; and (IV) the reelaboration of culture and the relationship with its past (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004: 22).

These four axes allow, as a conceptual tool, to understand how human groups in similar contexts elaborate the material and symbolic conditions of social reorganization to re-establish, in the sense given by Guilherme Bonfil (1991), an "autonomous culture" or an "appropriate culture" "through processes of resistance, innovation, revitalization or appropriation.

In this context, the objectives of this thesis were: (1) To analyze the history of the Xukuru people before the demarcation process in order to discover the logic of production, reproduction and the structural conditions experienced by this population. (2) To examine the ethnogenesis Xukuru do Ororubá, deepening the analysis towards some of the components of its social reorganization that contribute to the debate on the challenges of the post-demarcatory moment. (3) Analyze content, phases and experiences associated with the resignification of agricultural, territorial and environmental management in the Xukuru village of Ororubá, through the case of the Jupago Kreká Collective.

The adopted research design, of a qualitative nature, is configured as a dynamic process, in which objectives, methods for data collection and analysis are fed back to generate interpretations of reality and theories (MARTÍNEZ, 2000; SAMPIERI et al. 2006; FLICK, 2007). In this sense, this thesis is developed by means of a research design within the framework of the Grounded Theory (GLASER & STRAUSS, 1967), of emergent nature (GLASER, 1992), strongly influenced by ethnographic methods (HAMMERSLEY, ATKINSON, 1994). Methodologically, the work starts from the review of secondary data and continues with participant observation, field interviews and interpretation of endogenous actions, through long periods immersed in coexistence with the group.

The conduct of field interviews occupied significant space in the research process; The sampling was mainly of a homogeneous type but complemented by a typological selection. That is to say, it starts from a homogeneous sample formed by indigenous leaders and farmers who share the belief in a Xukuru identity, in some shared values, such as the idea of "sacred nature" and that have participation in activities or discourses closer an orthodox perspective. In a complementary way, a typological selection was adopted, anchored in different roles of the Xukuru society: educators, leaders, religious, health agents and technicians.

The data and analysis that took place allow to understand the experience of reinterpretation of the past and the construction of sociopolitical innovations in the process of social reorganization Xukuru as a representative and emblematic case, relevant to other community situations of groups in context subsequent to the demarcation.

The Xukuru reterritorialization process is based on elements of social reorganization that can also be understood, in dialogue with Alberto Bartolomé (2006), as a phenomenon of ethnogenesis. This begins with an endogenous movement, self-recognition, organization of families and political mobilization for the guarantee of rights. Thus, the post-demarcation context does not arise from a good will of the state, but from the mobilization of interested indigenous people, non-indigenous actors who support it and a minimal set of favorable laws that make possible the recovery of a part of the old immemorial territory. These factors allow us to mention that land mobilizations in ethnic contexts have broader effects than the resolution of the agrarian question.

On the other hand, the challenges are not confined with the "conquest of the land". The administrative acts that recognize or decree an area for exclusive usufruct of indigenous, although very relevant, do not guarantee the social and cultural reproduction of the group served. This is because, among several reasons, it has to consider the deteriorated state in which many times these lands are returned for the indigenous usufruct, but also due to the ruptures and discontinuities that, especially the indigenous peoples in the Brazilian Northeast had in their socioecological systems - in the sense given by Toledo and Barrera-Bassols (2008). Hence the importance of endogenous actions, cooperation and agroecology in line with each ethnographic trajectory and context.

In these scenarios, although the traditional practices and knowledge of indigenous peoples and traditional communities are theoretically recognized, including their contributions to national forms of production and feeding, in the case of indigenous Latin American communities, such as the Xukuru example, it is not always easy to carry out initiatives that value local cultures.

Because of this, the Xukuru experience is so unique: it is an example of collective empowerment and constitution of political subjects capable of managing their own processes. The strategy promoted by one of its socio-political bodies, the Jupago Kreká Collective, has been conceived and practiced with the aim of respecting agriculture and food from its own perspective (although sometimes in internal conflict) of the territory, agri-food, health, politics and sociocultural identity.

Dedicatória

Dedico esta obra ao povo Xukuru do Ororubá que tanto me ensinou e acolheu.

Agradecimentos

Inicialmente agradeço ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária pela oportunidade e apoio concedido, na modalidade afastamento para estudo no exterior, conforme o disposto na Lei n.º 8112, de 11 de dezembro de 1990.

Agradeço também a todas as pessoas que estiveram ao meu lado durante essa jornada doutoral. Àquelas que caminharam passo a passo comigo, às que fizeram grandes contribuições, e mesmo àquelas que somente tiveram a paciência necessária para me apoiar. Se você é uma dessas pessoas, sinta-se, por favor, abraçada e reverenciada neste momento. Sou muito grato.

E agradeço, sobretudo, àquelas que nesse percurso me saudaram com o coração.

Almejo muito, poder ainda nesta vida, agradecer e retribuir pessoalmente a cada um de vocês.

Namastê.

Sumário

I Parte.....	16
Prefácio.....	17
Capítulo 1 – Introdução.....	23
1.1 Motivação e expectativas centrais.....	23
1.1.1 Trabalho de conclusão de mestrado: uma primeira abordagem.....	24
1.1.2 A abordagem desta tese doutoral.....	26
1.2 Justificativa: estudos motivados por preocupações do contexto pós-demarcatório.....	27
1.2.1 As terras indígenas no Brasil.....	30
1.2.2 Entendendo o “pós-demarcatório”.....	32
1.2.3 Aportes para ações estatais e dos povos indígenas.....	35
Capítulo 2 – Objetivos e recortes da pesquisa.....	41
2.1 Recortes de pesquisa.....	41
2.2 Objetivos específicos desta tese.....	42
2.3 Sobre a noção de pertença.....	43
2.4 Abordagem temporal escolhida.....	46
2.5 A escala ou unidade de análise socioespacial adotada.....	49
2.6 Categorias emergentes como guias de análise: “agricultura sem a terra” e “ilhas de resistência”.....	53
Capítulo 3 – Sobre o povo Xukuru do Ororubá.....	55
3.1 Contextualizando a área (região) etnográfica.....	55
3.2 Breves informações sobre localização e características ambientais.....	59
3.3 Síntese de uma longa história fundiária do povo Xukuru do Ororubá.....	63
II Parte.....	73
Capítulo 4. Escolhas metodológicas.....	74
4.1 Abordagem metodológica.....	74
4.1.1 “Local de fala”.....	74
4.1.2 Análise de tipo qualitativo.....	76
4.2 Teoria Fundamentada em Dados (Grounded Theory).....	79
4.3 Etnografia.....	81
4.4 Fontes de dados.....	83
4.5 Coleta de dados de campo.....	87
4.5.1 Sobre abordagem amostral.....	87
4.5.2 Tipo de amostragem realizada.....	89
4.5.3 Tipos de registros.....	91
4.5.4 Informações sobre a vivência de campo.....	93
4.6 Etapas e análises dos dados.....	96

Capítulo 5. Marcos teóricos norteadores.....	103
5.1 Apresentação.....	103
5.2 Agroecossistemas, ecossistemas e as comunidades tradicionais como referência para a agroecologia.....	104
5.3 A abordagem agroecológica e os povos indígenas e comunidades tradicionais.....	108
5.3.1 Situação atual dos ecossistemas.....	111
5.3.2 Desvalorização versus reconhecimento.....	113
5.3.3 Romantismos versus situação real.....	116
5.4 Territorialização, reorganização social e etnogênese.....	119
5.5 Sobre o controle social.....	127
5.5.1 Elementos para redefinição do controle social.....	132
5.6 Etnicidade.....	134
5.7 Teoria do controle cultural nos estudos de processos étnicos.....	138
5.8 Condição camponesa e autonomia.....	142
III Parte.....	155
Capítulo 6. “Agricultura sem a terra”: uma tradução para a situação Xukuru pré-demarcação.....	156
6.1. Apresentação.....	156
6.2 Povo sem território, agricultura sem a terra?.....	157
6.3 Agricultura sem a terra: a tradução de uma situação social.....	160
6.4 Assédio dos fazendeiros.....	165
6.4.1 Secas e fome.....	171
6.5 Divisão por herança no passado.....	178
6.6 Relações de produção e reprodução.....	185
6.6.1 As principais relações estabelecidas na Serra do Urubá.....	189
6.6.2 Quando “trabalhavam ao fazendeiro”.....	201
6.6.3 Moradores de fazenda.....	205
6.7 Mudanças no sistema das fazendas: condições dadas para a redefinição.....	208
Capítulo 7. A reorganização social Xukuru do Ororubá em curso.....	218
7.1 Apresentação.....	218
7.2 As mobilizações Xukuru: a retomada e o toré como elementos estruturantes.....	219
7.3 Organização sociopolítica no povo Xukuru do Ororubá.....	229
7.4 Normas sociais para o território.....	235
7.5 A construção do “projeto de futuro” Xukuru e os desafios contemporâneos.....	244
7.5.1 O “passado velho” e a diferença geracional.....	247
7.5.2 Crescimento populacional por “adesão”.....	251
7.5.3 Desafios, valores e um novo controle social.....	253
7.5.4 Assembleias, construção de um “projeto de futuro” e o <i>Limolaigo Toipe</i>	263

7.6 Apresentando e interpretando o Coletivo Jupago Kreká.....	268
7.6.1 A assembleia de 2004 como marco.....	271
7.6.2 Experiências iniciais em ATER.....	277
7.6.3 Surgimento de Equipe Jupago e a assembleia de 2012.....	285
7.6.4 Instrumento para disputa de modelos.....	292
Capítulo 8. Possibilidades interpretativas por meio da categoria “ilhas de resistência”.....	296
8.1 Apresentação.....	296
8.2 Dimensões de compreensão para as “ilhas de resistência”.....	298
8.2.1 Noção inicial: a permanência.....	299
8.2.2 Das ilhas ao arquipélago da resistência.....	305
8.2.3 Referência para a agricultura Xukuru.....	308
8.3 A hipótese da formação, permanência e transformação de indígenas camponeses.....	323
8.3.1 Período de influência da colonização.....	324
8.3.2 Período do pós-independência e as duas primeiras repúblicas.....	335
8.3.3 Período modernização e conflitos pela terra.....	343
8.4 Elos de continuidade sobre descontinuidades.....	346
8.4.1 Teoria da Memória Biocultural e o <i>corpus</i> Xukuru.....	347
8.4.2 Amnésia e memória, erosão e resistência.....	350
8.4.3 O caso dos “remédios do mato”.....	355
8.4.5 O caso da comercialização.....	371
IV Parte.....	395
Capítulo 9. Conclusões.....	396
V Parte.....	411
Capítulo 10. Referências bibliográficas.....	412
Apêndice 1 – Anuência para realização da pesquisa.....	427
Apêndice 2 – Anuência para acesso e uso de dados.....	428
Apêndice 3 – Índice de citações utilizadas da unidade hermenêutica.....	429
Anexo 1 – Procedimentos vigentes para demarcação de terra indígena no Brasil.....	433

Índice de quadros e figuras

Fig. I.1.1: Capa do trabalho de conclusão do mestrado.....	25
Fig. I.1.2: Panorama das terras indígenas no Brasil.....	31
Quadro I.1.1. Alguns artigos da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas..	36
Fig. I.2.1: Limites da Terra Indígena Xukuru em visualização no Google Earth.....	46
Fig. I.2.2: Aldeias na Terra Indígena Xukuru.....	50
Fig. I.3.1: As Macro Regiões do Brasil, desde 1988.....	59
Fig. I.3.2: Grandes Biomas do Brasil.....	59
Fig. I.3.3: Regiões Geográficas do Nordeste Brasileiro.....	60
Fig. I.3.4: Perfil Esquemático dos Brejos de Altitude no Nordeste do Brasil.....	61
Fig. I.3.5: Mapa Temático dos Recursos Hídricos da TI Xukuru.....	62
Fig. I.3.6: Área de ocupação Xukuru no Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes.	64
Quadro II.4.1: Tipos de dados (fontes).....	83
Fig. II.4.1: Logotipos nativos.....	86
Fig. II.4.2: Um calendário Xukuru.....	86
Fig. II.4.3: Representação da unidade hermenêutica.....	97
Fig. II.4.4: Procedimentos para a análise de dados.....	98
Quadro II.4.2: Esclarecimentos sobre a codificação.....	99
Quadro II.4.3: Exemplos de códigos utilizados por tipo.....	100
Quadro II.5.1 Resumo síntese da natureza do conhecimento/prática etnoecológica de povos indígenas e comunidades tradicionais.....	107
Fig. II.5.1 Ilustração da vegetação preservada do agreste.....	113
Fig. II.5.2 Implicações inerentes ao processo de reorganização social.....	125
Quadro II.5.2 Duas acepções para o conceito de controle social em um panorama histórico.	130
Quadro II.5.3 Matriz para âmbitos da cultura em função do controle cultural.....	140
Quadro II.5.4 Processos inerentes à dinâmica das relações interétnicas assimétricas.....	142
Quadro II.5.5 Matriz conceitual comparativa entre tipos modelos.....	149
Quadro III.6.1: Ocupação por não-índios em relação ao total da TI Xukuru*.....	163
Quadro III.6.2: Exemplos das relações de produção e trabalho em um panorama regional da época (1960).....	187
Fig. III.6.1: Calendário agrícola da zona de pastoreio e cultura do algodão e cereais do Agreste.....	194
Fig. III.6.2: Combate químico à requeima (<i>Phytophthora infestans</i>) incidente nas lavouras de tomate do Agreste de Pernambuco a partir da 1ª metade da década de 1960.....	197
Fig. III.6.3: Anúncio da Fábrica Peixe, ano de 1937.....	197
Quadro III.6.3: Transcrição de matéria de época, ano 1937.....	197
Fig. III.7.1 Xicão puxa o toré Xukuru em frente ao Congresso Nacional durante mobilização política em Brasília no final da década de 1980.....	220
Fig. III.7.2 Xicão em mobilização para retomadas dentro do território reivindicado, década de 1990.....	220

Fig. III.7.3 Homenagens no túmulo de Xicão na Pedra D'água, em 2012.....	224
Fig. III.7.4 Imagem de Xicão, alvejado e multiplicado.....	224
Fig. III.7.5 Toré anual no local onde Xicão foi sepultado.....	224
Fig. III.7.6 Mapa das retomadas Xukuru produzido em 2009.....	225
Fig. III.7.7 Preparação para descida da terra indígena em direção a cidade de Pesqueira, Cacique Marcos Xukuru discursa ao povo, Assembleia de 2012.....	226
Fig. III.7.8 Xicão em reunião com aliados não-indígenas na retomada da Pedra d'água, década de 1990.....	228
Fig. III.7.9 Uma família Xukuru na retomada, foto de 1991.....	228
Fig. III.7.10 Texto sobre a consequência das retomadas, elaborado pelo grupo Xukuru participante das oficinas de construção dos mapas da Nova Cartografia Social.....	229
Fig. III.7.11 Ilustração de 2005 sobre a organização sociopolítica Xukuru do Ororubá.....	231
Fig. III.7.12 Foto de 2017 representativa da organização sociopolítica Xukuru do Ororubá....	231
Fig. III.7.13 Pajé Zequinha e Cacique Xicão nos preparativos para ritual no terreiro da Pedra-D'água, década de 1990.....	232
Fig. III.7.14 Pajé Zequinha inicia ritual de ordenamento do novo cacique, Marcos, no terreiro de Pedra-d'água, no ano 2000.....	232
Fig. III.7.15 Pajé Zequinha e o Bispo de Pesqueira em ritual anual com toré, pajelança e missa em homenagem a Xicão Xukuru. Ano: 2011.....	236
Fig. III.7.16 Ritual realizado em um dos muitos terreiros sagrados dentro do território Xukuru. Ano:2011.....	236
Fig. III.7.17 Esquema para exemplificar posses e usos da terra na TI Xukuru, em uma pequena área da Aldeia Cana Brava, em 2011.....	242
Fig. III.7.18 Tabela com população indígena anos 2000 e 2010.....	252
Fig. III.7.19 Mentalidades em disputa.....	256
Fig. III.7.20 Esquema “ser Xukuru” e a nova ordem social.....	262
Fig. III.7.21 Pôster em referência a I Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá, elaborado para a XII Assembleia.....	264
Fig. III.7.22 Pôster em referência a II Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá, elaborado para a XII Assembleia.....	264
Fig. III.7.23. Pôster em referência a IV Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá (2004), elaborado para a XII Assembleia (2012).....	275
Fig. III.7.24 Autor junto com membros da primeira equipe de ATER Indígena, ano 2008.....	282
Quadro III.7.1 Exemplos de demandas do povo Xukuru sistematizadas por ocasião do projeto de ATER de 2005 a 2007.....	282
Fig. III.7.25 Elementos do folder do 1º Seminário de ATER Indígena de Pernambuco.....	284
Fig. III.7.26 Trabalho de representantes de três grupos étnicos diferentes de Pernambuco durante o 1º Seminário de ATER Indígena de Pernambuco, 2008.....	284
Fig. III.7.27 Faixa com o mote da Assembleia de 2012 abrindo a caminhada ritual para o ato público na cidade de Pesqueira.....	285
Fig. III.7.28 Alguns participantes do Coletivo Jupago Kreká em 2016.....	288
Fig. III.7.29 Homens Xukuru com seus jupagos representando a experiência do Coletivo em evento de intercâmbio.....	289

Fig. III.7.30 Fotografias de diversas atividades realizadas pelo Coletivo Jupago nos últimos anos.....	291
Fig. III.7.31 Fotos dos trabalhos na Assembleia de 2012.....	291
Fig. III.8.1: Quadros com fotos dos pais (geração ascendente) e figuras de devoção na parede de casa.....	303
Fig. III.8.2: Filha, nora e neta (geração descendente) tecendo em casa.....	303
Fig. III.8.3: Expansão de uma ilha de resistência.....	304
Quadro III.8.1 Subsistemas agrícolas importantes para a reprodução social Xukuru.....	310
Fig. III.8.4 Sementes de nome popular Cabucunçu.....	312
Fig. III.8.5 Uma pequena amostra das variedades de milho, feijão e fava utilizadas pelos Xukuru, reunidas por ocasião II Encontro Urubá Terra.....	317
Fig. III.8.6 Um roçado Xukuru na Aldeia Pedra-d'água com destaque para os consórcios a partir da combinação milho e feijão.....	318
Quadro III.8.2 Destaques do Roçado Agrestino.....	319
Fig. III.8.7 Dimensões espacial e temporal do conhecimento tradicional.....	321
Quadro III.8.3 Elementos historiográficos – exploração e povoamento – I.....	331
Quadro III.8.4 Elementos historiográficos – exploração e povoamento – II.....	331
Quadro III.8.5 Elementos historiográficos – instalação inicial em uma sesmaria.....	333
Quadro III.8.6 Elementos historiográficos – testamento de um capitão-mor em 1821.....	334
Quadro III.8.7: Elementos historiográficos – verbete Cimbres em 1845.....	335
Quadro III.8.8 Elementos historiográficos – verbete Cimbres em 1863.....	336
Quadro III.8.9 Elementos historiográficos – relato de 1874.....	340
Fig. III.8.8 Casca de árvore para uso medicinal, amarelinha.....	358
Fig. III.8.9 Material vegetal coletado para preparo de remédios do mato para gastrite e úlcera.....	360
Fig. III.8.10 Um tipo de boldo no quintal.....	361
Fig. III.8.11 Manjerição na horta.....	362
Fig. III.8.12 Arruda e boldo na horta.....	362
Fig. III.8.13 Exposição com degustação do Café Guandu durante Encontro Urubá Terra.....	363
Fig. III.8.14 Trabalho escolar com indicações de usos medicinais: Jucá, umburana de cheiro.....	368
Fig. III.8.15 Trabalho escolar com indicações de uso medicinais: Jurema preta, Aticum.....	368
Fig. III.8.16 “Oficina Agricultura Xukuru e Ervas Medicinais” no Encontro Urubá Terra 2014..	369
Fig. III.8.17 Visão dos limites da área de frutíferas e a mata preservada na área da aldeia Lagoa.....	370
Fig. III.8.18 Feira livre da cidade de Pesqueira-PE.....	378
Fig. III.8.19 Venda de farinha durante os primeiros anos da iniciativa Feira Xukuru de Alimentos de Base Ecológica (ano 2006).....	379
Fig. III.8.20 Área de plantio atual da família para a produção de derivados da mandioca (ano 2013).....	379
Fig. III.8.21 Agricultor Xukuru fazendo transporte de mercadorias.....	381
Fig. III.8.22 Feirantes Xukuru, famílias com tradição na venda em feiras.....	382

Fig. III.8.23 Feirantes Xukuru da parte destinada aos produtos orgânicos.....	382
Fig. III.8.24 Encontro para intercambio de práticas entre os agricultores integrantes da iniciativa Feira Xukuru de Base Ecológica.....	387
Fig. III.8.25 Reunião do grupo de agricultores integrantes da iniciativa Feira Xukuru de Base Ecológica.....	387
Fig. III.8.26 Técnico fazendo o registro e acompanhamento das entregas dos produtos agrícolas para o PAA.....	390
Fig. III.8.27 Momento da entrega de alimentos via PAA em uma das escolas da TI Xukuru..	390

Prefácio
Introdução
Objetivos
Recortes de Pesquisa
Sobre o Povo Xukuru do Ororubá

PREFÁCIO

Estudo e ação junto ao povo indígena Xukuru do Ororubá.

A tese que o leitor terá a oportunidade de conhecer neste momento é um dos vários possíveis recortes dos resultados encontrados em um projeto de investigação maior, iniciado por este autor no ano de 2011 e que sempre esteve associado a uma colaboração intensa com as instituições sociopolíticas do povo indígena Xukuru do Ororubá, em especial no que se refere a ações, debates e formações em temas afetos ao que se convencionou denominar de assistência técnica e extensão rural – ATER.

Desde a primeira década de 2000, as instâncias sociopolíticas do povo Xukuru estiveram envolvidas com as inquietações e responsabilidades do momento pós-demarcatório, logo, a construção e a prática de um projeto de vida coletivo se mostrou como um grande caminho desafiador. E assim, a assistência técnica e extensão rural surge como uma das estratégias adotadas pelo grupo e seus apoiadores para dar suporte aos debates e iniciativas práticas necessárias para enfrentar os desafios da gestão territorial, do modelo de agricultura desejado e do processo de recuperação da condição campesina das famílias Xukuru.

Ademais, é válido lembrar que nessa época houve a retomada do esforço governamental em implementar e ampliar os serviços de ATER no país; o que ocorreu institucionalmente por meio da Política Nacional de ATER de 2004, que proporcionou meios para o fortalecimento de instituições estatais e o financiamento de projetos de organizações não-governamentais.

É neste contexto que se dá as primeiras experiências mais densas de trabalho em ATER no recém-homologado território indígena, a Terra Indígena (TI) Xukuru, com extensão total de 27.555 hectares, situado no agreste do estado de Pernambuco. Segundo dados da Funasa, órgão do ministério da Saúde, em 2011 havia 3.545 famílias que se autoidentificavam como Xukuru, aproximadamente 12.000 pessoas. De certo, parte destas famílias mantiveram um “modo de vida” mais urbano, ocupando vagas ou desenvolvendo trabalhos não vinculados às atividades agrícolas, porém, para a imensa maioria da população que buscava se reestabelecer no território demarcado, o meio de vida passava necessariamente pelas atividades agropecuárias e pelo uso dos recursos naturais, o que dá a entender a importância das dinâmicas e das questões agrária, agrícola e ecológica para essa etnia.

Antes de iniciar esse projeto de investigação propriamente dito, eu já acompanhava à distância estes primeiros esforços em ATER na abrangência da TI Xukuru. Com o passar do tempo, embora as ações iniciais tenham ganhado grande proporção, com inúmeros beneficiários da população rural

alcançados, os técnicos, aliados e agricultores mais envolvidos foram percebendo a necessidade de realizarem uma diferenciação entre o “portfólio” de possibilidades ofertadas por órgãos governamentais e organizações não-governamentais não-indígenas para, o que de fato, seriam as iniciativas necessárias e os conceitos de trabalho adequados para o seu povo. Nesse ínterim, em tempos relativamente próximos, o Coletivo Jupago Kreká é formado e, meu projeto de pesquisa tem início, dando origem a uma parceria duradoura e de estreitos vínculos.

Como se verá no capítulo correspondente, o Coletivo Jupago Kreká é formado por um grupo de técnicos, agricultores e jovens indígenas e conta com o apoio de alguns aliados não-indígenas. Foi constituído a partir de demandas e decisões das assembleias anuais deste povo, e que a partir de 2004 passou a pautar a necessidade de romper com o modelo que lhes foi deixado, de produção e exploração da terra. Segundo os entendimentos emanados da assembleia, o povo Xukuru precisava realizar uma reocupação do território de maneira coerente aos seus princípios cosmogônicos, ou seja, em respeito à “Natureza Sagrada”.

Para o Coletivo Jupago Kreká havia princípios ontológicos a serem recuperados para dar “vida” e “configuração” próprias ao território reconquistado. A ATER a ser implementada então, deveria estar adequada, ou melhor, deveria ocorrer em função das necessidades e concepções endógenas do povo Xukuru do Ororubá; o que interpreto como um esforço de resistência, apropriação e inovação para conformar uma cultura autônoma. O desafio posto a este coletivo era de ajudar as demais instâncias sociopolíticas do povo a harmonizar diferentes visões de mundo, provenientes das diferentes vivências (oriundas de distintas trajetórias pessoais) e dar apoio técnico às famílias agricultoras que se reestabeleciam no território.

Conforme o grupo de pessoas envolvidas no Jupago Kreká foi amadurecendo, e mais especialmente após a Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá de 2012, ficou evidente que a atuação do Coletivo deveria se pautar pela promoção de um projeto de vida coletivo Xukuru, no qual houvesse coerência entre princípios espirituais, respeito à ancestralidade e necessidades concretas das famílias ocupantes.

Como será aprofundado durante a obra, o projeto de vida coletivo Xukuru, enquanto uma ideia de presente e futuro, é a representação de uma visão de mundo desejada; tendo sido traduzido pelo povo Xukuru durante o processo de construção ao longo dos anos, pelo termo *Limolaigo Toipe*, que na tradução do idioma nativo para o português, seria Terra dos Ancestrais.

O meu projeto de pesquisa então, passa a ser uma oportunidade de oferecer elementos para esses desafios. Um conjunto de atividades de formação, mediação de grupos, assessoria, pesquisa e elaboração de diferentes materiais são colocados em curso ao longo desta trajetória. Parte dos materiais produzidos

foram de uso interno, ou seja, direcionado a alguma atividade junto ao público Xukuru de agricultores, professores e técnicos envolvidos nas iniciativas. Os materiais produzidos para o público externo, em geral, foram elaborados no formato de sistematização de experiências e tiveram objetivo de socializar com um público maior, as iniciativas em andamento no seio do povo Xukuru, principalmente para o intercâmbio de experiências. Outros materiais foram publicados com viés mais analítico, com a preocupação de discutir conceitos e interpretações com o meio acadêmico. Durante a leitura do presente texto, o leitor constatará referências às demais produções acadêmicas associadas a esse grande projeto, as quais poderão trazer mais aportes a alguns dos temas.

Entendo como uma qualidade, a pretensão de, informalmente, esse projeto ter sido conduzido como uma espécie de setor de pesquisas do Coletivo Jupago. E isto significava trazer conceitos e formas de analisar cada situação que pudessem subsidiar uma diretriz ao grupo, uma forma de olhar ou referências para se atuar, por meio de fundamentação teórica, metodologias de tipo qualitativo e buscas por elementos da realidade de campo.

O meu envolvimento com a iniciativa Feira Xukuru de Alimentos de Base Ecológica é um exemplo de como essa integração ocorria. Esta iniciativa é parte do esforço de um conjunto inicial de agricultores que já desenvolviam seus cultivos predominantemente sem o uso de insumos químicos, mas também contou com alguns apoiadores muito relevantes. A contribuição da empresa estatal de pesquisa e extensão rural de Pernambuco, e o trabalho duro de técnicos indígenas e não-indígenas, viabilizaram durante os primeiros anos da iniciativa diferentes aportes para a iniciativa. Lograram, inclusive, pequenos apoios financeiros de instâncias federais e estaduais, bem como o apoio para estrutura e funcionamento junto aos órgãos da prefeitura municipal, o que garantiu um espaço físico adequado e economicamente viável para que ela ocorresse. Os supracitados aportes também se referem a: aquisição de barracas novas e padronizadas para a comercialização de produtos, kits de irrigação, apoio para acesso às linhas de crédito disponíveis, visitas técnicas, intercâmbios, entre outros.

Meu projeto de pesquisa, neste quesito, pôde dar uma pequena contribuição ao sistematizar a experiência da feira, o que proporcionou a ida de representantes deste grupo a encontros nos quais puderam contar sua experiência e aprender com a experiência de outros grupos. O artigo denominado “A Feira Xukuru do Ororubá de Alimentos de Base Ecológica: Conquistas em torno de uma Experiência de Comercialização”, por exemplo, serviu como instrumento para mediar a participação de um grupo dos agricultores da iniciativa no III Seminário NEPPAS: Caminhos e Olhares da Agroecologia nos Sertões de Pernambuco, ocorrido em Serra Talhada. Outro exemplo de tipo de interação estabelecida entre o projeto de pesquisa e a iniciativa foi a aplicação de um questionário aos consumidores da citada feira, o que resultou no artigo intitulado “Consumidores da Feira Xukuru do Ororubá de Alimentos de Base Ecológica em Pesqueira/PE, 2013: Panorama Geral e Derivações Iniciais. O objetivo desse questionário,

construído junto com os próprios feirantes, foi de extrair recomendações e sugestões dos clientes. Entendi como uma boa ferramenta para fornecer subsídios para melhorias no serviço oferecido pelos feirantes Xukuru e para o sistema de confiança como um todo que a sustenta, resultando potencialmente também em conteúdo para a gestão da iniciativa. Assim, os resultados foram devolvidos para o grupo de agricultores feirantes e seus assessores, que puderam debater as questões e refletir sobre melhorias durante seus encontros periódicos.

Nesta tese, a importância da feira volta a ser mencionada, porém por outro viés. Considerando as expressões de resistência do passado e presente, a participação de longa data dos Xukuru em feiras livres, me fez destacar a sua importância para a resistência Xukuru no território de forma mais ampla. Durante a pesquisa, ao exercitar a metodologia proposta, percebi que as feiras, assim como outras estratégias, foram canais relevantes encontrados para a sobrevivência de agricultores e artesãos Xukuru, garantindo níveis de autonomia que remetem fortemente, à noção de pertencimento étnico e campesinidade, conforme se verá mais detalhadamente no corpo da tese.

Assim sendo, tanto esta tese como outros materiais produzidos durante o projeto de pesquisa, tiveram como expectativas precípuas cumprir duas funções: primeiramente, fornecer ao Coletivo Jupago Kreká material para estudo, formação e intercâmbio de experiências, por meio da reconstituição de fragmentos da geo-história do povo, da análise da trajetória de famílias, da demonstração de determinadas dinâmicas sociais, dentre outras ferramentas que possam fornecer subsídios para tomadas de decisões e formas de atuação. Em segundo lugar, e não menos importante, socializar com um público mais amplo a experiência de reorganização social do povo Xukuru do Ororubá, com especial enfoque nos temas com os quais o Coletivo Jupago Kreká interage. Como resultado da pesquisa, entendo que é possível traduzir este Coletivo como um mecanismo político especializado de interface com a agroecologia que tem conseguido influenciar positivamente a forma como a reorganização social Xukuru se processa neste contexto pós-demarcatório.

Portanto, o documento que o leitor tem agora em mãos é uma parte importante desse exercício de pesquisa-ação de longo prazo. Reflete o esforço em assentar sob uma coerente e adequada malha teórico-conceitual o “exercício social” que o povo Xukuru estava pondo em prática. De outro lado, para que esse referencial teórico não fosse absolutizado se optou, metodologicamente falando, pelas veredas da Teoria Fundamentada em Dados, que propõe uma construção de teorias explicativas a partir da emergência de dados, tendências e concepções extraídas do trabalho de campo.

A base teórica adotada, em coerência com as escolhas metodológicas realizadas, não oferece explicações definitivas, mas sim caminhos investigativos para serem trilhados. Por isto que o capítulo referente à mesma é denominado marco teóricos norteadores. Gostaria de destacar, em especial, a ideia

da reorganização social que oferece uma grande qualidade que é observar eixos centrais de um processo complexo que é a etnogênese. Um processo difícil de delimitar quando se inicia e quando termina. Talvez, esteja sempre em algum grau de processamento, mas que no entanto, há momentos intensos ou marcantes, que provocam rupturas, reconstruções e redefinições consideráveis, demarcando novas fases ou situações sociais. No decorrer da tese, se verá apenas uma parte destes fatores em transformação, porque tal reorganização perpassa por diferentes âmbitos da vida social de um grupo. De todo o modo, ela é o pano de fundo que ajuda a entender como se encaixam determinados fatos, características, análises e conclusões ao longo do texto.

Outro aspecto a ser mencionado ao leitor é quanto ao recorte temporal utilizado nesta tese. Dentre os eixos de uma reorganização social associada à etnogênese de um grupo indígena, dois daqueles que mais fortemente têm vez são a reinterpretação do passado e a reelaboração de uma cultura. Para os sujeitos que são parte deste processo, ou seja, os agricultores Xukuru por exemplo, trata de rever, agora sob outra égide de valores a sua experiência pessoal, assim como a de seus antepassados. Tanto é assim, que o termo *caboclo*, de palavra depreciativa, é retomada como uma referência positiva ao referir-se aos parentes mais antigos que seguiam a tradição ou que promoviam a luta pelo reconhecimento étnico, os “caboclos velhos”. Transpondo esse ponto de vista para o exercício profissional da pesquisa, se buscou revisitar a historiografia oficial, rever as análises de estudiosos sobre o passado e perceber os discursos nativos contemporâneos, estabelecendo novas possibilidades interpretativas.

Um (re)olhar o passado é um artifício central desta tese porque, embora os desafios vivenciados pelo povo Xukuru e trabalhados pelo Coletivo Jupago Kreká sejam do presente, próprios do momento contemporâneo em que vivem, e apesar de muitas das soluções passarem por inovações sociotécnicas e aprendizagens com outros atores e grupos contemporâneos, a maneira de se enxergar enquanto povos originários, torna praticamente obrigatório (e coerente ao modo de ver do público pesquisado) esse exercício de revisitar o passado, a “viagem da volta” como bem definiu o professor João Pacheco de Oliveira.

Portanto, há vários esforços realizados nesta tese que seguem esta linha, tais como os subcapítulos sobre: “síntese de uma longa história fundiária do povo Xukuru do Ororubá”; “agricultura sem a terra, a tradução de uma situação social”; “hipótese da formação, permanência e transformação de indígenas camponeses”. Tais subcapítulos não devem ser lidos como uma simples reescrita de eventos do passado, nem como descrição de fenômenos e datas que prefiguram um estudo de caso. Pelo contrário, essas releituras são resultados de pesquisa, devendo ser interpretadas como proposições analíticas sobre a trajetória histórica Xukuru. Algumas delas são realizadas pelos próprios Xukuru nos dias atuais, como o conceito de ilhas de resistência, por exemplo, proposto no contexto de formação do Coletivo Jupago, e

o *Limolaigo Toipe* no contexto maior do povo Xukuru. Outras, são um exercício exclusivo deste investigador.

Desse modo, e por último, sublinho ao leitor as diferenças entre os tipos de “códigos” (categorias, chaves de interpretação, conceitos) utilizados durante o projeto de pesquisa, e que se veem refletidos nesta tese. Embora isto seja melhor detalhado no capítulo das escolhas metodológicas, gostaria de comentar que foram utilizados três tipos de códigos. Os pré-determinados são assim classificados por terem sido pensados com antecedência à investigação de campo e se vinculam a um corpo teórico prévio. Os códigos “in vivo” são gerados diretamente dos dados brutos, correspondendo a incidentes locais, noções nativas ou conceitos associados à ideia que o grupo elabora sobre si. E os “constructos sociológicos” são códigos formulados a partir do exercício analítico do autor realizado com os dados próprios de pesquisa e as teorias. Levar em conta essa diferenciação é relevante porque, durante o texto se navega por esses diferentes códigos, e os mesmos devem ser compreendidos exclusivamente a partir da caracterização que é oferecida pelo texto da tese e pelas referências bibliográficas citadas. Dentre as muitas situações que essa diferenciação pode ser destacada, cito como exemplo, a diferença entre as características ou categorias que são próprias da produção da imagem do mundo social e por conseguinte da identidade social objetivada pelo povo indígena Xukuru como uma coletividade e as características ou categorias analíticas que podem nos ajudar a compreender ou analisar algum aspecto desta coletividade. Assim, por exemplo, deve ser visto a questão camponesa nesta tese. Ela não faz necessariamente parte de uma reivindicação sócio identitária do grupo, porém toda a discussão e acúmulo na academia sobre o tema, desde a década de 1960 até os dias de hoje, me pareceram bastante apropriados para analisar a situação de retorno ao território deste povo.

Desejo uma boa leitura.

CAPÍTULO 1 – INTRODUÇÃO

1.1 Motivação e expectativas centrais.

A presente tese, elaborada como parte dos requisitos obrigatórios para se obter o grau de doutor pela Universidad de Córdoba, tem por objetivo socializar resultados obtidos durante pesquisa iniciada em 2011, que estiveram vinculados às linhas “Un Enfoque para la Sustentabilidad Rural” e “Recursos Naturales y Sostenibilidad” do Programa Oficial de Pós-graduação Interuniversitário em Agroecologia.

A motivação para a realização desta pesquisa pode ser traduzida em duas vertentes, (i) a compreensão dos desafios típicos do que se pode denominar contexto pós-demarcatório das terras vivenciado pelo povo indígena Xukuru do Ororubá, isto é, a busca por tornar inteligíveis os dilemas e as ações colocadas em curso nessa “etapa histórica” - posterior ao reconhecimento fundiário. Interessava-me de modo especial os processos de redefinição e reorganização relacionados à gestão socioecológica do território, à transição agroecológica e à segurança alimentar e nutricional. (ii) E também como as ações de assistência técnica e extensão rural – ATER poderiam verdadeiramente servir ao propósito de contribuir para um projeto de vida coletivo, que é debatido anualmente nas assembleias e outros grandes eventos daquele povo, quando preceitos religiosos e valores associados aos conceitos de sustentabilidade, autonomia, dentre outros, são pautados como horizonte para a construção de uma nova realidade.

Essa investigação tem a expectativa de, partindo do caso Xukuru do Ororubá, ofertar uma referência para outros estudos e ações de extensão junto a povos indígenas e comunidades tradicionais que lograram alguma espécie de garantia territorial avalizada pelo Estado Nacional. Em outras palavras, significa contribuir para um campo de estudos e intervenção mais amplo e em construção, que versa sobre as problemáticas e a construção de alternativas para os contextos comunitários posteriores à regularização fundiária.

Parto do pressuposto que por meio da descrição e análise dos fenômenos observados localmente e da reconstituição geo-histórica de algumas situações sociais, é possível gerar úteis informações sobre os processos socioambientais que se dão quando determinado grupo humano tem, garantido por um conjunto de leis maiores, o usufruto de um determinado espaço geográfico.

No Brasil, este campo tem ganhado força principalmente a partir dos anos 2000, e tem sido “sintetizado” por movimentos indígenas, organizações indigenistas e órgãos de governo como o desafio da gestão territorial e ambiental. Do meu ponto de vista, este é um campo de suma importância, que pode comportar diferentes tipos de atividades endógenas, ações em parceria e políticas públicas que venham contribuir para a qualidade de vida dessas populações, e como consequência para a saúde de todo o

planeta. No entanto, como passo primordial, deve-se conhecer essas realidades, socializar as experiências em curso e propor chaves de interpretação analítica; essa é minha principal expectativa em relação a esse projeto de pesquisa.

1.1.1 Trabalho de conclusão de mestrado: uma primeira abordagem.

Para abordar essa pauta, se delineou como objetivo geral de pesquisa a busca por elementos – práticas, noções e transformações – do contexto ecológico e sociocultural local que permitissem conhecer e refletir sobre sustentabilidade e autonomia neste grupo étnico.

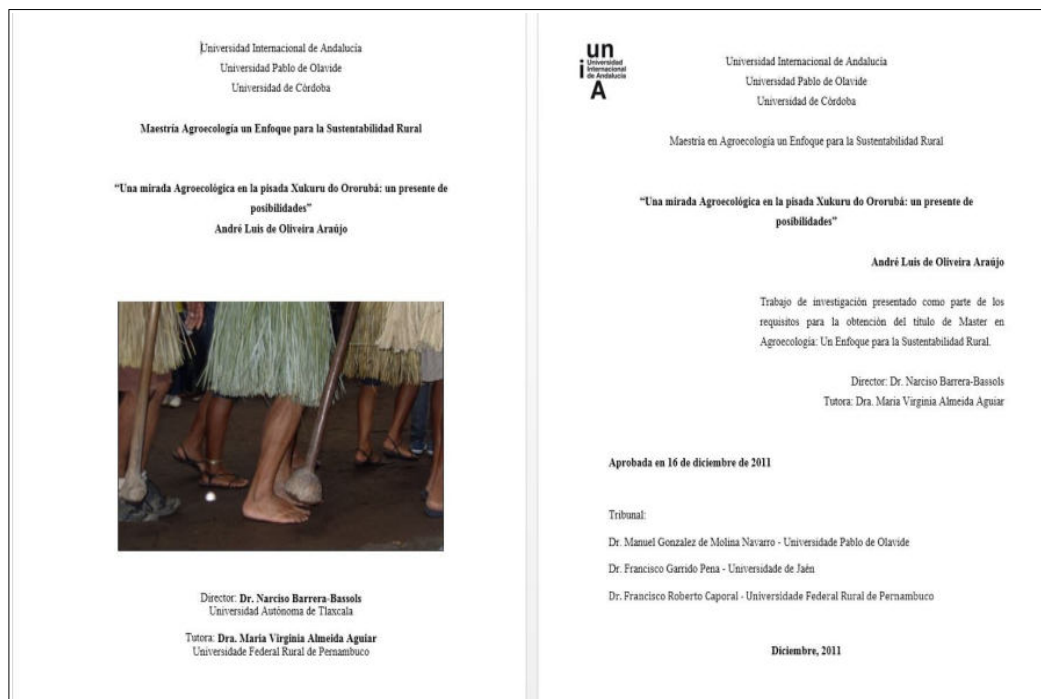
Neste sentido, o “trabajo fin de máster” – TFM (trabalho de conclusão de mestrado) se configurou como uma primeira abordagem para a pauta. Nele se pleiteavam algumas questões que brevemente comentarei a partir das diferentes mensagens contidas no título do trabalho: “*Um olhar agroecológico na pisada Xukuru do Ororubá: Um presente de possibilidades*” (ARAÚJO, 2013). A proposição de tal enunciado, recheado de polissemias, tinha a pretensão de enunciar a diversidade de leituras possíveis para se interpretar a realidade escolhida.

A frase “um olhar agroecológico na pisada Xukuru”, componente da primeira parte do título do trabalho de conclusão de mestrado, pode ser interpretada a priori como uma análise (*ad hoc*) de enfoque agroecológico a ser realizada sobre o modo de produzir o espaço e a vida do povo Xukuru; porém também pode ser interpretada sobre como o povo Xukuru, com suas experiências e entendimentos, contribuem para a Agroecologia, ou seja, o olhar agroecológico “à maneira” ou “ao modo” Xukuru.

Ambas interpretações são possíveis, porque na condição de pesquisador observo os processos Xukuru a partir de conceitos, paradigmas e questionamentos oriundos da multidisciplinar agroecologia, mas também, setores do povo Xukuru têm colocado em curso práticas e conceitos que são coerentes com a agroecologia enquanto modo de vida, prática e ação. Assim, embora a agroecologia até aquele momento não fosse uma palavra da qual se utilizassem para objetivar sua identidade, entendi que sim, era possível extrair dessas experiências uma forma de agroecologia enquanto prática social.

O termo “pisada”, ainda na mesma frase, remete ao movimento dos pés que são levados ao chão pelos participantes durante os rituais, marcando um passo sonoro característico. Esse ato, junto aos instrumentos de ritual: Jupago e Membi, são as marcas sonoras mais antigas atualmente presentes nos rituais do povo Xukuru do Ororubá.

Fig. I.1.1: Capa do trabalho de conclusão do mestrado.



Disponível para consulta pública a partir de 2013 no Repositório Institucional de UNIA. Link para acesso direto ao texto: <http://dspace.unia.es/handle/10334/2541>

Ao mesmo tempo, o termo “pisada” faz alusão ao caminhar metafórico desse grupo, o que significa uma trajetória vivida, o presente vivenciado e o futuro a se planejar. Nesta acepção, o termo também me pareceu bem apropriado por tratar-se de um grupo que desde meados da década de 1980 tem se proposto a ressignificar o seu passado, a intervir nas práticas do presente e a discutir nos últimos anos seu “projeto de futuro”. Neste sentido, a “pisada” Xukuru do Ororubá deve ser entendida como um elemento estruturante para as análises, porque essa tal “caminhada” (para utilizar outro termo, inclusive mais comum aos movimentos indígenas no Brasil) é uma trilha repleta de vestígios e sinais por onde o pesquisador pode compreender a construção de uma unidade social, a revitalização de uma memória biocultural e a reestruturação de um sistema socioecológico.

A “pisada” Xukuru traduz metaforicamente o esforço desse coletivo em estruturar um caminho para resolver conflitos, afirmar identidade, buscar direitos e planejar seu futuro. Tentando sistematizar o ponto de vista dos sujeitos, ou seja, assim como a entendem, posso afirmar que essa “caminhada” coletiva envolve muitas lutas e sacrifícios, é constituída de muitos percalços, está povoada de desígnios e forças espirituais e requer muito compromisso para com a “organização social” do povo.

O termo “pisada” quando associado ao sinônimo “pegada” trazia outra alusão, estava relacionada aos reflexos do comportamento humano no meio ambiente, ou seja, os custos ou consequências ambientais das práticas e modos de vida de cada indivíduo ou grupo humano. Neste sentido, a pisada Xukuru, dependendo das escolhas realizadas pelo grupo ou segmentos dele, constituirá

diferentes organizações no espaço vivenciado, provocando diferentes paisagens, padrões de vida, uso dos recursos naturais, consequências ambientais, etc. A primeira parte do título, portanto, embora com diferentes possibilidades de leitura, telegrafava ou antecipava ao leitor as delimitações do estudo que seria apresentado.

A segunda parte do título: “um presente de possibilidades” continuou desempenhando esse papel, trazendo o recorte temporal para o enunciado, que por sua vez, trazia uma expressão síntese dos resultados. A palavra presente, neste caso, além da conotação da contemporaneidade, revelava subliminarmente ao leitor uma avaliação otimista sobre a conjuntura estudada, que se justificaria pela visibilização de práticas interessantes do ponto de vista agroecológico e a interpretação de que as diferentes trajetórias familiares traziam também potencialidades para a reorganização de um sistema socioecológico.

1.1.2 A abordagem desta tese doutoral.

Nesta tese, retomarei essas motivações e objetivos gerais, porém propondo uma outra abordagem. Ao longo do tempo ficou claro para mim que, as transformações que aconteceram em velocidade bastante rápida no seio do povo Xukuru após a reocupação da Serra do Urubá deveriam ser compreendidas como parte de um processo maior, no qual se vinculam diferentes tipos de elaboração cultural.

Os meios para se compreender este processo maior são oferecidos pelo antropólogo brasileiro Pacheco de Oliveira, que propõe um esquema analítico para se estudar esse tipo de reorganização social, contemplando quatro elementos básicos para reconhecer e analisar. São eles:

(I) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; (II) a constituição de mecanismos políticos especializados; (III) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e (IV) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004:22).

Estes quatro eixos permitem, como fundamentação conceitual, compreender como os grupos humanos em contextos similares elaboram as condições materiais e simbólicas de reorganização social para reestabelecer, no sentido dado por Guilherme Bonfil (1991), uma “cultura autônoma” ou “cultura apropriada” por meio de processos de resistência, inovação, revitalização ou apropriação.

O processo de reterritorialização Xukuru, portanto se baseia nesses elementos de reorganização social que podem ser também compreendidos, dialogando com Alberto Bartolomé (2006), como um fenômeno de etnogênese. Esta se inicia a partir de um movimento endógeno, de autorreconhecimento, organização das famílias e de mobilização política para a garantia de direitos. O contexto pós-demarcatório, portanto não surge de uma boa vontade estatal, e sim da mobilização de indígenas

interessados, apoiadores não-indígenas e um conjunto mínimo de leis favoráveis que preveja a possibilidade de recuperação de uma parte do seu antigo território imemorial.

As lutas sociais que costumam provocar os atos legais para a demarcação de territórios indígenas no Brasil não produzem efeitos exclusivamente fundiários, mas também estão associadas a outros fatores dessa reorganização social, em especial quando se está falando de casos relativos à área etnográfica conhecida como indígenas no Nordeste do Brasil.

Os desafios, contudo não se encerram com a “conquista da terra”, os atos administrativos que reconhecem ou decretam uma área para usufruto exclusivo de indígenas não garantem, por si só, que as práticas das famílias que reocuparão o local serão, a rigor, sustentáveis. E isto se justifica, dentre vários motivos, devido ao estado deteriorado em que muitas vezes estas terras são devolvidas para o usufruto indígena, e também devido às brutas rupturas e muitas descontinuidades que, em especial os povos indígenas no nordeste brasileiro, tiveram em seus sistemas socioecológicos – na acepção dada por Toledo e Barrera-Bassols (2008). Daí a importância de levar em consideração as ações de assistência técnica e extensão rural (ATER) e a transição agroecológica em consonância com cada trajetória e contexto etnográfico.

A seguir, serão apresentados como justificativa e introdução desta tese, breves tópicos sobre a importância dos estudos de contexto pós-demarcatório.

1.2 Justificativa: estudos motivados por preocupações do contexto pós-demarcatório.

Na atualidade há um consenso (pelo menos em termos formais) em torno da necessidade de se garantir áreas protegidas para as populações originárias ou autóctones em cada estado nacional para que possam desenvolver seus gêneros de vida¹. Há alguns importantes instrumentos internacionais que atualmente avalizam esta e outras garantias a estas populações. A Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, ratificada pelo Brasil em 2002, dispõe, por exemplo, que:

(...) deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar

1. Expressão utilizada em diálogo com o conceito clássico da Escola Francesa de Geografia proposto por Paul Vidal de Blache (1896;1954), no qual propõe que o homem cria para si gêneros de vida através de sua capacidade de adaptação e intervenção à natureza. Com a ajuda de materiais e elementos tomados da natureza ambiente, o ser humano constitui um conjunto de procedimentos e invenções que se transformam em algo metódico, sendo transmitido hereditariamente, que asseguram sua existência e que consolida um meio para seu uso. Por afirmar que as relações homem-natureza são historicamente contingentes, e não determinadas de forma causal, e por sustentar que a natureza oferece aos grupos humanos apenas um conjunto de possibilidades de transformação das paisagens, La Blache é considerado o fundador da escola possibilista de geografia.

espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural (Art. 7º, § I).

Já a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, dispõe, por exemplo, que:

“(…) os povos indígenas têm o direito à conservação e à proteção do meio ambiente e da capacidade produtiva de suas terras ou territórios e recursos. Os Estados deverão estabelecer e executar programas de assistência aos povos indígenas para assegurar essa conservação e proteção, sem qualquer discriminação” (Artigo 29)

Historicamente, contudo, em cada país, houve diferentes formas de se avaliar ou implementar tal questão. O Brasil tem uma trajetória própria que nos ajuda a compreender em que termos, ou sobre que influências históricas, esse contexto legal mais atual se debruça.

Quando o Brasil se torna independente², fica latente a necessidade de se construir um ideário de nação. As retóricas e políticas desenvolvidas sobre a população do recente país ganham importância no intuito de construir uma “nação brasileira”. Uma das formas empregadas para se promover a ideia de aumentar as “forças” do país era a formação ou acréscimo de sua população através da “civilização” e catequização dos povos indígenas, os quais ainda viviam em “hordas errantes” nas “matas do solo” do Brasil. Esforços que, inclusive já vinham sendo praticados, desde os primeiros estágios do período colonial, pelas missões jesuíticas. Para assumir esta tarefa o Estado precisa abandonar, em parte as políticas de combate aberto e direto aos povos indígenas, passando a adotar uma série de práticas voltadas para provisão de ajuda e tratamento humanitário com o objetivo de “integrar o indígena”. O incentivo à adoção de métodos brancos de lavoura, o assentamento dos indígenas próximo a comunidades brancas, o casamento com brancos e a educação dos filhos em separado da família eram algumas das estratégias utilizadas com a intenção de transformar, ou mesmo erradicar aspectos da cultura original e promover hábitos sedentários de trabalho.

Com o advento da República³, a criação das reservas e terras indígenas surge como instrumento político para responder aos interesses de expansão do Estado. Vê-se, portanto, que se trata de algo mais complexo a se considerar do que a simples delimitação de um espaço físico para os povos nativos. Na interpretação de intelectuais como Roberto Cardoso de Oliveira, Antônio Carlos de Souza Lima, João Pacheco de Oliveira Filho, dentre outros, a ação indigenista oficial no Brasil serviu como uma espécie de mecanismo de reordenamento fundiário na medida em que, restringida a área de posse indígena, liberava-se hectares para o mercado de terras e para utilização em projetos de colonização. Como numerosos

2. Oficialmente, a data comemorada para independência do Brasil é a de 7 de setembro de 1822, quando teria ocorrido o conhecido “Grito do Ipiranga”, às margens do riacho Ipiranga (atual cidade de São Paulo). Marcando o início do Império do Brasil, independente do então Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves.

3. A data oficial de proclamação da República do Brasil é o dia 15 de novembro de 1889. Foi quando se instaurou a forma republicana federativa presidencialista de governo no país, derrubando a monarquia constitucional parlamentarista do Império do Brasil, pondo fim à soberania do imperador D. Pedro II.

casos de conflitos interétnicos daquele período derivavam de questões relacionadas ao domínio sobre as terras, a medida administrativa de “reservar áreas” era tida também como uma medida efetiva para reduzir a violência no campo. A ação indigenista oficial construída tinha como objetivo primordial a tarefa de transformar os povos autóctones em cidadãos brasileiros, e o primeiro órgão criado exclusivamente para essa missão foi o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, por volta de 1910, atendendo ao programa de interiorização e colonização da época. Em ritmos mais ou menos acelerados se promovia a homogeneização sociocultural brasileira, acompanhada por duas orientações centrais: a perspectiva de uma suposta evolução rumo à civilização e a manutenção da integridade territorial do estado-nação brasileiro⁴.

Com o passar das décadas, o objetivo colimado de transformação do índio em trabalhador nacional, assimilado ao nosso meio, vai se passando paulatinamente a outros entendimentos. Com a missão de garantir o resguardo físico dos indígenas até sua assimilação, se promove uma relação de tutela entre eles e o Estado Brasileiro, o que embora tenha lhes garantido um mínimo de acolhimento, tolheu o reconhecimento dos mesmos como cidadãos plenos de direitos. Um instrumento legal emblemático deste momento é o estatuto dos povos indígenas, Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que até hoje não foi substituído por legislação específica mais atual⁵. Neste contexto, as terras indígenas seriam um local seguro para que os indígenas fossem progressivamente integrados à sociedade brasileira.

Em suma, a oficialização de terras indígenas surgiu no Brasil ao mesmo tempo como solução para as necessidades de expansão do Estado⁶ e como mecanismo mínimo de resposta à proteção aos povos indígenas.

Posteriormente esse pensamento também passou a ser considerado ultrapassado, e se avança para o entendimento do respeito aos seus costumes, línguas, crenças e organização social. Tendo sido reconhecido então pela Constituição Federal de 1988, o fim da tutela⁷ e os direitos originários sobre as

4. Para aprofundamento neste debate ver: RIBEIRO, Darcy. A Política Indigenista Brasileira. Serviço de Informação Agrícola/Ministério da Agricultura, Rio de Janeiro, 1962; OLIVEIRA, Roberto Cardoso de Oliveira. El desarrollo de los grupos selvícolas del Brasil. Anuario Indigenista, vol 28, p. 181-189, diciembre, 1968; LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre Indigenismo, Autoritarismo e Nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal no Brasil. In: João Pacheco de Oliveira Filho, org., Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro/São Paulo, Ed. UFRJ/Marco Zero, 1987 p. 149-204.

5. Entre os operadores e jurídicis que trabalham sobre os direitos dos povos indígenas ante a legislação atual brasileira há uma tese comum, e até uma determinada jurisprudência que entende que a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, continua em vigor, em tudo que não contradiz a Constituição Federal de 1988 e demais leis maiores e mais atuais. No congresso brasileiro há várias propostas de se atualizar o Estatuto do Índio, inclusive algumas que contaram com participação de representantes indígenas em sua elaboração, porém, estão engavetadas devido ao aumento da representação de congressistas contrários aos direitos indígenas.

6. A ação de “liberar terras” conduzida pelos órgãos estatais, que pode ser resumida pelos atos de retirar os povos nativos habitantes e realocá-los em áreas específicas, foi utilizada para viabilizar as várias frentes de integração nacional e realizada em conjunto com a construção de estradas, telecomunicações, colonização agrícola e grandes projetos agropecuários e de exploração mineral, com prejuízos incomensuráveis às populações indígenas.

7. O artigo 231 da Constituição Federal de 1988 portanto, reconheceu que os indígenas brasileiros estavam no mesmo patamar que qualquer outro cidadão brasileiro. E o artigo 232 indicava que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do

terras que tradicionalmente ocupam, competindo ao governo Federal o dever de demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

1.2.1 As terras indígenas no Brasil.

A noção de terra indígena no Brasil corresponde a uma categoria jurídica. Segundo a Lei N. 6001 de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio, reputam-se terras indígenas (i) as terras ocupadas ou habitadas pelos “silvícolas”, relacionada à noção de posse imemorial (independe de ato demarcatório), sendo reconhecidos seus direitos à posse permanente, uso e percepção das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes, bem como ao produto da exploração econômica de tais riquezas naturais e utilidades. (ii) As áreas reservadas (estabelecidas pela União) que são áreas destinadas a servidor de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência, podendo ser “reserva indígena”, “parque indígena” e “colônia agrícola indígena”. E as (iii) as terras de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas que são de propriedade plena do índio ou da comunidade indígena, conforme o caso, tendo sido as terras havidas por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.

As terras indígenas, à exceção dos raros casos abarcados pela terceira opção (terras de propriedade plena), são de propriedade do Estado Brasileiro. Assim, as comunidades indígenas não detêm a propriedade, mas sim o direito à posse permanente e o usufruto exclusivo.

Conforme já mencionado, a Constituição Federal de 1988, reforçou os direitos indígenas:

“São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. (Art. 231 da Constituição Federal de 1988).

Nela, está disposto que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios são aquelas habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, e as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. Também enfatizou questões presentes em legislação anterior prevendo que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. E finalmente estabelecendo que elas são inalienáveis, indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis (incisos 1, 2 e 4 do artigo 231 da CF de 1988).

Em palavras simplificadas, a terra indígena (TI) é uma referência espacial administrativa cujos limites devem ser demarcados e que reflete um lugar utilizado tradicionalmente pelos indígenas ou

processo”.

reservado pelo Estado para garantir residência, trabalho e demais atividades necessárias para a sobrevivência física e reprodução sociocultural de um ou mais grupos indígenas.

Segundo dados organizados pelo Instituto Socioambiental – ISA no ano de 2006⁸, haviam 413 TIs nos últimos estágios da regularização fundiária, isto é, reservadas, homologadas e registradas nos órgãos de controle e registro de patrimônio e imóveis⁹, e outras 167 áreas indígenas que se encontravam em alguma das outras etapas do processo (em identificação, identificada ou declarada). Já no ano de 2017¹⁰, conforme ilustra a figura abaixo, o panorama atualizado do ISA para as terras indígenas no Brasil contabilizava 480 TIs nos últimos estágios da regularização e outras 224 áreas em alguma das outras etapas do processo. Nesta mesma publicação, os editores contabilizavam 107 terras indígenas que ainda não haviam sido objeto de estudos de identificação e delimitação (o primeiro estágio do processo¹¹) publicados pelo órgão estatal responsável.

Fig. I.1.2: Panorama das terras indígenas no Brasil.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL				
Classificadas segundo situação jurídico-administrativa em jan/ 2017				
situação jurídico-administrativa⁸	quantidade de Terras	% do total no Brasil	extensão (ha)	% do total no Brasil
 Em identificação	107		3.104 ²	
 Com restrição de uso a não índios	6		1.080.740	
total	113	16,05	1.083.844	0,92
 Identificada	39	5,54	5.468.243	4,66
 Declarada	72	10,23	3.927.234	3,35
 Reservada	31		118.686	
 Homologada	13		2.472.585	
 Registrada no CRI e/ou SPU	436		104.240.037	
total	480	68,18	106.831.308	91,07
Total no Brasil	704	100,00	117.310.629	100,00

Fonte: Quadro extraído da publicação “Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016”. Organizado por Beto Ricardo e Fany Ricardo, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.

Considerando os números de março de 2017 da publicação mencionada do ISA, a extensão total das terras indígenas no Brasil com algum grau de reconhecimento oficial representa apenas 13,8% do território nacional brasileiro. Segundo a mesma fonte, estima-se que ainda exista no Brasil uma diversidade de 253 etnias indígenas.

A trajetória histórica dessas TIs é bastante diversa, variando de acordo com o período em que a regularização ocorreu, mobilizando em cada caso, diferentes interesses políticos, contextos regionais,

8. “Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005”. Organizado por Beto Ricardo e Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

9. Secretaria de Patrimônio da União – SPU e/ou Cartório de Registro de Imóveis – CRI.

10. “Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016”. Organizado por Beto Ricardo e Fany Ricardo, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.

11. Para conhecer as etapas e encadeamento do procedimento oficial de regularização de terras indígenas o leitor que desejar pode acessar o anexo I desta tese.

agentes envolvidos, noções indigenistas e normativas jurídicas. Em decorrência disto, também é possível expressar sentidos sociológicos para as terras indígenas, segundo o professor Sidnei Peres:

Uma terra indígena é um artefato político, fruto de um processo dinâmico de lutas e negociações – e até concorrentes – em diferentes escalas de relações sociais, cujo principal interlocutor é o Estado (PERES, 2005:294).

Como consequência, se observam diferenças consideráveis entre a dimensão (tamanho) e o grau de conservação (dos recursos naturais) das terras indígenas. As oficializadas até a década de 1950, lastreadas fortemente na ideia de transformar os indígenas em pequenos produtores agrícolas, tinham extensão bastante reduzida. Não eram consideradas as áreas de utilização sazonal ou ritual, a lógica era mais parecida a um loteamento de terras para famílias indígenas.

A criação do Parque Indígena do Xingu (1961) foi um importante marco de mudança quanto a extensão de terra a ser demarcada. Na visão de Antônio Carlos de Souza Lima (2005), nesta ocasião, foi a primeira vez no Brasil em que um território indígena foi considerado de forma particular numa proposta de criação de uma reserva indígena. Isto é, como um espaço de ocupação e economia distintos da sociedade brasileira, no qual o operador central a ser considerado foi o mote da preservação cultural dos povos indígenas.

Chama atenção também a diferença de tamanho das terras indígenas nas regiões do sul, sudeste e nordeste (bem menores) em comparação com as situadas no centro-oeste e norte do Brasil. Segundo os cálculos do ISA (2017), cerca de 98,42% das terras indígenas, comparadas em extensão, estão na Amazônia.

De uma forma geral, é possível afirmar que as demarcações correspondem apenas a uma parcela do território que foi historicamente utilizado pelas etnias, tratando-se em alguns casos, de lugar totalmente novo, quando houve realocação ou migração de populações. Para as comunidades indígenas com área demarcada fica o desafio de enfrentar os problemas originados de uma espécie de “confinamento”, devido à redução de território, o advento do sedentarismo e a escassez de recursos naturais que são agravados quando a população indígena residente retoma seus índices normais de crescimento demográfico.

1.2.2 Entendendo o “pós-demarcatório”.

Em relação ao termo “contexto pós-demarcatório”, aqui utilizado para traduzir uma situação específica, é importante mencionar que ele não está necessariamente atrelado a alguma etapa específica do procedimento oficial de regularização fundiária, o qual pode se arrastar por décadas. Evidentemente, que há correlações, no sentido de que, quanto mais adiantado o processo, teoricamente, haveria maiores garantias para o usufruto indígena. Entretanto, no sentido que desejo expressar, para se classificar uma

determinada conjuntura local como típica do contexto pós-demarcatório importa mais as circunstâncias que efetivamente fazem com que os indígenas tenham de fato garantidos a posse e uso do território previsto e, necessariamente, o gozo de uma razoável segurança em relação à circunvizinhança, ou seja, uma relativa proteção ou situação harmoniosa frente às reações de não-índios contrariados ou litigiosos. E isto pode ser atingido ou não, dependendo do caso, em diferentes estágios do atual processo de regularização.

A expressão demarcação, portanto será utilizada na acepção primária da palavra, que remete à ação ou efeito de demarcar, determinando os limites de um terreno ou uma área através de marcos físicos e/ou jurídicos. No linguajar popular dos indígenas brasileiros a palavra é utilizada como síntese do processo de regularização fundiária das terras indígenas. Diferentes legislações no Brasil utilizaram a palavra, em especial o Estatuto do Índio de 1973 e o já citado artigo 231 da Constituição Federal, para determinar a obrigação do estado em realizar a delimitação e proteção das áreas indígenas.

Art. 19. As terras indígenas, por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o processo estabelecido em decreto do Poder Executivo (Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973).

Em ambos os instrumentos legais citados (um de 1973 e outro de 1988) havia a determinação de que o Estado deveria, no prazo de cinco anos, realizar a demarcação de todas as terras indígenas, ainda não demarcadas. Estes prazos não foram cumpridos e nenhuma autoridade ou instância administrativa sofreu qualquer sanção por violação à legislação. Como nos alerta Pacheco de Oliveira (2006), esta tarefa não deveria ser equiparada à demarcação de simples fronteiras físicas, e sim interpretada como uma ação que atendesse a possibilidade de reconhecer direitos anteriormente negados a uma população que participou de forma subalterna do processo de formação da nacionalidade. No aspecto administrativo, a demarcação das terras indígenas deveria aproximar-se das noções e valores que estão abrangidos pelo que se concebe como “políticas de ações afirmativas”, compreendendo um processo político que não pode ser restringido de maneira antecipada e nem dimensionado a priori.

Embora haja diferenças significativas que variam caso a caso, é possível aferir que para todas as situações, a demarcação de uma terra indígena traz profundas mudanças para a vida de seus habitantes¹². O pós-demarcatório é o marco de um novo tempo para o grupo étnico reivindicante, pois resulta de uma luta pela terra, em parte, vitoriosa. Por conseguinte, no seio dessa sociedade, as maiores preocupações e mobilizações vão transladando-se de foco. De temáticas e atenção prioritária em fatores fundiários,

12. Para contrapor este ponto de vista, alguém poderia dizer que para os índios isolados, assim denominados por voluntariamente se opor ao contato amistoso com outros povos, em especial os não-índios, a demarcação de uma TI não implicaria grandes mudanças, já que eles nem tomam conhecimento do procedimento administrativo de que se trata. Nada mais tolo, como resposta, traríamos a série histórica de fotos (que rodaram todo o mundo) feitas periodicamente do sobrevoo na região da fronteira com o Peru, que mostram o aumento considerável das unidades agrícolas de cada grupo monitorado, demonstrando que após a interdição ou demarcação da área, os mesmos se sentem mais seguros para investirem na agricultura. Coisa que uma vida em eterna fuga não permitiria.

reconhecimento oficial e muito atreladas à tensão com agentes ou setores não-indígenas, vão passando pouco a pouco a outras temáticas relevantes, referentes à administração do território e do grupo e também volta-se mais fortemente para o acesso às políticas públicas, seja aquelas de caráter universal, seja aquelas destinadas especificamente aos povos indígenas.

É necessário chamar atenção para o fato de que no Brasil, o processo de regularização fundiária das terras indígenas com fins à preservação cultural, além de um advento historicamente tardio, tem sido um processo administrativo muito demorado. Isto resulta que, até a garantia territorial ser oficialmente estabelecida, grande parte das etnias estava sob sérias ameaças de sobrevivência física e cultural. Outro ponto preocupante é que há casos nos quais, quando se alcançam as garantias jurídicas e efetivas, as condições agrárias e ecológicas do local já estão bastante alteradas. E, portanto, modelos e regras ancestrais do grupo, que conformavam seus sistemas socioecológicos, podem não mais se encaixar adequadamente às características ecológicas vigentes naquele espaço físico reservado. A intensidade e os tipos de interação com a sociedade hegemônica também estabelecem necessidades específicas. Em outros casos, a própria organização e estrutura social do grupo que estabelecia a forma de gerir e situar-se no território também podem ter sido drasticamente afetadas.

Então, pode ser tentador seguir uma linha de raciocínio do ponto de vista das perdas, ou seja, pesquisar como essas sociedades eram ou deixaram de ser. Retomando, como Pacheco de Oliveira (2004) denomina, uma “etnologia das perdas” na perspectiva da busca por vestígios, uma espécie de ciência errática ou de registro salvaguardista de determinado grupo ou organização social antes de sua “extinção”, “integração” ou “aculturação”. No entanto, e justo ao contrário, a experiência Xukuru do Ororubá, assim como a de outros povos indígenas do Nordeste, se mostra extremamente rica para uma análise científica que privilegie a inovação e a produção de cultura e, sobretudo, como um determinado grupo efetivamente (não sem contradições) estabelece e administra o “novo”.

Portanto, para se avançar em aspectos para além da questão fundiária, passa a ser bastante útil, estudos que levem em consideração a qualidade dinâmica das culturas indígenas e também o papel dos grupos étnicos como definidores e redefinidores de diferentes tipos de fronteiras. Neste sentido, temas ou conceitos como: controle social, tomada de decisões, apropriação e elaboração cultural, inovações políticas, criações institucionais e organizativas ganham fundamental importância. E tratando-se dos desafios relacionados à gestão dos recursos naturais, a questão da agrobiodiversidade, autonomia, recampesinização, transmissão do conhecimento e formas de ação social coletiva também ganham destaque.

Como síntese é possível afirmar que, o contexto posterior à demarcação é um conjunto de circunstâncias (legais e práticas) que permitem aos povos indígenas estabelecer reconstruções e

redefinições (em novos conflitos) de normas culturais ou de projetos ideológicos de gestão da vida comunitária e do território para se adequarem às novas condições contemporâneas.

1.2.3 Aportes para ações estatais e dos povos indígenas.

Pelo exposto em relação à historicidade da categoria terra indígena, entendo que para se realizar a denominada “justiça histórica” junto aos povos indígenas, os estados-nações não deveriam se resumir exclusivamente ao ato de reservar determinadas áreas. Isto porque, após a garantia fundiária, ainda são necessárias medidas de apoio, proteção e promoção à reestruturação e reorganização dessas comunidades. Medidas que deveriam ser coerentes com os desafios próprios do momento posterior à demarcação, que dito de outra maneira, trata-se do desafio de traduzir socioespacialmente uma cultura e uma forma de ver o mundo.

As diretrizes para essas ações não são desconhecidas, muito pelo contrário, são de amplo conhecimento, e de certo modo, consensual em âmbito internacional. Inclusive, o Brasil é signatário da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos Indígenas, que dentre os seus 46 artigos, no ano de 2007, previa (ver quadro abaixo) vários dispositivos com vistas a assegurar a autonomia cultural e política dos povos indígenas, bem como a sua participação na sociedade nacional em igualdade aos demais cidadãos, além do direito aos próprios meios de subsistência e desenvolvimento.

Quadro I.1.1. Alguns artigos da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

- Os Estados proporcionarão reparação por meio de mecanismos eficazes, que poderão incluir a restituição, estabelecidos conjuntamente com os povos indígenas, em relação aos bens culturais, intelectuais, religiosos e espirituais de que tenham sido privados sem o seu consentimento livre, prévio e informado, ou em violação às suas leis, tradições e costumes. (Art. 11, parágrafo 2).
- Os povos indígenas têm o direito de manter e desenvolver seus sistemas ou instituições políticas, econômicas e sociais, de que lhes seja assegurado o desfrute de seus próprios meios de subsistência e desenvolvimento e de dedicar-se livremente a todas as suas atividades econômicas, tradicionais e de outro tipo. (Art. 20, parag. 1).
- Os povos indígenas privados de seus meios de subsistência e desenvolvimento têm direito a uma reparação justa e equitativa. (Art. 20, parag. 2).
- Os povos indígenas têm o direito de determinar e elaborar prioridades e estratégias para o exercício do seu direito ao desenvolvimento. Em especial, os povos indígenas têm o direito de participar ativamente da elaboração e da determinação dos programas de saúde, habitação e demais programas econômicos e sociais que lhes afetem e, na medida do possível, de administrar esses programas por meio de suas próprias instituições. (Art. 23).
- Os povos indígenas têm direito à conservação e à proteção do meio ambiente e da capacidade produtiva de suas terras ou territórios e recursos. Os Estados deverão estabelecer e executar programas de assistência aos povos indígenas para assegurar essa conservação e proteção, sem qualquer discriminação. (Art. 29, parag. 1).
- Os povos indígenas têm o direito de determinar e de elaborar as prioridades e estratégias para o desenvolvimento ou a utilização de suas terras ou territórios e outros recursos. (Art.32, parag. 1).

Fonte: Artigos selecionados da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007.

Conforme o disposto na referida Declaração, os direitos indígenas reconhecidos constituem as normas mínimas para a sobrevivência, a dignidade e o bem-estar dos povos indígenas do mundo.

Contudo, a evolução na proteção e promoção dos direitos indígenas no Brasil cuja promulgação da Constituição Federal de 1988, junto a outros dispositivos internacionais veio oficializar, ainda não trouxe na prática avanços muito significativos no que se refere ao contexto da pós-demarcação. Ainda que, se tenha avançado muito em termos formais nos programas de educação e saúde, diferenciadas e específicas, o campo da gestão territorial e ambiental de terras indígenas só teve uma política nacional a partir de 2012, e os seus resultados ainda são pouco expressivos.

Certamente, investir em estudos sobre o contexto pós-demarcatório é um fator que pode contribuir com aportes em diferentes dimensões, gerando materialidade às diretrizes dos instrumentos legais mencionados. Ao se conhecer a realidade das comunidades é possível estabelecer políticas e ações públicas mais eficazes e adequadas. Neste sentido, estes estudos têm potencial para qualificar as denominadas ações de desenvolvimento local ou etnodesenvolvimento, servindo até mesmo para questionar os paradigmas de desenvolvimento e valores culturais por detrás das ações humanitárias de

apoio ao índio, e das políticas públicas de cunho indigenista ou demais programas que afetem os povos indígenas.

Podem ainda, subsidiar a criação de novos instrumentos de ação pública ou interpretações jurídicas que facilitem, ao contrário de deslegitimar ou criminalizar a ação das instituições indígenas, no que se refere à administração do território e do grupo étnico. Dar visibilidade a instâncias sociopolíticas nativas, seja as consolidadas pela ancestralidade ou as em construção, me parece um esforço extremamente relevante para este propósito de criar um corpo de experiências sociais disponíveis, como bem defende Boaventura de Sousa Santos (2002), que permitam pensar o futuro possível. E no presente caso, para a administração pública estatal, significaria permitir avanços em como se vê e se apoia concretamente a autonomia e a reorganização social dos povos indígenas. O estudo destes contextos também permite aportes contributivos para que se estabeleçam medidas que promovam as atividades econômicas sustentáveis no interior das terras indígenas, bem como o acesso a mercados qualificados, permitindo aos povos indígenas atenderem as suas necessidades contemporâneas, adquiridas durante décadas de interação com a sociedade envolvente.

Pensando do ponto de vista das ações dos povos indígenas, os estudos aplicados ao contexto posterior à demarcação fundiária, permitem estabelecer informações, análises, parcerias e intercâmbios que os ajudem a encontrar novos caminhos para os ajustes necessários frente ao contraste entre os seus modos tradicionais de vida e a realidade agrária e ecológica vivenciada atualmente nas áreas demarcadas. No caso daqueles povos afetados dramaticamente pela erosão de seus conhecimentos bioculturais, os estudos podem ajudar a estabelecer novos padrões e lógicas sustentáveis tendo em vista as condições objetivas de cada ambiente e situação social.

Aprecio o ponto de vista do professor e coordenador indígena da Associação Wyty-Cate dos Povos Timbiras do Maranhão e Tocantins, Jonas Pyn Heh Gavião, expresso na abertura da publicação que sistematizou o plano de gestão territorial e ambiental de 06 das 08 terras indígenas Timbira demarcadas pelo Estado brasileiro.

Há alguns anos, os *mehin* (autodenominação dos povos Timbira) começaram a perceber que, com as mudanças que estavam acontecendo nas terras indígenas demarcadas pelo Governo, era necessário realizar grandes reuniões de *kà* (*pátio*), com os outros *krin* (*aldeia*), para planejar o futuro do povo como um todo. Essas grandes reuniões, juntando todos os *pahi* (chefe de aldeia), sempre tinham uma pergunta central: como vamos continuar vivendo bem, em um *pje* (terra) que agora tem limites, com o surgimento de novas aldeias, o nascimento de crianças e o *cupen* (*branco não-indígena*) chegando mais perto e de um jeito diferente, com máquinas e grandes projetos que o governo acha bom construir perto de nossas terras? Como vamos continuar fazendo festas, se alimentando, falando a nossa língua e protegendo os limites de nossas terras das invasões dos *cupen*? (Associação Wyty-Cate, 2012: 4 e 5)

Esta fala é emblemática para ilustrar quais tipos de preocupações conformam o cenário pós-demarcatório a que estou me referindo. Inclusive, remete a importância de mencionar que o Estado peca

não somente pela ausência de ações de apoio, mas também pelas opções tomadas em termos de desenvolvimento econômico e que afetam os povos indígenas em seus direitos. As máquinas e grandes projetos a que se refere o professor Gavião, são as hidrelétricas, linhas de transmissão de energia, estradas, mineração e os projetos agropecuários.

Nesta passagem também fica claro que, diante da percepção dos próprios Timbira sobre o contexto de mudanças e ameaças sobre os seus territórios demarcados, houve a necessidade de se estabelecer novos mecanismos políticos especializados para enfrentar a situação. Evidentemente, a constituição desses mecanismos deriva de um modo de ser específico em diálogo com as ferramentas de mobilização e luta contemporâneas. As grandes reuniões de pátio, juntando outras aldeias de outras terras indígenas do povo Timbira para se planejar deriva de um mote ancestral. Em outro trecho do mesmo documento, o professor Pyn Heh explica que:

Desde os tempos antigos os Timbira se reúnem duas vezes por dia, de manhã cedo e no fim de tarde, no pátio de suas aldeias, para planejar suas atividades e conversar sobre os encaminhamentos necessários para o bom funcionamento do *krin*. Nessas reuniões diárias no *kà*, os *mehin* decidem quais as coisas importantes que devem ser feitas para manter o movimento da aldeia. Para eles o *krin* deve estar alegre, com todos desenvolvendo suas atividades no rumo do *mehin*. Alguns homens vão caçar, outros vão para cidade cuidar das coisas do *cupen*, conversar com prefeito, levar os aposentados para receber salários, fazer compras, algumas mulheres vão pra roça ou vão pro mato catar fruta. Todos na comunidade, após a reunião do pátio, sabem o que vai acontecer naquele dia. Esse é o movimento, o plano do *mehin* (Associação Wyty-Cate, 2012: 4).

Diante da nova realidade dentro e no entorno das terras indígenas Timbira, os povos Krahô, Apinajé, Krikati, Gavião Pykbojê, Canela Apanjekrá e Canela Ramkokamekrá têm tentado construir uma unidade pan-Timbira para a gestão integrada e fortalecimento mútuo.

Nesta publicação que sistematiza o plano de gestão, há informações que caracterizam o contexto que impõe esses novos desafios e também as sugestões de caminhos para alcançar as soluções, construídos através de diagnósticos socioambientais, oficinas técnicas, assembleias, reuniões comunitárias, etnomapeamentos, e formação de pesquisadores indígenas. Segundo o que relatam, desde o início da década de 1990 os Timbira vêm discutindo estratégias para o enfrentamento dos desafios impostos pelo contato com a sociedade nacional e o confinamento territorial. Trata-se do crescimento populacional dentro e no entorno de suas terras, impactos socioambientais decorrentes da implantação de projetos de infraestrutura, avanço da fronteira agrícola na região que habitam e o surgimento de novas necessidades de bens e serviços (Associação Wyty-Cate, 2012).

O bem-estar Timbira está intimamente associado à conservação do seu bioma, o Cerrado. Jonas Pyn Heh Gavião estabelece claramente esta relação:

Como vamos segurar o jeito de ser *mehin*? Pra segurar o jeito de ser *mehin*, temos que segurar o Cerrado. Ele é a nossa casa. Nossas histórias, mitos, cantorias, o conhecimento das plantas, raízes,

frutos e bichos, todo o nosso jeito de viver e ver o mundo faz parte do Cerrado (Associação Wytty-Cate, 2012: 5).

Saindo do Cerrado e indo para a Amazônia, incluo também como referência as considerações do Agente Agroflorestal e, na época, secretário da Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAAIAC), José de Lima Yube Kaxinawá, as quais introduzem a publicação “Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kaxinawá e Ashaninka do Rio Breu” (CPI-AC, 2007).

A AMAAIAC vem trabalhando para que todas as terras indígenas do estado do Acre construam seus Planos de Gestão, porque acreditamos que ele é um documento muito importante para a gestão dos nossos territórios (...). O Plano de Gestão é para ajudar a gente a continuar manejando e conservando a nossa biodiversidade de maneira que ela não se acabe, garantindo a nossa sobrevivência e a das futuras gerações. Ele também discute os problemas do entorno das terras indígenas e vem ajudando a organizar uma política melhor com os nossos vizinhos e com os municípios próximos às nossas terras. O Plano é um grande desafio pra todos nós, índios e não índios, pois sua aplicação depende da compreensão das pessoas de que os recursos naturais se acabam se não forem manejados de uma maneira correta.

O Acre é um dos estados brasileiros que apresenta maior organização por parte dos povos indígenas, os quais logram apoio financeiro e postos na burocracia governamental, além do apoio de algumas instituições internacionais que vêm neles importantes aliados na conservação da floresta amazônica. O movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre pode ser considerado a primeira grande experiência de sucesso de uma assistência técnica e extensão rural nativa, isto é, realizada por e segundo (ou em diálogo com) preceitos indígenas. Mas, neste momento, vou me restringir aos comentários sobre o desafio pós-demarcatório. Yube Kaxinawá explica que:

Hoje em dia, a gente tem a necessidade de planejar o uso correto da nossa floresta. (...) Antes do contato com a sociedade ocidental, o nosso povo não tinha a necessidade de fazer “plano de gestão”, porque nessa época havia muita fartura e não estávamos cercados por todos os lados de pessoas que usam a terra de uma forma muito diferente da nossa. Agora, as comunidades indígenas têm a necessidade de se organizar para fazer seus planos, para identificar quais são seus problemas e quais são as suas vantagens. Para nós, o plano de gestão não é uma lei, mas um acordo entre os grupos familiares, entre a comunidade, sobre como nós vamos cuidar da nossa terra, como vamos usar os recursos naturais, como vamos nos relacionar com os nossos vizinhos, como vamos trabalhar com o entorno, como vamos trazer um desenvolvimento que beneficie a todos: homens, mulheres, crianças, animais e plantas. Ele também não é uma proibição, mas um trabalho de conscientização com todos, índios e não índios. Com o passar do tempo, ele pode ser modificado, mas sempre com a participação de todo mundo para se chegar a um consenso com o objetivo único de cuidar com zelo e carinho do que é nosso (CPI-AC, 2007:08).

Os planos de gestão têm sido uma ferramenta que vem ganhando cada vez mais adeptos entre os povos indígenas no Brasil, e em cada localidade, vai adquirir contornos e finalidades peculiares. Eles não são um documento que encerra em si as soluções, mas são vistos como uma das possibilidades de se mediar diálogos internos e externos. Devem ser reelaborados de acordo com as mudanças que vão ocorrendo.

O povo Xukuru do Ororubá ainda não possui um “plano de gestão” estrito senso, isto é, um documento firmado com este propósito, no entanto, possui um conjunto de bens culturais próprios que caracterizam um funcionamento global de preceitos, mecanismos e instâncias de decisão, dando forma a um tipo específico de controle cultural (BONFIL, 1991), caracterizando (não sem inconsistências ou contradições) uma forma de ver e atuar sobre os desafios do contexto pós-demarcatório. Neste quesito, chama atenção a sua organização sociopolítica contemporânea, de expressiva capilaridade, com suas instâncias administrativas, eventos periódicos de mobilização, assembleias, elaboração de cartas de intenção e as regras e noções de uso do território que foram sendo estabelecidas e aperfeiçoadas desde a mobilização pela reocupação do território na década de 1980, até os dias de hoje. Esta tese navegará sobre uma pequena parte destes bens culturais, trazendo aspectos complementares aos estudos sobre o processo Xukuru do Ororubá de reorganização social, buscando compreender aspectos do processo em curso de reinterpretação do passado, da criação de mecanismos políticos especializados e da tentativa de redefinição do controle social sobre os recursos ambientais.

CAPÍTULO 2 – OBJETIVOS E RECORTES DA PESQUISA

2.1 Recortes de pesquisa.

O contexto pós-demarcatório inaugura uma série de desafios, alguns deles já estavam presentes mas diante de outros temas mais urgentes, ficavam menos aparentes ou latentes. Outros desafios são efetivamente novos diante de um novo cenário que descortina-se com a estabilidade fundiária, reconhecimento social e o acesso às políticas públicas. Evidentemente, tendo em vista os limites de uma pesquisa científica levada a cabo por um único pesquisador (seus orientadores e apoiadores) foram eleitos alguns recortes que permitem delimitar um objeto e os objetivos de pesquisa. Tais recortes estabelecem uma abordagem para uma parte específica destes desafios, não em busca de respostas a eles, mas como pontos de partida para se desenvolver as análises.

É possível afirmar que a construção e a prática de um projeto de vida coletivo que estava sendo construído desde a década de 1980 pelo povo Xukuru do Ororubá, através da prática vivencial em mobilizações de luta pela terra, reocupação de áreas e nas práticas religiosas da etnia, vai aos poucos, sendo incrementada por diferentes espaços e momentos de diálogo interno e planejamento, conforme a organização sociopolítica Xukuru vai se tornando mais complexa. A participação em rituais coletivos anuais e em alguma das instâncias sociopolíticas internas vai ganhando importância dentro da sociedade Xukuru e, vai conformando um arranjo socio-institucional robusto. Povos vizinhos e aliados não-indígenas passam a identificar os Xukuru do Ororubá como um povo bastante organizado.

Desde a primeira década de 2000, as instâncias sociopolíticas do povo Xukuru que vinham se fortalecendo e se reorganizando passaram a formular questões em torno das preocupações de como lidar com o momento pós-demarcatório. As assembleias anuais, que tiveram início como um ato de protesto pelo assassinato do Cacique Xicão Xukuru em 1998, vão adquirindo tons de preocupação com temas próprios da administração e sustentabilidade do território. Alguns destes temas podem ser classificados como objeto de gestão interna, enquanto outros podem ser classificados como reivindicatórios para órgãos ou esferas governamentais.

Através da minha participação em eventos internos, como as reuniões de representantes das aldeias ou os Seminários do Bem Viver, ou em eventos públicos, como os Encontros de ATER em Áreas Indígenas, pude ir detectando com maior clareza os seguintes desafios centrais: tipo de uso da terra, modelo de agricultura desejado e processo de recuperação da condição campesina das famílias Xukuru.

Considerando o viés metodológico adotado no processo de pesquisa (desenho de investigação), de caráter aberto ou emergente, os recortes delimitadores da pesquisa são itens praticamente obrigatórios.

Neste sentido, convém registrar que os “objetivos de pesquisa” quando associados a um desenho de investigação coerente com os marcos da Teoria Fundamentada e da Etnografia não remetem necessariamente a uma “meta precisa” ou à comprovação de uma teoria ou hipótese. Com efeito, os objetivos devem estar mais vinculados ou harmonizados às situações e problemáticas que serão abordadas ou descobertas durante o processo de pesquisa. Isto é, nestes marcos metodológicos, o objetivo central da pesquisa deve ser o estudo de um fenômeno previamente delimitado, sem comprometer-se de antemão com um resultado, meta ou necessariamente o teste de uma hipótese ou teoria.

De acordo com a maneira como Fernandes e Maia (2001) interpretam a metodologia da Teoria Fundamentada em Dados¹³, o investigador deve formular questões suficientemente abertas para permitir um percurso de análise flexível e uma profundidade do fenômeno em estudo, mas o compromisso com os limites definidos pela questão são imprescindíveis, e ajuda a tornar investigável o fenômeno escolhido para estudo.

Os recortes de pesquisa, junto aos métodos adotados, imprimem a particularidade de um enfoque, demarcando os limites e potencialidades de uma abordagem acerca de um objeto de estudo. Tendo estes fatores em consideração, apresento, a seguir, recortes específicos da pesquisa empreendida, considerando problemáticas de: escala ou unidade de análise espacial, noção de pertencimento territorial e abordagem temporal. Encerrando o capítulo, apresento ainda duas categorias emergentes que foram utilizadas como guias estruturantes da narrativa analítica.

2.2 Objetivos específicos desta tese.

- Analisar a história do povo Xukuru antes do processo de demarcação para descobrir lógicas de produção, reprodução e as condições estruturais vivenciadas por esta população.
- Examinar a etnogênese Xukuru do Ororubá, aprofundando a análise para alguns dos componentes de sua reorganização social que aportem para o debate sobre os desafios do momento pós-demarcatório.
- Analisar conteúdos, fases e experiências associados à ressignificação da agricultura e da gestão territorial e ambiental no povo Xukuru do Ororubá, por meio do caso do Coletivo Jupago Kreká.

¹³ O próprio Barney G. Glaser, em artigo publicado em 2004, no qual reforça algumas proposições da sua já clássica teoria metodológica, coloca que uma boa pesquisa está baseada em um bom e regular processo de coleta, codificação e análise. Este núcleo seria mais importante que um problema preconcebido, um objetivo demarcado, um capítulo de método ou revisão bibliográfica. Já que não seria nada coerente, manter um objetivo específico mesmo com os dados fazendo emergir outras questões, possibilidades e demandas, diferentes daquelas inicialmente previstas. Seria contrariar um dos preceitos básicos do método, e retomar justamente uma das maiores críticas que seus fundadores fizeram à época, que era o “costume” adotado por alguns cientistas sociais de fazer com que seus dados de campo “respondessem” a grandes teorias adotadas de antemão.

2.3 Sobre a noção de pertença.

Um tema já exposto em trabalho anterior (ARAÚJO, 2011) e que retomo neste momento, tendo em vista que o mesmo se constitui como mais um dos pontos de partida deste documento de tese é o que se refere à filiação histórico-territorial da população que se reivindica Xukuru do Ororubá. A questão será abordada de maneira breve, mediante duas perspectivas.

A primeira é a que relativiza a própria relevância deste assunto. Questionamentos foram (e ainda são) levantados toda vez que um grupo de pessoas, em plenos séculos XX e XXI, reivindicava o seu reconhecimento como população indígena, em especial porque, em geral, juntamente a este requerimento estava associada uma demanda territorial. Na opinião de muitas pessoas no Brasil, haveria um uso instrumental, e portanto, não legítimo (dentro desta forma de ver) da identidade étnica, colocando, portanto em suspeição tal movimentação. Para os agentes externos que passam a ter interesses contrariados com o reconhecimento da diferença, a conquista de direitos cidadãos ou específicos relacionados a este reconhecimento se torna um argumento falacioso para reificar velhos preconceitos.

A visão eurocêntrica de mundo estabeleceu um imaginário social no qual a espécie humana estaria em evolução, não apenas biológica, mas também social ou cultural. E isto poderia ser observado ao comparar os europeus, mais civilizados, a outros povos do mundo. Então, reinava a visão de que os povos indígenas eram primitivos e que deveriam tornar-se civilizados, o que resultou profundos reflexos em diferentes campos da sociedade brasileira e latino-americana, tais como currículos educacionais, políticas públicas, dentre outros (ARAÚJO, 2009). E, pelo termo “civilizar” segundo aquela perspectiva, entenda-se abandonar os costumes e modos de vida tradicionais em prol da religiosidade cristã e dos hábitos europeus, abrir mão de pertencimentos étnicos ou locais em prol de uma nacionalidade. Em resumo, para as populações indígenas significa a negação ontológica, um devir negado.

Assim, grande parte das reações contrárias aos reconhecimentos tardios de governos a grupos étnicos está baseada em tal paradigma. No caso do Nordeste do Brasil, parece que as reações contrárias são mais ostensivas, talvez porque as comunidades indígenas falem português, têm vestimentas e hábitos semelhantes aos dos regionais. Até mesmo as agências governamentais consideravam tais grupos como resíduos de populações indígenas ou remanescentes indígenas.

Uma das estratégias de defesa (mas também de ataque) à legitimidade do reconhecimento a estas populações é a tentativa de encontrar uma continuidade histórica ou genealógica do grupo desde o período histórico pré-colonial (uma espécie de filogenia), relacionando-os aos espaços ocupados, em busca de uma imemorialidade.

Outra estratégia, é assumir que, ao se adotar a noção de etnogênese, se está percebendo a formação de novos agrupamentos étnicos ou a reestruturação de grupos já conhecidos, os quais foram se (re)configurando e (re)estruturando por entre descontinuidades históricas, assumindo a denominação de índios uma vez que seus antepassados eram assim designados. Portanto, como destaca Rodrigo Grunewald (2004), os grupos indígenas não devem estar atrelados à ideia de uma cultura aborígine e de uma evidência pré-colonial. Na realidade eles surgem situacionalmente da mesma forma que suas tradições podem ser situacionalmente construídas.

Segundo a teoria da etnicidade (BARTH, 2000), quando alguém reconstrói a história de um grupo étnico através do tempo, não está descrevendo a história de uma cultura. Os bens culturais atuais de um determinado grupo étnico não necessariamente surgem de um conjunto plasmado de elementos culturais anteriores deste mesmo grupo, ainda que este grupo tenha uma existência continuada no tempo do ponto de vista organizacional. A impossibilidade de especificar fronteiras para as culturas impede a construção, sobre elas, de linhas filogenéticas em um sentido mais rigoroso e evolutivo do termo. No entanto, através das fronteiras entre grupos étnicos, no sentido da clivagem de pertencimento, é possível perceber aspectos e bens culturais que fazem sentido e são elaborados a partir de uma ancoragem organizacional do grupo. Voltarei a estas questões na seção sobre marcos teóricos norteadores.

O arcabouço legal que atualmente regulamenta as demarcações territoriais para povos indígenas dispõe a respeito dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. O que significa que se reconhece que há um direito originário, mas a demarcação se dará sobre as terras tradicionalmente ocupadas¹⁴. Portanto, legalmente não estão condicionadas a uma ocupação pré-colonial ou a nenhum outro marco temporal concreto. O que me parece coerente porque as histórias de muitos dos grupos indígenas no Brasil são de migrações, deslocamentos, e de constantes mudanças de local de moradia/uso para fugir do avanço dos exploradores. Por outro lado também, muitos grupos tiveram que se dissolver, como meio de sobrevivência, ficando as famílias sob a dominação do sistema hegemônico por longos períodos. Em outros casos, os grupos indígenas atuais retratam a reunião de descendentes de diferentes etnias que foram reunidos nos assentamentos. Enfim, uma gama de diferentes situações socioespaciais e de pertencimento construídas.

O professor João Pacheco de Oliveira (2000, 2004) recomenda bastante cautela ao realizar uma retrospectiva histórica para cada etnônimo encontrado atualmente. Posto que há muita descontinuidade histórica nos documentos oficiais e até mesmo equívocos em relatos que nem sempre estavam preocupados em averiguar as formas linguísticas ou etnológicas adequadas. Isto não permitiria afirmar

14. "São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições" (§ 1º do Artigo 231 da Constituição Federal do Brasil de 1988).

com total segurança que os povos com registros no passado necessariamente possuem relação com as etnias presentes hoje em dia.

Entretanto, para o caso específico dos Xukuru do Ororubá contemporâneos, entendo que existem meios de seguir sim “um rastro” de pertencimento territorial bastante lógico que vai até períodos pré-coloniais. Admitindo é claro que, ao longo deste percurso histórico há diferentes conjunturas, situações sociais e movimentos, como por exemplo a mistura com outras populações: nativas¹⁵, negras e brancas pobres.

A leitura de variados estudos sobre os Xukuru (HOHENTHAL, 1954; BARBALHO, 1977; SOUZA, 1992; SILVA, 2008; entre outros), permite reconstruir desde tempos antigos, e com riqueza, o processo histórico de desapropriação das terras Xukuru – a respeito do qual apresento breve síntese nesta tese. Não me parece haver divergências entre as referências bibliográficas consultadas sobre o fato de que o atual povo Xukuru do Ororubá possui ascendentes nos habitantes nativos da região que aparecem em textos do passado, com algumas pequenas diferenças gráficas, como: Shucuru, Sucuru, Zucuru, Xacuru, Xicuru, Xucuru, ocupando áreas dos atuais estados de Pernambuco, Paraíba chegando até os limites com o Rio Grande do Norte. E também, não menos importante, que o atual povo Xukuru do Ororubá também possui ascendência nos conhecidos por “Caboclos do Urubá” do século XX.

Segundo a tradição oral do grupo o território tradicional seria, segundo termos atuais, no sentido leste-oeste, do Brejo da Madre de Deus (PE) à proximidade de Arcoverde (PE), e no sentido norte-sul, da região limítrofe aos estados da Paraíba e Pernambuco, até a Pedra Serrana, no município de Pedra (PE) (FERREIRA et al, 2011).

A Terra Indígena Xukuru, homologada com 27.555 hectares, situada no agreste de Pernambuco, limitando-se ao norte com o município de Poção e com o Estado da Paraíba, ao sul com Mimoso, ao leste com Pesqueira e a oeste com Arcoverde, representaria portanto, uma parte desse território reivindicado como Xukuru.

“Após muitas lutas, o povo Xukuru reconquistou o seu território, que foi reduzido pela FUNAI. Mas sabemos que temos índios Xukuru morando, vivendo nas cidades de Venturosa, Poção, Brejo da Madre de Deus, Belo Jardim, Sanharó, Alagoinha e nos povoados de Mimoso, Ipanema e Aldeia Velha, que ficaram fora da demarcação do território. Com isso a gente deixa claro que têm indígenas vivendo fora do território, mas não deixam se ser índios”¹⁶.

15. Como demonstra o caso Paratió, grupo nativo que, pelos registros, também ocupava a região e foi aldeado na mesma missão católica que os Xukuru (BARBALHO, 1977; SILVA, 2008).

16. Fala extraída da obra de SOUZA, Vânia Fialho et al. Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Xukuru do Ororubá – PE. Manaus: UEA Edições, 2012.

Fig. I.2.1: Limites da Terra Indígena Xukuru em visualização no Google Earth.



Fonte: Elaboração própria a partir de dados georreferenciados disponibilizados pela FUNAI.

2.4 Abordagem temporal escolhida.

Em se tratando da abordagem temporal adotada nesta tese, há importantes considerações a serem feitas para que o leitor consiga “bem navegar” nos diferentes “tempos” aos quais faço menção ao longo de toda a obra.

Desde logo, é necessário deixar claro o sentido cronológico empreendido na pesquisa e que se vê refletido nesta tese. Com o uso das palavras mais simples que me ocorrem, posso afirmar que o percurso é: do presente para o passado, de maneira a se pensar o futuro. Mais do que um itinerário, essa “temporalidade” deve ser compreendida como um recurso organizador das ideias e de um enfoque de “reconstituição” geo-histórica. Em seguida, apresento os elementos para compreensão desta síntese e as justificativas necessárias.

O que denomino como momento presente é o período histórico mais atual desta população indígena. Isto é, o momento dos “desafios contemporâneos” relativos a uma fase que se inaugura em princípio dos anos 2000, mas que, evidentemente, não se refere especificamente a datas precisas, mas sim a toda uma conjuntura de mudanças.

É conveniente mencionar rapidamente alguns marcos do início deste período. O assassinato da grande liderança, Cacique Xicão Xukuru, aconteceu em 1998, e até o ano de 2003, outras mortes aconteceram em reação violenta à organização e luta pela terra dos Xukuru. No ano de 2000, o novo

cacique geral é revelado e oficializado por meio do sistema político-religioso Xukuru: Marcos Araújo, com dezessete anos na época. Em 2001, a demarcação das terras reivindicadas foi enfim homologada pelo Estado brasileiro. Durante todo este período ocorrem ações de retomada de terras realizadas pelos Xukuru para acelerar a saída dos ocupantes não-índios que deveriam ter suas benfeitorias indenizadas pelo Governo Federal.

Em 2004 ocorre um importante marco para esta pesquisa. A IV Assembleia Geral do Povo Xukuru do Ororubá é realizada na Aldeia São José com mais de 500 participantes representando todas as aldeias do território, e nela foi discutido o tema “Pensando o desenvolvimento do nosso povo a partir do cuidado com a Mãe Natureza”. Na carta final do evento, declaram:

Dessa forma, com a reconquista do nosso território, a custa de muita luta, perseguições e mortes de nossas lideranças, reafirmamos o nosso desejo de romper com o modelo de produção e exploração das terras que nos foi deixado (Carta da IV Assembleia Geral do Povo Xukuru do Ororubá, 2004).

Em 2005, começa o primeiro projeto de assistência técnica e extensão rural (ATER) no território Xukuru através de uma entidade não governamental colaboradora, a qual conseguiu acessar recursos do Ministério do Desenvolvimento Agrário.

É possível dizer que a partir destes últimos dois marcos, entramos plenamente na fase comentada anteriormente, e que perdura até os dias de hoje. As próprias lideranças Xukuru passam a denominá-la de “segundo momento da luta Xukuru”, ou seja, as lutas do momento posterior à demarcação.

Assim, a abordagem dessa tese é determinada coerentemente com os anseios desta nova fase, posterior à conquista formal da terra, momento da gestão e desenvolvimento. Isto significa que, o projeto de pesquisa e a narrativa de tese foram organizadas em função dessa conjuntura¹⁷.

Embora concorde com a máxima popular, comumente atribuída ao filósofo Confúcio, de que para decifrar o futuro é necessário estudar o passado, há um motivo mais específico para se empreender um olhar analítico sobre as situações sociais e dinâmicas anteriores à demarcação: realizar um esforço de pesquisa acompanhando a mesma direção dada pelas comunidades étnicas em seu exercício de reorganização social.

Nestes processos de etnogênese que povoam a área etnográfica “índios do Nordeste”, o que se realiza efetivamente é um processo de emergência histórica de uma fronteira socialmente efetiva entre coletividades, distinguindo-se e organizando a interação entre os sujeitos sociais (que se reconhecem e são reconhecidos) a elas pertencentes (BARRETO FILHO, 2004), o que viabiliza novos “lugares” e

17. Registra-se que os desafios desta nova conjuntura não são o objeto da pesquisa, e sim as molas propulsoras para se realizar os objetivos de pesquisa mencionados.

relações sociais, inclusive o acesso a direitos e políticas dirigidas às populações indígenas. Para (re)estabelecer esta fronteira, com ganhos positivos para o grupo¹⁸, se processa uma reelaboração da sua cultura e da relação com o passado.

Ao se formular a pergunta sobre qual agricultura se desejava para o bem viver Xukuru no seio das discussões promovidas pela ATER, ou melhor, sobre quais referências poderia se basear a agricultura a ser incentivada na TI Xukuru, me pareceu um norte praticamente obrigatório, o retorno ao passado e o exercício de novas interpretações para se criar subsídios para tais debates.

Um cuidado muito relevante, apresentado por Acosta et al (2002), se encaixa muito bem para essa introdução, transformando-se aqui em um pré-requisito essencial ao leitor. Ao se caracterizar e analisar uma determinada realidade, no presente caso, os agroecossistemas implementados na Serrá do Urubá e seus respectivos contextos, relações e consequências associadas, há que se considerar que tais interpretações foram produzidas por mim desde o momento histórico atual, ou seja, desde um conjunto de concepções, problemas e questões do momento presente.

Isto quer dizer que, é a realidade presente que define, em grande parte, as considerações e as narrativas sobre o passado, dando maior ou menor relevância a determinados aspectos, e gerando interpretações segundo as correntes teóricas em voga, as “ideias fortes de cada tempo”.

Poderá causar estranheza, alguns trechos de fontes primárias ou mesmo de análises produzidas por cientistas de outros tempos, citadas *ipsis litteris*. Optei, muitas vezes, em apresentá-las com as mesmas palavras do original consultado para, subliminarmente, comunicar a importância de retornar a determinadas questões com o passar do tempo. Acosta et al (2002) para ilustrar tal situação, comenta que, por vezes se vê virtudes em uma determinada prática de outrora devido às consequências negativas que nos acarretam as práticas atuais, ou ao contrário, quando parecem incompreensíveis, de tão negativo, determinados assuntos que antes passavam quase despercebidos ou não eram merecedores de crítica. Algo que pode suceder em aspectos tanto ambientais quanto sociais.

Nenhuma concepção é totalmente imparcial ou isenta. O contexto social, cultural e histórico que se vive no presente influencia a visão de mundo dos seus agentes, pois as demandas de grupos humanos, sejam quais eles forem, são situadas não apenas socialmente, culturalmente, mas também historicamente. Ao olhar para o passado, somos guiados pelas inquietações e demandas do presente e isso vai influenciar o olhar que se tem sobre esse passado. Questões que antes passavam despercebidas ou até mesmo eram negligenciadas podem passar a ter mais espaço e destaque no presente ou ainda ganhar uma nova roupagem, enriquecendo os conhecimentos que se tem sobre cada contexto.

18. Importante lembrar que, a nível local, muitas destas comunidades já sofriam algum grau de discriminação devido a sua condição racial ou étnica, que remetia depreciativamente às noções de “resto de índios”, “caboclos”, “índios misturados”, “falsos índios”, dentre outros motes que vão se atualizando para justificar o preconceito.

2.5 A escala ou unidade de análise socioespacial adotada.

Dando seguimento aos recortes de pesquisa, farei breve explicação e justificativa sobre a unidade de análise socioespacial eleita nesta tese. Como o leitor perceberá, a realidade Xukuru do Ororubá esteve em intensa transformação nas últimas duas décadas. O que significa que há mudanças e variações internas importantes, mas que não necessariamente constituem padrões perenes. Os números demográficos e a situação de residência nas aldeias são os maiores exemplos destas mudanças. Também é válido registrar que, a sociedade Xukuru atual, vive na área rural do território demarcado, mas também, parte significativa também reside ou mantém relação com as áreas urbanas do entorno.

A escala de análise adotada para esta investigação considerou como ponto de partida a unidade socioespacial intencionalmente provocada ou (re)construída pela organização sociopolítica e religiosa Xukuru, que determinou para si as fronteiras de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica revigorada, a partir da década de 1980. Creio que existe um “sentido comum” na unidade étnica Xukuru do Ororubá, o que implica na possibilidade de se pensar e observar fatores a partir dessa unidade mais ampla de análise.

Entretanto, alerto que tomar esta “unidade sociocultural e espacial” como referência para a análise e narrativa, não deve ser interpretado como uma ignorância a respeito das muitas variações (e até contradições) internas entre os diferentes sujeitos que compõem esse grupo étnico. Pois, de fato, o grupo se reconstituiu a partir da reunião de diferentes trajetórias individuais e familiares, num primeiro momento em torno do objetivo da luta pela terra, e depois em torno do regresso ao território. Famílias que estavam desagregadas ou dispersas em distintos locais (pois tiveram que migrar, inclusive para outros estados do Brasil) puderam se reagrupar e voltar ao “local de origem”. Evidentemente, as organizações sociopolíticas e as práticas religiosas trabalham no sentido de construir, no cotidiano, esta unidade (uma ortodoxia para o “ser Xukuru”). No entanto, como para qualquer outra sociedade, é sabido que os discursos e regras estabelecidos nestas instâncias não respondem, de maneira absoluta, por toda a população estimada em 10.536 pessoas, de acordo com dados da FUNASA de 2007.

Com isso, quero ressaltar que não se pretende construir aqui um discurso ou visão “única” sobre/desde os Xukuru do Ororubá. Sinalizo inclusive o risco e a fragilidade de enunciados que englobam toda a coletividade Xukuru do Ororubá. Questão delicada que provavelmente ocorre em muitos outros estudos de caso, mas que nem sempre se faz registros explícitos em termos de advertência ou precaução. Embora não seja um objetivo desta tese adentrar nestas diferenças, espero que se possa perceber ao longo deste trabalho que, a “coletividade” Xukuru, como qualquer outra sociedade, é permeada por diversas visões, algumas mais antagônicas que outras.

Em suma, considerando as possíveis diferenças entre famílias, comunidades, segmentos, gerações e práticas, cuida-se para que as tendências e evidências trazidas ao longo desta tese estejam sempre associadas a casos concretos e/ou a ortodoxia Xukuru.

Fig. I.2.2: Aldeias na Terra Indígena Xukuru.

Fonte: Memorial Xicão Xukuru.

19. A palavra aldeia pode remeter a diferentes noções. No sentido mais corrente utilizado hoje em dia no Brasil, refere-se a um agrupamento de residências que podem ter caráter permanente ou sazonal no qual um grupo de pessoas mantém um maior grau de proximidade. Dependendo da organização social de cada etnia, a relação de uma aldeia com outra pode apresentar-se de maneira distinta, mas, em geral, é possível dizer que cada aldeia conserva algum grau de independência política em relação ao todo étnico a que pertence, estabelecendo seus próprios líderes ou representantes.

dizer que esta escala não tenha sido levada em conta. Mas sim, que a escolha de aldeias não foi um parâmetro prévio para a coleta e análise de dados, justamente porque cada uma delas possui características próprias e relevância correlata própria frente aos discursos, paisagens e práticas sociopolíticas do grupo como um todo. Em seguida enumero as razões para esta decisão.

Os limites atuais da Terra Indígena Xukuru do Ororubá foram formados através de procedimento legal que teve longa duração. Como exemplos de marcos temporais relevantes posso citar, (i) o ano de 1989, quando foi designado um Grupo de Trabalho para realizar a identificação/delimitação do pleito Xukuru; (ii) o ano de 1995, quando foi realizada a demarcação física da Terra Indígena; e (iii) o ano de 2001, quando ocorre finalmente a homologação da TI Xukuru.

A ocupação efetiva (e integral) do território é gradual devido aos procedimentos de indenização das edificações e benfeitorias dos ocupantes não-indígenas, fato que prolongava a permanência dos fazendeiros, proprietários e posseiros não-indígenas. Dependendo de fatores variados, as áreas eram progressivamente ocupadas por meio de mobilização de famílias Xukuru, em movimento denominado de “retomadas”, com objetivo tanto de acelerar o processo legal de regularização e desintrusão da TI, como para satisfazer as necessidades de reprodução social das famílias, liberando parcelas cada vez maiores do território.

Isto faz com que atualmente ainda haja uma dinâmica geográfica resultante desse processo gradual de reterritorialização. Assim, há diferenças significativas entre as aldeias e uma caracterização muito rígida de qualquer uma delas seria um esforço bastante precipitado. Enquanto há localidades onde se reconhece que houve uma continuidade da propriedade ou posse da terra em mãos de famílias Xukuru, em outras, a maior parte do território estava em mãos de “outra gente”, como resultado do processo histórico de desalojo dos descendentes indígenas de suas terras. Em síntese, é um espaço ainda em transformação. Algumas aldeias, por exemplo, são formadas a partir das fazendas onde se trabalhava para o fazendeiro ou se vivia de favor²⁰.

A mobilidade das famílias dentro do território nestas últimas décadas, entre um local e outro, de uma aldeia para outra, foi enorme. Considero que o correto é entendê-lo como um período de acomodação, resultado de como ocorreu o processo de reconquista do território, e que tem relação com uma série de outros fatores relevantes, tais como: a chegada (ou autodeclaração) de cada vez mais pessoas, as (re)constituições familiares, o acesso a melhores terras para o trabalho agrícola, acesso a recursos hídricos, criação de escolas, facilidade para o atendimento médico, e as próprias relações de vizinhança. A reocupação paulatina do território demarcado foi permitindo que as pessoas mudassem de lugar por diferentes motivações.

20 Relações que serão melhores explicitadas em capítulo específico, mais a frente.

Esta questão, reflexo de análises do meu trabalho de campo, pode ser triangulada com os resultados preliminares comunicados por Teixeira e Costa (2012) sobre o Censo Sociodemográfico Participativo na Terra Indígena Xukuru realizado em 2010. Estes autores afirmam que metade dos migrantes da TI Xukuru chegaram à aldeia de residência atual nos últimos 10 anos e 22% chegaram há menos de 05 anos. Essa situação, supõem eles, sugere que a mobilidade demográfica dos Xukuru esteja, inclusive, sendo intensificada no período mais recente.

Os autores seguem expondo que, a maioria dos migrantes que residem atualmente nas subdivisões regionais internas denominadas Agreste (76,1%) e Ribeira (73,2%), nasceram em outras comunidades situadas nestas duas regiões, migrando de uma comunidade a outra dentro da mesma região. Dentre todas as aldeias do censo, as aldeias Cana Brava, Pé de Serra Oiti, Gitó, Cimbres, Pé de Serra Nogueiras e Passagem são aquelas que apresentam a maior proporção de pessoas nascidas na própria aldeia (superior a 80%), enquanto Pedra D'Água, São José, Santana e Pão de Açúcar são aquelas que contam com maior participação de migrantes (superior a 50%) (Teixeira e Costa, 2012).

O censo revela ainda que a TI Xukuru do Ororubá é o local onde aproximadamente 86,4% de todas as pessoas com mais de dez anos entrevistadas nasceram (TEIXEIRA & COSTA, 2012). Portanto, tratam-se de reconfigurações internas, frutos da mudança radical na estrutura agrária e do retorno de uma população do local.

Entendendo a complexidade desta situação socioespacial, e aproveitando a oportunidade proporcionada pela ampla atuação do Coletivo Jupago Kreká, que busca atender a todo o território, concluí que o correto e mais proveitoso seria, não definir a priori, nenhuma aldeia como foco de pesquisa. Minha participação em inúmeras reuniões e eventos coletivos de grande porte, onde a organização sociopolítica Xukuru estabelece que haja representação de todas as aldeias do território, também permitiu um olhar em escala mais ampla.

Em síntese, há uma escolha pela unidade espacial legitimada pelo marco teórico adotado e pelo contexto das dinâmicas socioespaciais. Pode-se dizer que a amostra de fenômenos está diluída pelo território, mas é significativa e representativa, pois foi determinada social e politicamente em consequência do formato da organização do grupo, mas também está associada à categoria de atendimento do Coletivo Jupago. Outros critérios que justificam as amostras serão explicitados em capítulo sobre as escolhas metodológicas.

2.6 Categorias emergentes como guias de análise: “agricultura sem a terra” e “ilhas de resistência”.

Como resultado do processo de codificação e integração dos dados coletados em trabalho de campo se chegou a algumas categorias emergentes de destaque. No capítulo intitulado “escolhas metodológicas”, apresentarei mais detalhadamente como este processo é construído, com base nos métodos vinculados à Teoria Fundamentada (Grounded Theory). Neste momento, como aspecto introdutório e dentro do que se pode entender como delimitadores da narrativa gostaria de mencionar duas das categorias que emergem do trabalho de campo e que julguei bastante instigantes para se examinar algumas compreensões e análises. Foram pinçadas de seu complexo sistema relacional e colocadas em destaque porque foram utilizadas para conduzir ou orientar o enfoque da pesquisa. Ou melhor, são categorias centrais ou guias utilizadas para se organizar o enfoque sobre uma “trajetória coletiva” Xukuru, a partir do histórico de famílias e agroecossistemas no interior do que atualmente se concebe como a Terra Indígena Xukuru.

As categorias guias não devem ser encaradas como definidoras estanques de uma realidade, ou seja, não buscam chegar a (ou traduzir) uma totalidade. Também por isto, não haverá esforços em quantificar a representatividade de determinado segmento ou fenômeno em termos numéricos ou percentuais, em coerência com o enfoque metodológico escolhido. Embora se possa recorrer a alguns dados numéricos já disponibilizados, eles serviram para dar mais detalhes de compreensão ao leitor. Portanto, as categorias citadas são mais úteis justamente quando não tomadas literalmente: são formas de representar uma ideia, tendência ou ponto de vista nativo.

Para o caso das categorias “agricultura sem a terra” e “ilhas de resistência” se observará, ao longo dos capítulos que, de certo modo, elas suscitam inicialmente duas ideias antagônicas. No entanto, não são contrárias, e sim complementares.

Como se verá nos capítulos correspondentes, entre os discursos politizados e as conversas informais Xukuru que recuperam o passado vivido, é recorrente a menção à falta de terras, ao “trabalho alugado”, aos roçados realizados em terras alheias, o assédio de grandes fazendeiros, dentre outros elementos que configuraram uma oposição de fazendeiros não-índios versus índios Xukuru, agricultores sem a terra. Pode se dizer, inclusive, que essa oposição sustentou (junto a outros elementos) toda uma estrutura de pensamento para as mobilizações de reconquista territorial.

Em síntese, essa população ameríndia, sabidamente espoliada de suas terras²¹, passou a trabalhar a serviço de fazendeiros. Algo que, segundo palavras mais duras, remete à ideia de escravos que trabalham em suas próprias terras. Eu preferi trabalhar a partir do código interpretativo da “agricultura sem a terra”, que entendi ser mais útil para conhecer as repercussões dessa herança para o momento atual. Embora guarde coincidências, a expressão escolhida não deve ser interpretada como sinônimo de “movimento sem-terra”. Aqui, a expressão presta o serviço de destacar tão somente a dificuldade de se sobreviver da agricultura não tendo a terra para trabalhar, e com isto, transformada em uma chave analítica.

A tendência mais evidente da “oposição fazendeiros não-índios versus índios Xukuru, agricultores sem a terra” era, de cada vez mais, os descendentes Xukuru perderem suas terras, e os fazendeiros aumentarem suas porções. Embora haja registros de diferentes formas de protesto frente ao espólio de suas terras e conflitos com pecuaristas, este cenário só se altera concretamente com as vitórias fundiárias logradas a partir dos anos 2000.

Parte significativa do mito (ou narrativa) Xukuru construído a respeito da reconquista territorial trata dessa polaridade. Neste ponto, os dados da pesquisa levam a crer que tal oposição “índios versus fazendeiros” teria chegado a um limite insuportável, nas décadas de 1980 e 90, que fez com que o movimento Xukuru de luta pela terra tivesse muita força, alcançando sensivelmente suas bases, ou seja, passando a existir as condições objetivas que levavam as pessoas a se engajarem.

Por outro lado, como se verá no capítulo correspondente, o coletivo Jupago Kreká vinha elaborando a ideia das “ilhas de resistência” como forma de pensar sobre o conjunto de pequenos agricultores Xukuru que se mantiveram em seus lotes, que resistiram ao assédio da fazenda, e que de certo modo, também teriam resistido à “conversão” tecnológica à monocultura e ao pacote agroquímico.

Quais poderiam ser as possíveis contribuições dessas ilhas às atividades e às ideias que tentavam processar para o projeto de vida coletivo Xukuru através da assistência técnica e extensão rural? E quais seriam as contribuições dessas ilhas a uma concepção de Agricultura Xukuru? Era o que se perguntava à época.

21. Como pôde ser observado no tópico onde fiz uma síntese sobre a longa história fundiária associada ao povo Xukuru. Para se ter elementos ainda mais apurados, no sentido historiográfico, dessa trajetória de desterritorialização, iniciada no período colonial, sugiro consultar os historiadores Edson Silva (2008) e Edmundo Monte (2012), além é claro da antropóloga Vânia Fialho Souza (1992) responsável pelo estudo para demarcação da atual terra indígena. Estes autores conseguem, através de fontes históricas e pesquisas próprias transmitir mais detalhadamente partes desse complexo processo.

CAPÍTULO 3 – SOBRE O POVO XUKURU DO ORORUBÁ

3.1 Contextualizando a área (região) etnográfica.

Em relação ao contexto Xukuru do Ororubá é importante tecer algumas considerações para situar mais adequadamente o leitor neste projeto de pesquisa. Inicialmente, apresentarei considerações sobre a área etnográfica, depois passarei alguns dados sobre o contexto geográfico Xukuru, e, por fim, compartilho uma síntese analítica que elaborei sobre a longa trajetória fundiária associada a este povo. Em capítulo futuro, de apresentação e análise dos resultados, abordarei a organização sociopolítica atual e a constituição do Coletivo Jupago Kreká.

Atualmente, há no país diferentes tipos de demandas das populações indígenas. O reconhecimento do direito à terra é um importante marco divisório. Com o processo de demarcação de uma terra indígena, várias políticas públicas passam a ser acessadas. No entanto, há outros fatores significativos que justificam as diferenças e semelhanças entre as demandas indígenas. Um artifício utilizado para estudá-las em escala regional é a organização de Áreas Etnográficas. Segundo o professor Júlio Cezar Melatti (2016), trata-se de um recurso didático que permite relacionar as sociedades indígenas em áreas com situações específicas e ao mesmo tempo chamar a atenção para sua diversidade cultural. Em geral, para se chegar a essas áreas, alguns critérios são adotados, como a classificação linguística (sociedades falantes do mesmo dialeto, da mesma língua, de línguas da mesma família, de línguas do mesmo tronco, de diferentes troncos, e assim por diante); o meio ambiente (sociedades ocupantes do mesmo nicho, de nichos diferentes do mesmo ambiente, de diferentes ambientes etc); o intercâmbio cultural entre sociedades indígenas vizinhas; e as relações com a sociedade nacional.

Segundo Melatti (2016), um outro critério a ser considerado é o ponto de vista do pesquisador, de modo a acentuar que as áreas etnográficas não existem inteiramente por si mesmas, mas que o pesquisador é quem, em última análise, as delinea, em algum grau de arbitrariedade. Por isto, pode haver pequenas diferenças entre as regionalizações etnográficas dependendo do enfoque do estudo a ser realizado. De todo o modo, vou tratar aqui como sinônimos do que Melatti delimitou por Área Etnográfica Nordeste outros termos comumente utilizados na literatura e na administração pública, tais como “índios do nordeste”, “nordeste indígena”, “povos indígenas no nordeste”, dentre outros, uma vez que todas remetem às mesmas características centrais que conformam razoavelmente bem essa região.

Alguns elementos bem marcantes chamam atenção para a diferenciação dessa área etnográfica, por exemplo, a antiguidade e a forma pela qual se deu o contato interétnico. É sabido que as populações do litoral e das margens dos grandes rios foram as primeiras a sofrer os efeitos da colonização. E a região Nordeste brasileira foi uma das que primeiro teve uma ocupação espacial associada a atividades de

produção agropecuária, segundo interesses de exploração e colonização da Coroa Portuguesa. Em termos linguísticos, embora ainda haja algumas palavras dos idiomas nativos sendo utilizadas, a totalidade dos povos desta região, com exceção dos Fulniô, já perderam suas línguas indígenas.

O patrimônio biocultural (TOLEDO & BARRERA-BASSOLS, 2008) dos povos indígenas contemporâneos do Nordeste brasileiro portanto está constituído por diferentes fluxos e tradições culturais. Desde muito cedo, sofreram “os efeitos coloniais” no que hoje se conhece por Brasil. Para se ter uma dimensão deste fato, basta citar que é de meados da década de 1660 a primeira tentativa de fundação de aldeamento para catequese de indígenas Xukuru (MEDEIROS, 1993; SILVA, 2008).

Portanto, ao abordar essa região etnográfica²², estamos assumindo que para serem legítimos componentes de sua cultura atual, não é preciso que tais costumes e crenças sejam características exclusivas de uma determinada sociedade e que apresentem filiação visivelmente pré-colonial (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004). Ao contrário, frequentemente, tais elementos culturais são compartilhados com outras populações indígenas e regionais, tendo operado mecanismos de sincretismo e também de ressignificação ao longo da trajetória de cada grupo.

A influência das missões católicas e da administração estatal foram elementos configuradores da história Xukuru e de outros grupos indígenas da região, mediante processos de imposição, supressão e alienação cultural, dificultando a reprodução de lógicas culturais próprias e autônomas.

Os povos indígenas contemporâneos do Nordeste têm forte vinculação à história das missões católicas. Os aldeamentos previam a incorporação do indígena à sociedade nacional através de sua catequização e disciplinamento para o trabalho nos moldes europeus. Com isto, proibia-se a transmissão da cultura nativa, incentivavam casamentos interétnicos e repassavam os métodos “brancos” de lavoura. Os antigos assentamentos missionários foram embriões de muitas cidades, principalmente depois de 1755, quando foi decretado que os assentamentos mais povoados deveriam ser elevados à categoria de vilas e municípios. Ainda assim, e contraditoriamente, o aldeamento, se constituiu como uma das poucas formas de sobreviver enquanto grupo para muitas populações indígenas.

Um informe do ano de 1873 sobre as aldeias indígenas na província de Pernambuco, realizada pela comissão do presidente da província, constata ainda a presença de indígenas “selvagens”, principalmente na Serra Negra, que não se aproximavam dos aldeamentos (MELLO, 1975). Porém, é muito difícil estabelecer para esta região do país, uma visão otimista quanto à continuidade cultural, e até mesmo física, destes grupos indígenas que viviam longe dos aldeamentos cristãos. Para estes casos,

22. Para Melatti (2016), há três principais formas pelas quais os pesquisadores têm observado o nordeste indígena: o viés das (i) sobrevivências culturais, na qual os esforços se voltavam para a busca dos aspectos culturais que ainda teriam sobrevivido, bem como sua combinação com outros, de diferentes origens; o viés (ii) das articulações sociais, no qual se frisa os aspectos econômicos, políticos e conflitivos das relações interétnicas; e o viés (iii) da identidade étnica, no qual se aborda as relações entre os ritos, o “segredo”, o território e a etnicidade.

haveria outras hipóteses para se pensar uma possível continuidade, que serão melhor exploradas em capítulo futuro, e que passam necessariamente por uma invisibilidade social.

Como os fluxos migratórios do litoral para o sertão foram pouco significativos, aquelas terras dos antigos aldeamentos que ficaram fora das áreas mais densamente povoadas e urbanizadas, permaneceram sob o controle de uma população descendente dos indígenas das missões. Esses se identificavam coletivamente fazendo referência às missões originais, a santos padroeiros ou a acidentes geográficos (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004), ao mesmo tempo em que eram identificados pelos seus vizinhos por “caboclos”.

Esses grupos de descendentes embora reconhecessem uma origem em comum, nem sempre conseguiram assegurar o domínio sobre as terras, processando-se ao longo do tempo, diferentes ocorrências de espoliação dos seus territórios, muitas vezes incentivadas pelo próprio órgão indigenista. Este cenário vai piorando até que, no final do século passado, muitos destes grupos indígenas se reorganizam. Mobilizados politicamente, conseguem, pouco a pouco, algumas garantias territoriais e civis dentro do marco legal brasileiro.

Em artigo intitulado “Terras Indígenas e Ação Indigenista do Nordeste (1910-1967)”, Sidnei Peres (2004) nos oferece vários elementos para entender algumas modalidades do exercício de poder, historicamente constituídos, no processo de expansão e instauração do Estado-Nação brasileiro. O artigo é resultado de pesquisa documental referente à 4ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção ao Índio, cuja área de atuação englobava os atuais estados de Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia, Sergipe, Alagoas, Paraíba e Pernambuco, no período de 1910 a 1967. Nele, o autor analisa a prática indigenista dos agentes de Estado na sua cotidianidade, estabelecendo relação com os imaginários da época, como: “edificação da nacionalidade”, “missão cívica”, “nacionalizar ou pacificar os sertões”, “ordenar o caos sertanejo”, etc. O autor defende que embora houvesse uma diferenciação para cada localidade, uma vez que a implementação de inspetorias ou postos indígenas enfrentava uma diversidade de atores em cena, complexificando o trabalho de mediação entre índios, populações sertanejas e interesses estatais, é possível estabelecer algumas características ou processos como comuns, e especialmente que a função primordial da ação indigenista oficial era disciplinar as relações sociais e gerir o processo de ocupação fundiária.

Neste contexto, por exemplo, em algumas situações o assentamento de trabalhadores não-índios em áreas porventura doadas para localização de indígenas era vista como um ato pedagógico, visando a sedentarização e transformação dos índios. Assim, o SPI passou a gerar um mercado fundiário tutelado, pois tinha que gerenciar colonos, arrendatários e “intrusos” (aqueles que não tinham passado pela sua burocracia) em um território que, a rigor, deveria ser destinado para o assentamento de populações

indígenas. Devido a inúmeras denúncias de irregularidades ou ineficácia, as práticas do Serviço de Proteção foram sendo modificadas, até que foi substituído pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI. De outro lado, o SPI criou na sua ação prática para o Nordeste, a figura dos “remanescentes” como forma de justificar a sua atuação tutelar, já que as normas constitucionais da época só abordavam os “silvícolas”. Fato que permitiu iniciar um debate acerca do conceito de reparação de injustiça histórica.

Voltando ao tema da diferença entre as demandas indígenas, também é possível afirmar que estão diretamente associadas às ameaças que as populações estão sujeitas, o que estabelece diferentes tipos de ação indigenista como resposta. Há diferentes tipos de graves ameaças, como a invasão de áreas já demarcadas, destruição dos recursos ambientais, presença de atividades econômicas ilegais, avanço de missões evangelizadoras, dentre muitas outras. No caso dos “índios do Nordeste”, Pacheco de Oliveira (2004) acredita que o desafio para a ação indigenista é ainda restabelecer os territórios indígenas, realizando a demarcação de suas terras, com a retirada de ocupantes não-índios e, sobretudo, desnaturalizar a mistura como via única de sobrevivência e cidadania. O que significa fortalecer as novas unidades socioculturais lastreadas na identidade étnica que estão em evidência.

O retorno destas unidades socioculturais seria o último grande destaque a ser mencionado para caracterizar a região. Depois de um histórico de perseguições a seus motes culturais que ocorreram ao longo de um secular contato com os brancos, obrigados a realizar cisões e fusões para sobreviver, e constantemente pressionados a abandonar suas identidades; depois de terem de recolher-se em aldeamentos missionários, serem alvos de “guerras justas” e de traficantes de escravos, disputarem espaço com criadores de gado e perderem suas terras restantes, finalmente, a partir da década de 1970 a história começa a se modificar para estes descendentes. As modificações pelas quais passou a região e o país, os avanços legislativos alcançados, a presença de organizações indigenistas não governamentais que apoiam as populações indígenas, a mudança de postura em relação à missão por parte da Igreja Católica (e suas pastorais), e a organização de movimentos sociais indígenas têm propiciado a grupos que se escondiam, devido às perseguições do passado, a possibilidade de voltar a assumir a sua identidade indígena. Desse modo, o Nordeste é palco de um drama em que etnias se desdobram, se fundem, ressurgem (MELATTI, 2016).

Com isso a reivindicação da garantia das poucas terras de que ainda dispõem ou da recuperação das terras perdidas, ganhou muita expressão. Embora se saiba que alguns povos dispunham de doações de terras formalizadas em diversos instrumentos legais de diferentes períodos históricos, com a considerada extinção dos povos indígenas do Nordeste, nada mais nestes documentos era, na prática, respeitado. Em 1924, para toda a região, havia apenas uma área que contava com o reconhecimento estatal, viabilizado pelo Posto Indígena do SPI no município de Águas Belas, em função do povo Fulniô, também conhecido por Carnijós. Já em 2007, segundo os dados da mencionada publicação do ISA,

tínhamos 53 terras indígenas²³ em algum processo de regularização fundiária. Em 2017, na publicação atualizada do ISA, encontramos o total de 78 terras indígenas em alguma das etapas do processo de regularização fundiária. Uma diferença considerável.

3.2 Breves informações sobre localização e características ambientais.

Os Xukuru estão situados na região Nordeste brasileira, uma das cinco grandes regiões oficializadas para fins didáticos e administrativos. Nestas regiões sobressaem domínios físicos, biológicos e a organização dada ao espaço pelo homem, os quais se influenciam mutuamente resultando em paisagens (naturais e culturais) específicas a cada uma delas. Para Correia de Andrade (1986), na região Nordeste, o elemento que marca mais sensivelmente a paisagem e mais preocupa o homem é o clima. Isto se percebe através do regime pluvial característico, que se vê expresso pela vegetação nativa. Esta região apresenta características próprias, e da transição entre os biomas Mata Atlântica, Cerrado e Caatinga, sendo o último, exclusivo desta região do país, marcando profundamente a vida onde se estabelece devido à aridez.

Fig. I.3.1: As Macro Regiões do Brasil, desde 1988.



Fonte: extraído do portal www.geografiaparatodos.com.br

Fig. I.3.2: Grandes Biomas do Brasil

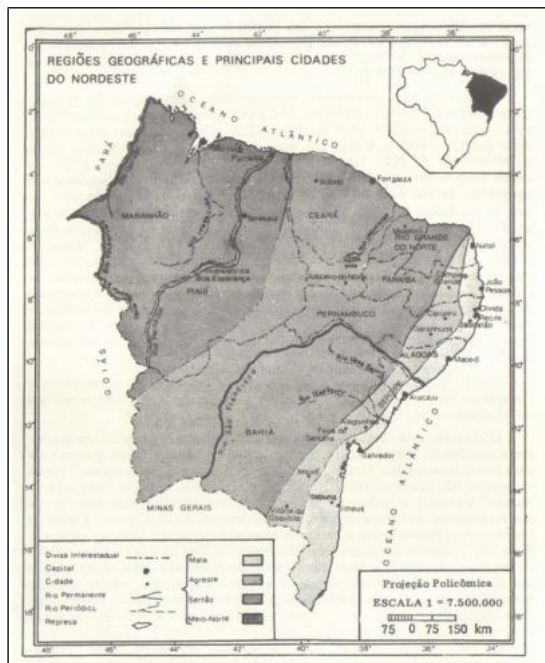


Fonte: extraído do portal www.ibge.gov.br

Na região Nordeste, o litoral é marcado por um clima quente e úmido e por duas estações bem definidas, uma chuvosa e outra seca, que desde o período colonial é conhecida por Zona da Mata. Enquanto que o Sertão, também é quente, porém seco, e sujeito às secas periódicas, apresentando clima tropical semiárido. Os Xukuru estão em uma área de transição entre estas duas zonas, conhecida por Agreste.

23. Nas publicações “Povos Indígenas no Brasil”, o ISA faz uma distinção entre “Nordeste” e “Leste”. Para se chegar ao número citado aqui, somou-se a totalidade das áreas da sessão “Nordeste” com as TIs do sul da Bahia que são enquadradas na sessão “Leste”.

Fig. I.3.3: Regiões Geográficas do Nordeste Brasileiro



Versão do Original.



Versão Colorida da regionalização proposta por Correia de Andrade (1986).

Fonte: CORREIA DE ANDRADE, 1986.

Fonte: Extraído do portal www.ibge.gov.br

O que caracteriza o Agreste é a diversidade de paisagens que oferece em curtas distâncias, apresentando áreas muito secas e muito úmidas. Deste modo, em algumas áreas normalmente de altitude elevada e expostas aos ventos úmidos de sudeste, surgem os Brejos de Altitude, que apresentam condições de umidade e pluviometria semelhantes às da Zona da Mata, porém com temperaturas mais amenas devido à altitude. Em outros trechos, justamente a sota-vento destas elevações, onde as taxas pluviométricas são bem mais baixas, a paisagem aproxima-se da caatinga. Estas condições caracterizam muito fielmente a Terra Indígena Xukuru.

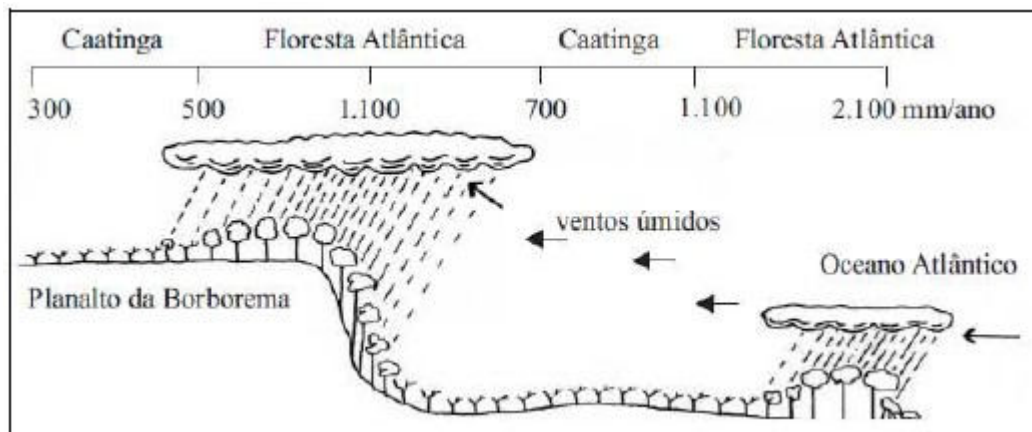
A parte agreste do Estado de Pernambuco²⁴, onde se encontra a Serra do Ororubá, tem suas características profundamente correlacionadas ao planalto da Borborema, onde está assentada. A ocorrência de planaltos e chapadas entre 500 – 1.100 metros de altitude, onde as chuvas orográficas garantem níveis de precipitação superiores a 1.200 mm/ano, permite a formação de ilhas de floresta úmida (os brejos de altitude) estabelecidas em plena região semiárida. Esta última possui precipitação média anual variando entre 240 – 900 mm, o que indica que os brejos²⁵ são “áreas de exceção” dentro do domínio do nordeste semiárido. Portanto, quando comparados às regiões semiáridas, os brejos possuem

24. Estima-se que o agreste pernambucano concentra aproximadamente 25% da população do estado, sendo composto formalmente por 72 municípios.

25. A geografia estuda os brejos de altitude enquanto um conceito que abrange o acidente geográfico e suas resultantes, como clima, solos, vegetação e fauna (VASCONCELOS SOBRINHO, 2005).

condições privilegiadas quanto à umidade do solo e do ar, temperatura e cobertura vegetal²⁶ (LIMA, 1966; LINS apud TABARELLI & SANTOS, 2004).

Fig. I.3.4: Perfil Esquemático dos Brejos de Altitude no Nordeste do Brasil.



Fonte: Extraído de TABARELLI & SANTOS, 2004.

Essas condições privilegiadas nos brejos de altitude têm historicamente atraído a ocupação humana. Nestas áreas se encontra intensa atividade antrópica, o que proporcionou uma ocupação urbana e rural com diversificadas atividades agropecuárias. Grande parte das principais cidades do semiárido nordestino está situada nas antigas áreas de brejo, e ainda se constitui como espaços de intensa atividade agropecuária. Em tese, o agreste apresenta um regime pluvial com chuvas de outono-inverno, isto é, caindo predominantemente entre março e agosto. Nas suas porções mais ocidentais, como a região de Pesqueira, São Bento do Una e Brejo da Madre de Deus, ocorrem chuvas de verão nos meses de janeiro e fevereiro (nominadas pelos agricultores Xukuru de “trovoadas”), provocadas pela chegada da massa de ar equatorial continental (CORREIA DE ANDRADE, 1986).

A destruição do ecossistema natural tem preocupado ecologistas, que estimam que dos 18.500 km² de florestas semidecíduais e ombrófilas abertas que compunham a vegetação original dos brejos levantada por Vasconcelos Sobrinho em 1971, atualmente, restam apenas 2.626,68 km². O cenário atual nos brejos de altitude no Nordeste do Brasil é de perda de habitat, fragmentação, caça, coleta seletiva de plantas e animais e, conseqüentemente, extinção de espécies. Deste modo, poderão desaparecer completamente, se uma política de conservação não for rapidamente implementada (TABARELLI & SANTOS, 2004).

26. Em relação à vegetação é tido que os brejos são, em sua grande maioria, disjunções de floresta estacional semidecidual montana, um dos tipos vegetacionais que compõem a floresta Atlântica brasileira. A hipótese mais aceita sobre a origem vegetacional dos brejos de altitude está associada às variações climáticas ocorridas durante o Pleistoceno (últimos 02 milhões - 10.000 anos), as quais permitiram que a floresta Atlântica penetrasse nos domínios da caatinga. Ao retornar a sua distribuição original, após períodos interglaciais, ilhas de floresta Atlântica permaneceram em locais de microclima favorável (LIMA apud TABARELLI & SANTOS, 2004: 19).

Como se pode observar no mapa, há uma rica hidrografia no território²⁹, com rios, riachos, nascentes, açudes e barragens. As partes mais altas do território se constituem como um divisor de águas. Assim, parte das águas pluviais são drenadas em direção ao Rio Ipojuca, e outra parte em direção ao Rio Ipanema, tributário do grande Rio São Francisco.

3.3 Síntese de uma longa história fundiária do povo Xukuru do Ororubá.

A história fundiária da localidade pode ser compreendida, em grande parte, através da correlação com acontecimentos mais amplos da história do país, e do estudo das medidas tomadas pelos governos centrais³⁰, que buscavam incorporar cada vez mais áreas (povoadas por populações autóctones) ao seu território. Também é possível recorrer aos estudos historiográficos mais recentes para entender como estas medidas repercutiam. Neste percurso, embora haja uma complexidade de processos locais que vão além do binômio guerra e catequização, pode-se dizer que dois conceitos principais operaram constantemente em sentido impositivo: propriedade privada da terra e negação à diversidade cultural.

Há informações que situam os Xukuru, como habitantes de uma extensa área do interior Nordeste, a qual passaria por áreas dos atuais estados de Pernambuco, Paraíba chegando até os limites com o Rio Grande do Norte. A serra do Ororubá no município de Pesqueira em Pernambuco seria, portanto, o local remanescente dessa larga ocupação anterior³¹. Na figura abaixo, o famoso Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes elaborado por Curt Nimuendaju, localiza-se a área de ocupação pela grafia Sukuru.

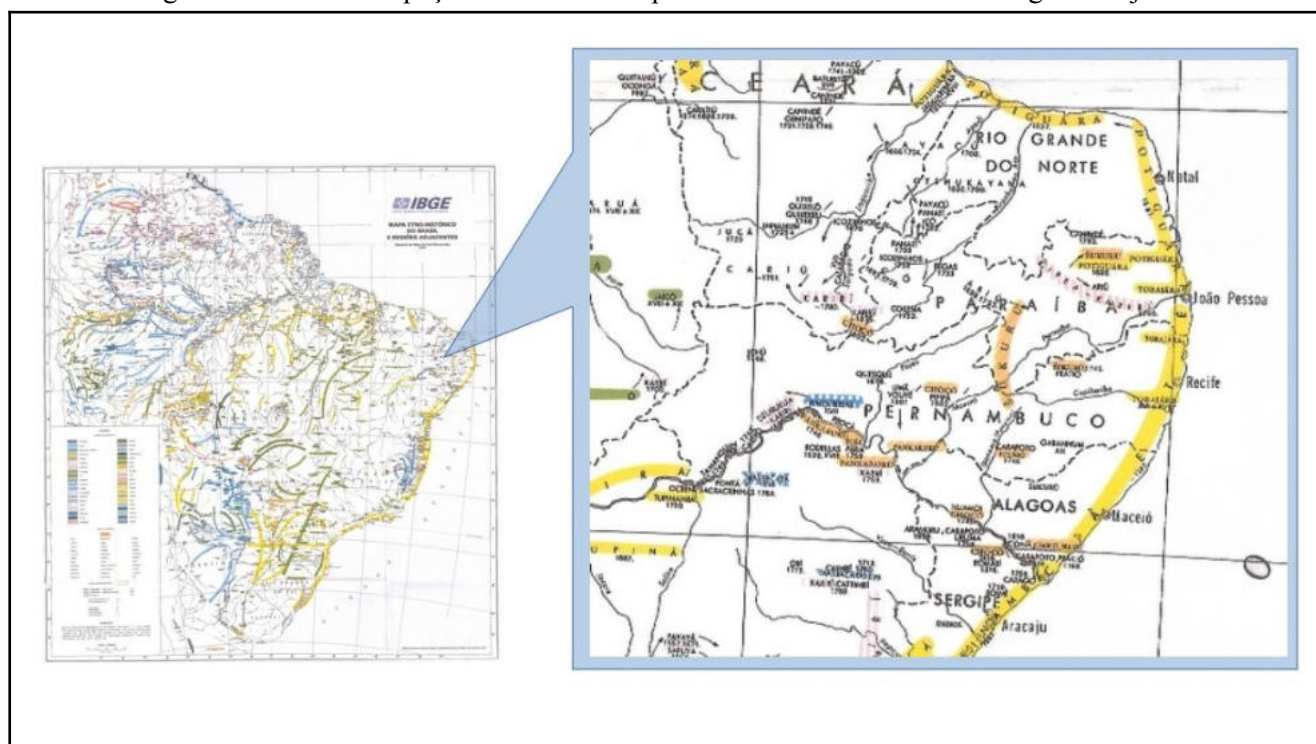
29. Ainda assim, muitas aldeias possuem problemas devido à falta d'água ou a água insalubre.

30. Até mesmo porque são as fontes mais comuns que se pode recorrer para reconstruir as conjunturas de cada etapa histórica.

31. Segundo pesquisa de Ricardo Pinto de Medeiros (2007), na relação de aldeamentos que há no distrito do governo de Pernambuco, e capitanias anexas, de diversas nações de índios em 1760, encontramos menção direta aos Xukuru para duas localidades. (I) Na Freguesia do Ararobá, a Aldeia de Nossa Senhora das Montanhas, índios Xucurus. Missionário religioso da Congregação do Oratório, e (II) em Mamanguape – Capitania da Paraíba, a Aldeia da Boa Vista, invocação Santa Teresa e Santo Antônio, índios da nação Canindés, e Sucurus, missionário religioso de Santa Teresa.

Quanto à presença em outros aldeamentos, embora seja bastante provável devido aos aprisionamentos de grupos e famílias arredias, é impossível afirmar devido à escassa informação histórica.

Fig. I.3.6: Área de ocupação Xukuru no Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes.



Fonte: Adaptado do Mapa de Curt Nimuendaju (1944). Rio de Janeiro, IBGE, 1980.

As invasões portuguesa e holandesa ainda litorâneas trariam as primeiras consequências aos Xukuru, que tiveram de lidar com os grupos nativos, principalmente Tupis, que estavam em fuga para o interior devido aos conflitos, escravidão e epidemias trazidos pelos estrangeiros. O conjunto de povos nativos que resistiam nos agrestes e sertões ficou conhecido por “tapuias”, “gentios bárbaros”, sinônimo de inimigos.

Segundo Neves (2005), o primeiro registro em que aparece oficialmente o expurgo das terras dos índios no sertão do Ararobá, em Pernambuco é o Alvará de concessão de terras ao fidalgo João Fernandes Vieira, assinado por D. João IV, rei de Portugal, em 25 de junho de 1654.

Segundo a Revista do Instituto Histórico Brasileiro, Tomo 19, pgs. 159/60, João Fernandes Vieira toma posse de suas terras agrestinos-sertanejas aos 4 de outubro de 1666, nelas colocando seus vaqueiros e gados e fundando diversas fazendas de criação, em torno das quais há posteriores referências em alguns documentos sesmarias de terceiros, inclusive nos processos de concessão de terras referentes aos sesmeiros Pedro Correia Ferrete, David de Albuquerque Saraiva, Bento Pereira de Moraes, José Fernandes (em 06 de junho de 1695) e Leonel de Abreu de Lima (em 30 de maio de 1698). (BARBALHO, 1977: 35)

Posteriormente, muitas outras doações se fizeram, beneficiando dezenas de fazendeiros/agricultores predispostos à fixação naqueles sertões ainda bravios, ocupados por nações indígenas tapuias-cariris (BARBALHO, 1977). Merece destaque a concessão em 1671 à Bernardo Vieira

de Melo, vinte léguas no Ararobá (SILVA, 2008) como recompensa por façanhas militares. A concessão de sesmarias³² era o instrumento formal para legalizar administrativamente o expansionismo colonial.

As sesmarias que interiorizariam a ocupação portuguesa, viabilizando carne e força motriz aos engenhos da costa através da pecuária, encontraram resistência dos povos que já habitavam a zona. O clímax dos conflitos ficou genericamente conhecido na historiografia como a Guerra dos Bárbaros (ou Confederação do Cariri), durando desde o último quartel do século XVII até a segunda década do século seguinte, com intensa participação “Sucuru” (SILVA, 2008).

Como estratégia foi estimulada a implementação de aldeamentos religiosos no agreste e sertão do Nordeste, cuja missão era transformar os grupos autóctones “hostis” em “bons fiéis cristãos”. Dos aldeamentos resultavam a (1) liberação de terras para a colonização, visto que os aldeamentos na prática determinavam o sedentarismo àquelas populações; (2) formação de mão-de-obra e (3) um exército com conhecimento geográfico apurado para combater outros povos “não convertidos”. De modo que se reduzia cada vez mais a área de perambulação dos grupos nativos, dando proteção à economia e a ocupação colonial.

Pode-se dizer, portanto, que neste primeiro ordenamento fundiário, se estabeleceram os “nobres e legítimos” (sic) proprietários de largas e extensas terras de um lado, e os aldeamentos, de outro, como único espaço “permitido ou possível” à população originária. Convém mencionar que, este tipo de ordenamento vem justamente se contrapor às estratégias de negociação anteriores, que eram mais amplas, nas quais possíveis alianças entre determinados povos nativos e povos europeus (portugueses, holandeses, franceses e espanhóis) que estavam em conflito, puderam garantir aos primeiros, alguma segurança fundiária³³.

A partir da década de 1660, se tem notícia das iniciativas para “reduzir” os Xukuru em aldeamentos, relacionando-os dentro dos grupos que viviam no Sertão do Ararobá. A tarefa havia ficado a cargo da Congregação do Oratório de São Felipe Neri, a Ordem dos Padres Oratorianos que se destacou desde sua fundação no Brasil pela reunião de clérigos apenas para a conversão de indígenas. Medeiros (1993) ao cruzar suas fontes históricas, aponta para a década de 1670 a fundação da missão Ararobá pelo Pe. Sacramento, que posteriormente também seria conhecida por aldeia Monte Alegre.

32. Porção de terra sob a regulação jurídico-institucional portuguesa, que normatizava a distribuição e destinação de terras. O Estado Português em 1375 criou a Lei de Sesmarias para combater a crise agrária e econômica que afetava o país e a Europa, agravada pela peste negra. Este sistema de distribuição de terra foi também utilizado pela Coroa portuguesa no Brasil com a finalidade de manter o controle dos territórios ocupados. Acredita-se que as primeiras terras doadas em sistema Sesmarias no Brasil foram em 1532, e assim seguiu até 1821.

33. Por exemplo: Com a instalação do governo-geral em Salvador em 1549, apareceu a primeira regulamentação sobre os índios num Regimento que garantia proteção aos aliados da Coroa e dava aos jesuítas voz ativa nos assuntos relacionados aos índios.

Tudo leva a crer que para manutenção e ampliação da missão religiosa os Oratorianos exploravam a pecuária através da mão de obra indígena. Ainda segundo Medeiros, “há provas de que os recursos derivados da atividade criatória não faltaram” (1993:64), servindo inclusive para adquirir novas áreas, além das que eram doadas pelos fidalgos. Os ganhos advindos dos currais de gado teriam chegado até a metade do século XVIII, quando se observa que a produtividade das terras da Congregação passa para as mãos de reдеiros e foreiros (MEDEIROS, 1993).

De acordo com os apontamentos de Nelson Barbalho (1977) o desenvolvimento da aldeia de Ararobá foi tamanho que o bispo D. Frei Matias de Figueiredo Mello lhe conferiu os foros de paróquia em 1692, sob a invocação de Nossa Senhora das Montanhas. A localização estratégica e o potencial guerreiro³⁴ teriam sido fatores que contribuíram decisivamente para a longevidade do aldeamento, tendo sido considerada peça chave para a efetivação do domínio português na região.

No entanto, o aldeamento não estava livre de conflitos pela posse da terra. Houve muitas queixas dos padres contra os criadores de gado da região que cobiçavam as terras dos indígenas.

“Em 1692, em virtude de uma representação feita pelo governador dos índios da aldeia de N. Senhora das Montanhas, o Governador, Marquês de Montebelo mandou uma notificação contra três moradores que inquietavam as aldeias querendo se fazer senhores das terras” (MEDEIROS, 1993:66).

No século XVIII, o projeto colonial estabeleceu novos rumos para os indígenas das missões. Durante o período pombalino³⁵, como ficou conhecido devido ao então ministro português Marquês de Pombal, foram implementadas uma série de medidas nas áreas administrativa, militar e educacional que visavam consolidar o domínio da Coroa sobre a colônia. Neste sentido, a ideia era civilizar os índios e integrá-los à sociedade colonial, de modo a transformá-los efetivamente³⁶ em vassalos do rei de Portugal.

Em 1757, é promulgado um Diretório que passou a regular a questão indígena no Brasil. Dentre as medidas da legislação pombalina a serem adotadas estavam: a proibição das línguas nativas e a obrigatoriedade da língua portuguesa; a proibição da nudez; a obrigatoriedade de morar em casas separadas e não coletivas; o combate ao alcoolismo, a obrigação que os índios tivessem nome e sobrenome de famílias portuguesas, enfim, toda uma série de medidas no sentido de anular a identidade étnica dos povos indígenas (PINTO DE MEDEIROS, 2007).

Os aldeamentos seriam elevados à categoria de vilas. Essas deveriam ser denominadas com nomes de Portugal. Assim, o antigo aldeamento do Ararobá, chamado de Nossa Senhora das Montanhas,

34. O aldeamento poderia funcionar como uma reserva de homens de armas contra ataques de grupos ainda resistentes à colonização, ou mesmo para apoiar novas expedições de aprisionamento.

35. Considera-se o período pombalino compreendido entre 1750 a 1777.

36. Neste período era questionado a administração missionária, principalmente a jesuítica. E por isto, estes são expulsos das suas missões e os seus bens inventariados e vendidos, tendo o fruto da venda, em tese, sido aplicado nas vilas e povoações criadas a partir dos aldeamentos. A administração passou a diretores leigos não-indígenas.

e conhecido também como Monte Alegre, a partir de 1762 passou a ser chamada de Vila de Cimbres, nome de uma povoação portuguesa no Distrito de Viseu (SILVA, 2008). No contexto destas medidas estava prevista a instalação de um Senado de Câmara, onde seriam eleitos vereadores indígenas e não-indígenas, e a nomeação de um diretor leigo responsável pelos indígenas. Inicialmente, a Vila de Cimbres passou a ser administrada por vereadores indígenas e não-indígenas em igual proporção. Com o tempo, a câmara de vereadores passou a ser dominada totalmente por brancos (NEVES, 2005), o que aumentava o poder destes e favorecia a apropriação de terras.

Em Pernambuco é criada uma versão adaptada do Diretório, com que interinamente se deveria regular os índios das novas vilas e lugares ligados às aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas. Nesta adaptação, alguns capítulos são idênticos, no entanto, algumas alterações foram efetuadas. Entre estas, o incentivo à extração do gravatá e à pecuária e, de acordo com o parágrafo dezoito: “não consentindo o uso de aguardente mais do que para o curativo, e abolindo inteiramente o uso das juremas contrário aos bons costumes e nada útil, antes prejudicialíssimo à saúde das gentes”³⁷ (PINTO DE MEDEIROS, 2007:03).

Na documentação da Câmara da Vila de Cimbres puderam ser recuperadas informações sobre a vida na Vila e entorno³⁸. Por exemplo, em julho de 1774 é citado o retorno de um grupo de Parachios que “andavam dispersos pelas matas” à vila, após tentarem a vida em outros locais (DE ALBUQUERQUE, 1985). Segundo Silva (2008), este seria um dos últimos registros no qual se observava nominalmente o nome deste povo. Nos registros posteriores, os habitantes do aldeamento são tratados genericamente como “índios” ou “índios da Vila de Cimbres”.

Do ponto de vista fundiário e da execução das diretrizes estabelecidas pelo Diretório Pombalino, se compreende dois movimentos: o fim da exclusividade do uso indígena que supunha o aldeamento, e em seguida a exigência da redução do tamanho das áreas destinadas aos moradores indígenas no contexto da nova estrutura administrativa. Certamente, não foi uma alteração fácil de ser realizada, há registros de movimentos de indígenas e missionários contrários às alterações impostas. Dentro das estratégias para se implementar essa nova política, além do uso da força aos contrários, também procuravam fazer acordos e alianças, que em geral, envolviam destinação de terras e patentes. Deste modo, se acomodavam os atores neste novo sistema. A doação de terras foi utilizada para garantir o apoio de alguns índios na luta contra outros índios “bravos”, a estabilidade das vilas, e também poderia servir de prêmio por serviços

37. Medeiros utiliza a seguinte fonte: *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, XLVI, 1883, 121-171.

38. Também é possível observar explicitamente o registro de ocupação indígena (produtiva) em algumas localidades, são elas: sítio Caipe, Sítio do Meio, Sítio de Santa Catarina, Sítio da Pedra D'água, Sítio das Almas, Sítio das Menas, Sítio da Boa Vista, Sítio da Serra, Sítio do Jenipapo. “Livro da Criação da Vila de Cimbres: 1762-1867”. DE ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier, et al. Recife: FIAM-CEHM, Prefeitura Municipal de Pesqueira, 1985, p. 146-149.

prestados, sendo proveitoso para a Coroa também porque resultaria em dízimos para a Fazenda Real (CUNHA, 2013).

Portanto, para garantir o sucesso das novas vilas e conseqüentemente a possessões geográfica, econômica e social a ela atrelada, foi essencial a fixação dos novos súditos na terra. Assim, no parágrafo vinte e dois, determinava que o trabalho nas suas próprias terras fosse incentivado com honrarias, privilégios e empregos aos que se destacassem e rendessem mais serviços ao público com este trabalho. Para tal, o regulamento fixava distribuição das terras entre os índios, não sendo permitida a eles a recusa do trabalho agrícola. Desta forma, a fixação na terra se tornava obrigatória, e garantida pela persuasão, pela força da lei e do chicote caso os novos súditos empreendessem fuga ou rebeliões (CUNHA, 2013:69).

As terras do antigo aldeamento, que incluía terras férteis e com acesso a corpos d'água, sempre foram cobiçadas e disputadas pelos colonos e pela Câmara de Cimbres. Através da mediação das instâncias responsáveis pelos Índios, se chegava a acordos, mas os conflitos permaneciam.

A Carta Régia de Dom João VI de 1798 e os decretos subsequentes do final do século dezoito, anularam a legislação pombalina e determinaram uma série de campanhas militares contra as nações indígenas que resistiam à “civilização”, as conhecidas “Guerras Justas”. Grupos arredios na Bahia e São Paulo, Botocudos em Minas Gerais, Timbiras do Maranhão entre outros, foram vítimas de guerras abertas e propagação intencional de doenças para garantir sua subjugação ou extermínio. As bandeiras teriam sido revividas para esta finalidade, fazendo dos prisioneiros índios, escravos (TREECE, 2008).

Um documento de 1813, petição do Governo Provincial de Pernambuco, afirmava que a Vila de Cimbres era muito pobre para alimentar os índios Xukuru e requisitava o fim da responsabilidade governamental sobre os índios, afirmando que estes já seriam capazes de viver como cidadãos comuns (HOHENTHAL, 1954 apud OLIVEIRA, 2006). A crise na vila foi agravada em 1836 quando a lei provincial nº. 20 mudou a sede da vila para a povoação de Pesqueira, o que deu outra direção à, até então considerada “porta do sertão” (SOUZA, 1992).

Aproximadamente em 1823, logo após a Independência do Brasil, José Bonifácio³⁹, quando deputado na Assembleia Constituinte apresentou projeto que recomendava mudanças profundas na política indigenista; em sua argumentação é possível visualizar um panorama sobre a situação da época, dizia ele:

Medos contínuos, e arraigados, em que os têm posto os cativeiros antigos; o desprezo, com que geralmente os tratamos, o roubo contínuo das suas melhores terras, os serviços a que os sujeitamos, pagando-lhes pequenos ou nenhum jornais, alimentando-os mal, enganando-os nos contratos de compra e venda, que com eles fazemos, e tirando-os anos e anos de suas famílias e roças para os serviços do Estado e dos particulares; e por fim enxertando-lhes todos os nossos

39. Neste contexto pós-independência, onde o Brasil precisaria se encontrar enquanto nação e, portanto distanciar-se do colonialismo da Coroa Portuguesa, uma das vozes mais conhecidas que se levantou contra as políticas de extermínio aos indígenas foi José Bonifácio de Andrada e Silva, que ficou conhecido por “patriarca da independência”. Seus discursos e escritos teriam sido fonte importante de reflexão para o Movimento Indianista porque questionava o papel de índios, escravos e da nova Nação Brasileira.

vícios e moléstias, sem lhes comunicarmos nossas virtudes e talentos. (José Bonifácio, Projetos para o Brasil, apud TREECE, 2008:113).

Em 1845 foi criado pelo Governo Imperial do Brasil⁴⁰ o “Regimento das Missões”⁴¹ que instituiu o cargo de Diretor Geral de Índios das Províncias, nomeado pelo Imperador como procurador para os índios perante as justiças e outras autoridades. Cabia também a este Diretor a declaração do registro das “terras possuídas” pelos índios. Em cada aldeamento, foi nomeado um Diretor Parcial (ou de Aldeia), recrutado dentro do quadro das elites da localidade onde estava situado o aldeamento. Em tal regimento, era permitido o arrendamento e aforamento de terras desses aldeamentos. Aos poucos, o crescimento de foreiros⁴² e arrendatários se configurou como um forte elemento a pressionar as Câmaras Municipais e os próprios Governos Provinciais para obter os terrenos dos índios.

A Lei de Terras de 1850⁴³, e as suas interpretações, resultaram em mais dificuldades para os índios. As exigências implícitas desse novo ordenamento fundiário⁴⁴ fizeram com que terras de uso, e mesmo posse indígena, fossem registradas em nome de fazendeiros. Desde os tempos da Colônia o termo “aldeamento” expressava um estado ou situação onde os índios já estavam em paz com a Coroa, fosse ele estabelecido nas terras originais ou em outro local. Como explica Azanha (2001), o que se deduz claramente, é que a Lei de Terras e seus regulamentos apenas confirmaram o entendimento de que as terras ocupadas pelos aldeamentos não eram devolutas, pois pertenciam reservadamente ao Estado e como tais deveriam ser medidas e demarcadas. Entretanto, a legitimação de pretensas posses sobre as terras dos aldeamentos já estabelecidos se deu através de uma série de subterfúgios aparentemente legais para expropriar porções significativas destas terras; muitas vezes com o apoio ou omissão dos próprios encarregados formais de zelar pelo patrimônio dos índios. Embora, legalmente houvesse a previsão para reserva de terras “onde existirem hordas selvagens” para seu aldeamento, posteriormente quando já de domínio dos índios, sua venda seria permitida pela lei⁴⁵. O que de fato aconteceu, não pelos próprios índios, mas através de seus “procuradores”. E mais, facultava a alienação dos aldeamentos tidos e

40. O Reino do Brasil desmembrou-se do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves com sua Independência, a 7 de setembro de 1822, tornando-se Império do Brasil, que durou até o ano de 1889, quando se adota uma forma republicana de governo.

41. Regulamento das Missões, Decreto nº 426 de 1845.

42. Aquele que tem domínio útil de algum imóvel, pagando foro direto ao senhorio ou proprietário por direito.

43. A Lei nº 601 de 1850 (ou Lei de Terras, como ficou conhecida), trata-se de uma legislação específica para a questão fundiária. Esta lei estabelecia a compra como a única forma de acesso à terra e abolia, em definitivo, o regime de sesmarias. As terras ainda não ocupadas passavam a ser propriedade do Estado e só poderiam ser adquiridas através da compra nos leilões mediante pagamento à vista, e não mais através de posse, e quanto às terras já ocupadas, estas podiam ser regularizadas como propriedade privada.

44. Gilberto Azanha (2001) em seu texto utilizado como referência aqui, traz à baila que se operou no Brasil uma interpretação conveniente da Lei de Terras. Porque na prática, colocou a simples oposição entre terras devolutas e terras privadas, entretanto, a regulamentação disponha sobre as terras necessárias para os indígenas, aldeamentos e não aldeados.

45. Segundo Azanha (2001:03): O Regulamento de 1854 estabeleceu, pois, os dispositivos para o aldeamento e colonização de indígenas “nos distritos onde existirem hordas selvagens”. Porém, se a Lei 601 é omissa quanto a situação jurídica das terras ocupadas ou possuídas por indígenas “não selvagens” e já aldeados – como era o caso dos Terena, por exemplo – o Regulamento de 1854 não o é: o capítulo IX que trata do “registro das terras possuídas” estabelece, no artigo 94, que “As declarações para registro das terras possuídas por menores, índios ou quaisquer Corporações serão feitas por seus Pais, Tutores, curadores, Diretores ou encarregados da administração de seus bens e terras...”

havidos por “extintos”, ou porque seus habitantes o abandonaram ou porque se achavam “misturados à massa da população”.

Assim, a pedido da Câmara Municipal, o Governo Imperial decretou a extinção do Aldeamento de Cimbres em 1879 sob a alegação de que, os índios já estariam em sua maioria mestiçados e, que essas terras eram necessárias para aumentar o patrimônio do município. As terras foram entregues à Câmara de Cimbres, para redistribuição a título de venda ou cessão a pessoas estranhas (Souza, 1992). Em teoria, a extinção das aldeias significava apenas que a tutela governamental dos índios tinha acabado, não os destituindo de seu direito às terras. Alguns pesquisadores acreditam ainda que, deveriam ser medidas e loteadas as áreas ainda consideradas de uso indígena (no interior do aldeamento)⁴⁶. Durante este processo, os colonos se aproveitaram para legitimar suas posses e legalizar invasões.

Ainda dentro deste contexto histórico, cabe destacar a participação entre 1864 e 1870, de um grupo de Xukuru na Guerra do Paraguai⁴⁷. Os que retornaram, segundo a memória do povo, teriam obtido da Princesa Isabel documento de posse da terra, o que até hoje não se confirmou se tiveram efeitos reais.

Após o Brasil se tornar independente, ficou latente a necessidade de se construir um ideário de nação. Com intuito de construir uma ideia de “povo brasileiro”, o Estado abandona em parte as políticas de combate aberto e direto aos povos indígenas, e passa a adotar uma série de práticas com o objetivo de “integrar o indígena”⁴⁸. Com o advento da República em 1889, essa ideia ganha força, uma vez que não havia mais contexto político filosófico para que os massacres e demais violências contra os povos indígenas fossem tão facilmente tolerados, de modo que se cria o SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, por volta de 1910. Depois renomeado apenas como SPI – Serviço de Proteção aos Índios.

O objetivo era a progressiva transformação do índio, a “assimilação”. Em contrapartida, inaugura-se uma política estatal de proteção aos indígenas, com a missão de garantir o resguardo físico dos indígenas até que sua assimilação ocorresse. Segundo Pacheco de Oliveira (2000), diferentemente do que as avaliações oficiais postulam, o SPI na verdade pacificava a expansão da fronteira econômica. Por meio de sua ação “pacificadora”, dirigida aos indígenas, se cumpria um papel de regulador do mercado de terras nas regiões de fronteira. As terras garantidas aos indígenas pelo SPI eram muito menores que seus territórios tradicionais, estando muito aquém do necessário para manter seus costumes ou garantir

46. Segundo SOUZA (1992:24): “Em 1879 foi indeferida uma preta do agrimensor Carlos Camillo Coutim sobre as terras de Cimbres. Também uma proposta de demarcação deste aldeamento de 1885 foi adiada, por motivo de não constar verbas específicas para o caso na lei dos orçamentos. O requerimento do índio Luciano em 1888, solicitando que lhe fosse entregue, e também aos demais índios de Cimbres, as terras do aldeamento de Urubá, vem demonstrar mais uma vez, o agravamento da situação desses indígenas, que apesar de toda a pressão, resistiram e permaneceram na região em pequenos espaços, cercados por fazendas, que não lhes permitem condições para sua sobrevivência”.

47. Para mais narrativas sobre a participação na Guerra do Paraguai, pode-se consultar a obra “Caboclos do Urubá” de Nelson Barbalho.

48. Registra-se também a repercussão no imaginário nacionalista do movimento literário e político conhecido como Indianista.

sua reprodução social⁴⁹. O objetivo fundamental de dita proteção portanto era controlar a relação entre indígenas e regionais, evitando conflitos de maiores proporções, como extermínios, correrias e escravidão, permitindo a ocupação de “antigos” territórios indígenas.

Ao saberem da existência do Serviço de Proteção aos Índios - SPI, os Xukuru vislumbraram outra oportunidade de serem reconhecidos e terem garantidos suas áreas. Famílias da Serra fazem viagens a Inspetoria Regional do SPI, em Recife, para pedir reconhecimento e assistência. Segundo Kelly Oliveira (2006) observa-se por documentos do SPI que após o relatório feito em 1944, pelo funcionário sertanista Cícero Cavalcanti, o órgão fornecia auxílio precário, intermediando o envio de ferramentas de trabalho e sementes com órgãos públicos. A relação estabelecida com o grupo étnico, no entanto, era pontual.

Diante das dificuldades relacionadas às oligarquias locais, finalmente em 1953, os Xukuru vão a pé até o Rio de Janeiro, capital da República para solicitar a instalação de um Posto Indígena. No ano seguinte, o posto é construído em São José, inicialmente com área de 15 hectares de terra, que posteriormente se reduz a 6,15 hectares. No entanto, não foi realizado nenhum trabalho fundiário com vistas a garantir áreas para as famílias indígenas.

Segundo Silva (2010), sob a efervescência do movimento das Ligas Camponesas⁵⁰ — os Xukuru vislumbraram a possibilidade de retomarem parte de suas terras, e no início da década de 1960 ocuparam a área de Pedra D'água. Naquela época, a elite ligada às agroindústrias instaladas em Pesqueira já dominavam grandes áreas na Serra, onde estabeleciam seus criatórios de gado. Também extraíam dali madeira para construções e fornalhas, captavam água e estabeleciam parcerias agrícolas em toda a localidade para o abastecimento das indústrias. Com o golpe militar de 1964, a repressão acabou com o movimento de luta pela terra nos Xukuru, levando inclusive alguns índios à prisão.

Eis alguns dos fatos que ajudam a compreender o percurso de violências sofridas pelos índios Xukuru, assim como as possibilidades de sobrevivência diante dos diferentes contextos desfavoráveis.

A partir da década de 70, se inicia uma nova trajetória para os índios do Brasil. Organiza-se um movimento pan-indígena brasileiro, que aponta para a autodeterminação dos povos indígenas. Uma nova autonomia política que passava pelo fim da “relativa capacidade” do indígena brasileiro, indicava a necessária participação do mesmo nas políticas públicas e garantias territoriais. Conseguiram influenciar no processo constituinte, garantindo direitos indígenas na Constituição de 1988.

49. Reprodução Social: Continuidade de um padrão ou estilo de vida. Composto por um conjunto de processos de curto, médio e longo prazo através dos quais uma sociedade ou parte dela, reproduz elementos de sua cultura, modelos de relação social, estruturas de pensamento, dentre outros elementos que a caracterizam.

50. Movimento camponês que defendia a reforma agrária entre 1955 e 1964.

Neste contexto, articulados em torno da figura do Cacique Xicão, os Xukuru reorganizaram o seu movimento de luta, instando o órgão responsável pela política indigenista – Fundação Nacional do Índio, FUNAI para a demarcação de suas terras. As retomadas se transformaram em um forte instrumento de coesão interna e de pressão aos órgãos responsáveis. A primeira delas se deu na Pedra d'água em 1990; outras se seguiram ao longo de mais 20 anos – mesmo após a demarcação ocorrida em 2001, reivindicando na prática a saída dos ocupantes não-indígenas que precisavam ser indenizados por benfeitorias, e já viabilizando uma nova ocupação do território.

Escolhas Metodológicas **Marcos Teóricos Norteadores**

CAPÍTULO 4. ESCOLHAS METODOLÓGICAS

4.1 Abordagem metodológica.

A presente tese doutoral é resultado de uma pesquisa do tipo qualitativa que é desenvolvida por meio de um desenho de investigação influenciado fortemente pelos marcos da Teoria Fundamentada em Dados (GLASER & STRAUSS, 1967), de cunho emergente (GLASER, 1992), e pelos métodos etnográficos (HAMMERSLEY & ATKINSON, 1994).

O trabalho de investigação se concretiza a partir da revisão e análise de dados secundários, observação participante e entrevistas de campo que se somam à interpretação das ações políticas endógenas na sociedade Xukuru do Ororubá. A pesquisa recorreu a longos períodos de imersão e convivência com o grupo. Para a análise dos dados foi gerada uma unidade hermenêutica no âmbito do software Atlas.ti, que serviu de plataforma para o exercício de categorização e associações que embasam a narrativa desta obra.

Neste capítulo, serão detalhados esses pontos, apresentando as principais diretrizes e as características das escolhas metodológicas realizadas.

Portanto, o capítulo apresentará, de maneira argumentativa, algumas das escolhas em termos de estratégias de abordagem, recortes analíticos, meios de produção de dados, e análises.

4.1.1 “Local de fala”.

Para SAMPIERI et al (2006), o termo desenho de investigação, no contexto qualitativo, se refere à abordagem geral que se utilizará no processo de investigação, sinônimo de marco interpretativo. O que contempla desde o planejamento do problema, passando pela imersão e trabalho de campo, até a análise de dados.

As ponderações no corpo da tese sobre o desenho de pesquisa adotado reforçam uma obrigação primordial que recai sobre os investigadores: bem transmitir aos leitores seus procedimentos de trabalho como condição primordial para que seus resultados sejam aceitos e compreendidos. Algo que vai além da referência a um método específico. No caso dos enfoques qualitativos, devido ao grau de individualização e adequação dos processos ao objeto e devido às limitações de cada pesquisa, explanações detalhadas contribuem para que outros investigadores da área ou do mesmo objeto tenham possibilidades de confirmar resultados, comparar perspectivas e apropriar-se como referência para estudos futuros.

Vários aspectos do projeto de pesquisa que nortearam esta tese serão apresentados ao longo deste capítulo. Neste primeiro tópico, apresento alguns fatores que explicitam o meu “local de fala”.

Inicialmente, situo este esforço de pesquisa em um campo multidisciplinar de conhecimento associado às ciências humanas e sociais, influenciado pelas abordagens e preocupações da Agroecologia. As referências utilizadas, seja no que tange aos métodos seja no que se refere aos marcos conceituais, são oriundas dos macrocampos da Geografia (Agrária), Sociologia (Rural), Antropologia (Etnologia), História (Ambiental) e Ecologia (Política), embora a Agroecologia inclua ainda outras disciplinas, como a economia e agronomia, por exemplo⁵¹.

Ademais destas referências disciplinares, há outros fatores que conformam um *background* (segundo plano, fundo) de concepções, escolhas e condições que influenciam a abordagem metodológica e a realização desta tese. Entendo que, trata-se de um conjunto de elementos que levam a uma ontologia da investigação ou, ao descortinamento de um local de fala do pesquisador.

Sendo assim, posso dizer que esta pesquisa foi desenvolvida desde (i) um lugar relacional (relação sujeito-objeto) que foi sendo construído desde a minha interação inicial como profissional de um órgão governamental financiador junto ao povo Xukuru do Ororubá, cujo início é anterior à minha entrada no doutorado. Esta interação inicial me permitiu conhecer algumas problemáticas e desafios do contexto nativo, antes de propor uma pesquisa no local. Assim, ao iniciar efetivamente o trabalho de pesquisa, fui rapidamente “absorvido” pelo grupo, tendo acesso a determinados círculos sociais e também fui identificado com algumas temáticas específicas. Esta relação de proximidade, de “observação bastante participante”, e a busca por um projeto de pesquisa que dialogasse com a construção social em andamento naquela sociedade, me fez estabelecer uma relação com as pessoas que entendo mais como interlocutores, no sentido de cada uma das pessoas que tomam parte de um diálogo, do que como informantes ou entrevistados somente. Outro aspecto a mencionar é que a pesquisa foi conjugada com um trabalho de extensão independente, isto é, sem que eu estivesse representando ou trabalhando a serviço de qualquer órgão público ou instituição. Este fato permitiu que os passos das perguntas de pesquisa estivessem também associados aos esforços de qualificação à extensão rural nativa que o povo Xukuru tentava consolidar por meio do Coletivo Jupago Kreká.

Também posso mencionar um (ii) lugar político, que se refere à minha posição de compromisso com a defesa e promoção dos direitos dos povos originários. E também, a certeza de que nas comunidades tradicionais locais (com algum grau de autonomia) se pode gerar relevantes contribuições

⁵¹Essas são minhas referências formativas, e caminhar com liberdade sobre uma e outra, foi uma oportunidade proporcionada pelo programa de doutorado a que estive associado. Ainda que o desafio de romper com “as caixas” que separam as disciplinas seja difícil na prática, porque cada teoria, no limite, corresponde a uma trajetória de construção específica, aqui se pretende construir interpretações e explicações que possam se inspirar livremente em contribuições provenientes destas diferentes áreas do conhecimento.

para a saída da crise civilizatória pela qual nossa sociedade planetária passa. Por último, cabe dizer que as teorias, posicionamentos e práticas em curso no campo científico, filosófico e de movimento denominado Agroecologia influenciam diretamente os esforços empreendidos nesta pesquisa.

Outro aspecto a comentar é a (iii) relação com problemas concretos tanto da população nativa quanto do Estado brasileiro, no que se refere ao contexto pós demarcatório na contemporaneidade. Assim, a pesquisa se associa a dois níveis de preocupações; de um lado, proporcionar à comunidade Xukuru do Ororubá um ponto de vista externo qualificado, que sirva, em alguma medida, como contribuição às soluções adotadas internamente. De outro lado, tem a pretensão de contribuir com o conjunto acadêmico, pois, talvez se entendendo melhor estes contextos, o Estado possa qualificar sua ação sobre as áreas já demarcadas, definindo melhor o que se pode oferecer de “assistência” e “apoio” a estas populações.

Por último, a relação com um (iv) lugar teórico (ou referencial teórico), que é explicitado no capítulo 5, entendido como marcos de partida, funcionando como uma espécie de coluna vertebral para o desenvolvimento das questões. Em coerência com a abordagem nos marcos da Teoria Fundamentada (GLASER & STRAUSS, 1967), de cunho emergente (GLASER, 1992), não devem ser considerados como revisão bibliográfica estrito sensu, mas como o próprio nome do capítulo destaca: “marcos teóricos norteadores”. No conteúdo de cada capítulo, serão requisitados conceitos e referências bibliográficas, na medida do necessário, além das citadas no capítulo 5.

4.1.2 Análise de tipo qualitativo.

Entre os investigadores dos processos da pesquisa qualitativa (MARTÍNEZ, 2000; SAMPIERI et al, 2006; FLICK, 2007), os epistemólogos, existe um consenso sobre a dinamicidade deste tipo de investigação. É a convicção de que se trata de um processo flexível, eficiente e criativo, no qual, os objetivos e métodos para a coleta de dados e análises se retroalimentam, gerando interpretações da realidade e teorias.⁵²

Por isso, salientam, é fundamental que nestes casos, se explicite detalhadamente as escolhas realizadas desde o projeto de pesquisa, incluindo os métodos de coleta de dados, os recortes analíticos, as diretrizes adotadas, bem como os procedimentos de interpretação e análise. Buscando, com isto, garantir a confiabilidade e credibilidade (SAMPIERI et al, 2006) dos resultados.

Os recortes analíticos são aqueles que tratam de delimitar o objeto ou as condições (limitações) de um estudo. São fruto da combinação entre escolhas predeterminadas do investigador e os acasos

⁵² Os autores citados registram também que há divergências que se postulam em termos do grau de artesanania aceitável na pesquisa qualitativa. Isto é, quanto um processo de pesquisa qualitativa é um processo extremamente individual e o quanto deveria ser compactuado ou padronizado.

ocorridos no processo de pesquisa, que não podem ser controlados. Servem para tornar mais inteligível uma problemática complexa que se deseja abordar. Por isto, foram apresentados logo na Parte I desta Tese, no capítulo 2, junto como os objetivos da pesquisa. Todas as demais questões serão tratadas durante este capítulo.

De acordo com os autores supracitados, um procedimento de pesquisa qualitativa eficiente deve abrir portas de interpretação, não se restringindo exclusivamente à comprovação tácita de hipóteses. Portanto, está calcado em um processo de busca por diferentes fontes que permitam a compreensão do objeto de estudo e dos seus contextos de produção, o que deve ocorrer paralelamente à revisão teórica ou “estado da arte”.

Neste sentido, uma das mais relevantes justificativas para a adoção das diretrizes e procedimentos da Teoria Fundamentada em Dados foi minha constatação, a partir de trabalho anterior, acerca da necessidade de narrativas interpretativas complementares, dentro dos marcos da Agroecologia, que fossem mais eficientes para o tipo de situação e contextos abordados nesta tese, isto é, povos indígenas no Brasil em processo de reorganização social e em contexto pós-demarcatório.

Esta percepção sobre a carência na literatura agroecológica no Brasil sobre esta perspectiva, persiste até os dias de hoje, e se transformaram em motivação para realizar esta obra, no sentido de contribuir com narrativas, interpretações e explicações para contextos étnicos que não se enquadram exatamente no “ideal” estabelecido de funcionamento entre sociedade e natureza para comunidades indígenas, ao qual muitas vezes se deseja recorrer para defender os direitos de autonomia territorial destas populações.

Meu trabalho de conclusão de máster⁵³, cujo contexto etnográfico era o mesmo, esteve bastante arraigado nas (grandes) teorias sobre os agroecossistemas indígenas e camponeses tradicionais (ALTIERI, 1999; GLIESSMAN, 2002, 2003, 2011; SEVILLA GUZMÁN, 2005) e, sobretudo, a teoria da Memória Biocultural (TOLEDO & BARRERA-BASSOLS, 2008). E de certo modo, senti ali, que não era possível se restringir a aplicação da teoria. Ao tentar implementar uma espécie de “teste” da teoria, eu estava, na verdade, reavivando um grande dilema das ciências sociais: o espinhoso dilema dos modelos analíticos (teorias gerais, categorias “ideais”, etc.) e sua adequação aos fatos empíricos, e como se posicionar em relação a eles. Isto é, havia uma distância considerável entre o que sistematizava essas teorias (elaboradas a partir de diferentes contextos nativos para servir como referência) e a realidade encontrada no meu trabalho de campo.

53. O máster foi realizado na Universidad Internacional de Andalucía, e faz parte de um mesmo programa interuniversitário de pós-graduação em Agroecologia, do qual a Universidad de Córdoba faz parte. A “tesina”, como é chamada este trabalho de conclusão de curso, pode levar ou não, a um trabalho de conclusão de doutorado.

Por isto, em termos metodológicos, encontrei soluções resgatando o que Glauser y Strauss, postularam em seu tempo:

Verification of theory is the keynote of current sociology. (...) Part of the trend toward emphasizing verification was the assumption by many sociologists that our "great men" forefathers (Weber, Durkheim, Simmel, Marx, Veblen, Cooley, Mead, Park, etc.) had generated a sufficient number of outstanding theories on enough areas of social life to last for a long while. Although we, their sociological offspring, could never equal their genius, we did know how to modify and reformulate their theories with our new-found abilities in verification and so that was the next job of sociology (GLAUSER & STRAUSS, 1967:10).

Estes autores, quando estiveram imersos em seus estudos investigativos sobre o contexto da morte em enfermos terminais nos hospitais, sentiram a necessidade de formalizar uma resposta metodológica aos modelos que prevaleciam na sociologia da época. Como citado, eram modelos demasiado presos à comprovação de “grandes” teorias (formal theory). Assim, lançam sua obra “The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research”:

Historical reasons, then, account for the paradox that more sociologists do not try their hand at generating theory and publishing it, thus achieving high rewards. We wish to help alleviate this condition by encouraging able sociologists to generate more and better theory with the type of comparative method discussed in our book, and, in turn, to start developing methods of their own for all of us to use (GLAUSER & STRAUSS, 1967:12).

Outro pilar central da crítica feita pelos dois autores era que os modelos sociológicos vigentes eram especulativos (FERNANDES & MAIA, 2001), porque não demonstravam clara relação com o próprio processo de pesquisa, ou seja, os estudiosos não informavam como manejavam as fases de análises. Também, careciam de correspondência com a realidade, pois nem sempre, tinham relação claramente demonstrada com as condições e os processos de campo.

Further, some theories of our predecessors, because of their lack of grounding in data, do not fit, or do not work, or are not sufficiently understandable to be used and are therefore useless in research, theoretical advance and practical application (GLAUSER & STRAUSS, 1967:11).

Riccardo Cappi nos oferece uma boa síntese sobre a perspectiva dos fundadores da Teoria Fundamentada, acerca das carências no âmbito da produção sociológica da época:

Por um lado, eles denunciavam o baixo nível de teorização alcançado pelas pesquisas sociológicas, quantitativas em sua maioria, mais interessadas na “neutralidade” das coletas e acúmulos de dados. Por outro, contestavam a tendência de as teorias sociológicas “arredondarem” os dados para que correspondam, a posteriori, aos quadros conceituais previamente situados (CAPPI, 2014:12).

Os dois tinham a convicção de que as teorias até então conhecidas, não logravam cobrir todas as áreas da vida social, e que a tarefa primordial dos científicos sociais era produzi-las. De fato, reconheciam que os grandes teóricos deixaram importante contribuição, presenteando modelos e diretrizes para a compreensão do mundo. Porém, estas orientações deveriam, com os avanços de nosso

tempo no que se refere à coleta de dados, possibilidades de sistematização e ferramentas de análises, levar a mais e melhores teorizações.

4.2 Teoria Fundamentada em Dados (Grounded Theory).

A Teoria Fundamentada em Dados ou Grounded Theory, se tornou muito popular, e foi utilizada em diferentes áreas das ciências humanas, como a psicologia, direito, entre outras. Com o passar do tempo, vai sofrendo melhoras sugeridas pelos autores proponentes originais, e adaptações de outros pesquisadores que foram adotando a metodologia, aproximando-a de recursos mais construtivistas (FERNANDES & MAIA, 2001), onde o pesquisador, “com sua bagagem conceitual” faz parte irreparável do processo de análise. Além disso, se admitiu uma maior flexibilidade em relação a procedimentos mais dedutivos, com o uso de categorias teóricas, a priori, na análise de dados primários, por exemplo.

De fato, originalmente propunha um procedimento bem demarcado, o método comparativo constante, no qual se distinguiam algumas fases próprias: (I) aferição de incidentes aplicáveis para cada categoria; (II) integração das categorias e de suas propriedades; (III) delimitação da teoria; (IV) escrita da teoria⁵⁴. Pode-se dizer que se trata de um processo contínuo e crescente, pois cada etapa leva à outra fase analítica “superior”, sem que a anterior deixe de ser operativa ou útil; em verdade, apoiam-se mutuamente, e sucessivamente até que se conclua a análise.

Resumidamente, se pode dizer que tudo começa com uma codificação inicial que consiste em reunir “incidentes” dos dados disponíveis em categorias, tanto quanto possível. Ou seja, reunir sobre uma mesma chave, fragmentos relevantes das entrevistas, de documentos e de outras fontes primárias para uma mesma ideia ou fenômeno. Algumas regras básicas foram sugeridas para esta primeira fase: enquanto se codifica um incidente para uma determinada categoria, se compara aos incidentes (ou grupo de incidentes) anteriores da mesma categoria. E ao fazê-lo, o pesquisador registra suas reflexões antes de prosseguir com a codificação. Em seguida, com o avanço do exercício, se percebe que de um pequeno conjunto inicial de códigos e comparações, se passa a um cenário mais adensado. Por meio da continuidade de incidentes codificados, comparações e reflexões, as propriedades de cada categoria vão sendo visibilizadas e sistematizadas. Os códigos e categorias também são comparados entre si em busca de relações. Estas comparações constantes fazem com que o conhecimento acumulado seja integrado, ou seja, não se trata somente de uma soma, mas de uma rede, na qual os códigos e categorias se relacionam

54. Conforme texto original: “We shall describe in four stages the constant comparative method: (1) comparing incidents applicable to each category, (2) integrating categories and their properties, (3) delimiting the theory, and (4) writing the theory” (GLASER & STRAUSS, 1967:105).

de várias maneiras diferentes. Ao analista cabe encontrar estas coerências conectivas, desenvolvendo teoria.

Os autores sugerem que os dados sejam coletados ao mesmo tempo em que são analisados, pois deste modo, o sociólogo teria maiores possibilidades de aprofundar padrões e relações que aparecem na integração dos dados e códigos. Não obstante, sabem que em muitos casos a análise se dá em separado da coleta dos dados, o que não impede a emergência de esquemas de integração. Nestes casos, o conhecimento de campo e a possibilidade de recorrer a outras fontes podem ser muito úteis para dar entendimento às relações que se apresentam.

A terceira fase remete ao exercício de delimitação, já que a comparação constante não é infinita, justo ao contrário, este exercício metodológico vai levando pouco a pouco a uma saturação, na qual, novos dados não proporcionam mais novidades às categorias ou às suas propriedades, e o mais importante, não trazem mais luz às lógicas e esquemas já desenhados sobre as categorias. Por isto, a partir daí, o analista tem que privilegiar propriedades e categorias, tirando as que não são pertinentes, integrar detalhes às relações e desenhar redes mais abstratas ou analíticas, bem enfocadas. Os autores também consideram muito relevante nesta fase, depois da “redução” mencionada, o exercício de generalização, que consiste basicamente em promover outras comparações, porém agora com outras referências, com a intenção de visualizar o alcance da aplicabilidade de sua teoria a uma ampla gama de situações, enquanto se mantém uma estreita correspondência da teoria e dos dados.

Para terminar, sobre a última fase, Glauser y Stauss (1967) expõem que o pesquisador ao convencer-se de que seu marco analítico forma uma teoria substancial sistemática, isto é, uma declaração razoavelmente precisa dos materiais estudados e que pode ser expressa de maneira que outros possam utilizá-la ao ingressar no mesmo campo, então, o pesquisador pode publicar os resultados com confiança.

Como se percebe, teorizar tem um lugar central nesta metodologia. Por isto convém explicitar que, para os investigadores que a adotam, teorizar deixa de ser um privilégio de “gênios iluminados” porque além de haver um método pensado para isto, tem-se uma concepção intrínseca do que é teoria.

Teoria é visto como uma sistematização cognitiva, elaborada com a finalidade de explicação, ou melhor, interpretação das relações entre fenômenos e unidades sociais (assim como suas características) que configuram uma determinada realidade. Este processo pode remeter a elementos considerados objetivos como também aqueles resultantes da maneira de interpretar dos sujeitos sociais. Para Fernandes & Maia (2001), teorizar baseado em dados remete à geração de um tipo de teoria preocupada com padrões de ação e interação entre vários tipos de unidades sociais, e com capacidade de qualificar as consequências e condições particulares do fenômeno em estudo. Logo, na medida em que outros casos ou incidentes do fenômeno ocorrerem em condições similares, possivelmente se observarão

consequências similares. Com esta concepção, se destaca o caráter consubstancial, que qualquer teoria deveria ter.

4.3 Etnografia.

Como Sampieri et al (2006) didaticamente sintetiza, as pesquisas de cunho etnográfico costumam descrever e analisar ideias, crenças, significados, conhecimentos e práticas de grupos, culturas e comunidades. A etnografia implica em descrição e interpretação profundas de determinado grupo, sistema ou situação social, e bens culturais. Nestes casos, o investigador reflete sobre pontos como:

¿Qué cualidades posee el grupo o comunidad que lo(a) distinguen de otros(as)?, ¿cómo es su estructura?, ¿qué reglas regulan su operación?, ¿qué creencias comparten?, ¿qué patrones de conducta muestran?, ¿cómo ocurren las interacciones?, ¿cuáles son sus condiciones de vida, costumbres, mitos y ritos?, ¿qué procesos son centrales para el grupo o comunidad?, ¿cuáles sus productos culturales?, etcétera. (SAMPIERI et al, 2006:504)

Nestas análises, importa o que as pessoas de um determinado lugar, estrato ou contexto fazem, mas especialmente, que significados lhes dão, como são as performances e sob quais circunstâncias, comuns ou especiais, ocorrem. Embora comumente se faça associação da etnografia a uma determinada maneira de proceder à coleta de dados de campo, resultantes da vivência de campo, isto não significa uma restrição aos tipos de dados ou resultados que se pode alcançar, de modo que há etnografias que abrangem aspectos históricos, geográficos, econômicos, entre outros, além daqueles mais usualmente vistos como do campo antropológico, tais como rituais, símbolos, funções sociais, parentesco, migrações, redes, etc.

Em termos metodológicos, uma importante referência para esta maneira de conceber a pesquisa, é que o estudioso é um observador completamente participante, isto é, convive com o grupo ou vive na comunidade, passando longos períodos imersos no ambiente ou campo de pesquisa, em uma hipotética busca de “converter-se” gradualmente em um membro a mais do grupo ou comunidade. Enquanto isso, pode lançar mão de diferentes ferramentas para coletar seus dados, tais como a observação, entrevistas, grupos de enfoque, histórias de vida, obtenção de documentos, materiais e artefatos, redes semânticas, técnicas projetivas e autorreflexão. Também, vai interpretando o que percebe, sente e vive. Sua observação inicial é geral e logo começa a focar em certos aspectos culturais (SAMPIERE et al, 2006).

Nesta perspectiva, quase todas as conversações podem ser “transformadas” em “entrevistas informais”, já que em certas situações, se pode obter muita informação valiosa simplesmente conversando com as pessoas de maneira informal. Isto se potencializa especialmente quando são abordados temas sobre os quais as pessoas têm dúvidas sobre os riscos de comentá-las em uma entrevista

formal ou em um grupo de discussão. As entrevistas na pesquisa etnográfica abrangem uma série de conversações espontâneas e informais em lugares que podem ter sido utilizados para outros propósitos (HAMMERSLEY & ATKINSON, 1994).

Outro aspecto a mencionar é que no contexto da etnografia, os discursos estão sempre, de alguma maneira, acompanhados de um contraste de realidade, já que o investigador está observando ou vivenciando muitas situações que têm correspondência ou não com o que se fala⁵⁵.

Acredita-se que, ao manter-se por muito tempo no grupo ou ambiente, focado, as preconcepções são reduzidas. O contato, direto e prolongado, com os nativos e seus lugares, costuma dissuadir ideias preconcebidas, desfavoráveis ou não; em especial aquelas que, de algum modo, se opõem às ideias morais e/ou às convicções do pesquisador. Há também o efeito de relativização de imagens construídas por estudos científicos anteriores, fontes documentais, ou mesmo, coberturas midiáticas contemporâneas à realização da pesquisa. Ao ingressar em campo, se nota unicamente como partes de um todo, pontos de vista ou até mesmo falsidades.

Además, mientras la respuesta inicial a este contacto puede ser su sustitución por otras concepciones erróneas, con el tiempo, el etnógrafo tiene la oportunidad de verificar su comprensión de los fenómenos estudiados. Es igualmente importante señalar que la atención hacia las respectivas y prácticas de un lugar nos provee de muchas más evidencias sobre la plausibilidad de diferentes líneas de análisis que las que están disponibles para el «teórico de sillón» o incluso para el que investiga con encuestas o experimentos (HAMMERSLEY & ATKINSON, 1994:17).

Na etnografia há uma flexibilidade sobre como conduzir o projeto de pesquisa. Há uma preparação prévia, mas a estratégia e mesmo a orientação da pesquisa podem mudar com relativa facilidade, de acordo com as necessidades requeridas pelas circunstâncias de campo ou devido ao próprio processo de elaboração teórica.

Se por um lado, para este tipo de metodologia, se poderia dizer que não há controle de variáveis, em consequência se reduz o risco de uma “invalidação ecológica”, uma vez que os processos sociais são investigados em lugares cotidianos e não em lugares estabelecidos ou preparados para os propósitos da pesquisa (HAMMERSLEY & ATKINSON, 1994). Outro recurso relevante neste sentido é a relação da etnografia em curso, com a etnologia, isto é, com o conjunto de estudos e conclusões alcançadas por meio de várias outras etnografias sobre um determinado grupo, região ou língua, o que termina por estabelecer conjuntos de referências maiores que são utilizadas de modo complementar ou comparativo para apoiar uma análise em particular. Desta maneira, se busca minimizar o perigo de que os resultados encontrados sejam válidos apenas nas circunstancias controladas oferecidas pela pesquisa.

55. Segundo Velasco y Díaz de Rada: “Es clásico justificar la complementariedad de ambas técnicas [observación participante y entrevistas] con el argumento del control, de la fiabilidad, o de la significatividad de los datos. La observación, suele decirse, proporciona el contraste de la realidad – de la objetividad – a la que a veces imaginativamente se comunica en la entrevista. La entrevista, a su vez, proporciona sentido a las acciones a veces incomprensibles que se observan, o corrige las inferencias a veces precipitadas que se obtienen por observación” (VELASCO & RADA, 1997:34).

Para terminar, convém citar o objetivo que a etnografia busca alcançar, que é acessar múltiplas fontes de informação. Esta diretriz proporciona sustentação para a triangulação em que diferentes classes de informação podem ser sistematicamente comparadas, melhorando aspectos de confiança e validação da pesquisa.

4.4 Fontes de dados.

Uma grande quantidade de fontes de dados foi levantada, e de algum modo, considerada ao longo do percurso da pesquisa realizada. De fato, nem todas serão diretamente mencionadas nesta obra, que traduz em narrativa apenas algumas das análises realizadas, porém foram importantes para conformar um quadro amplo de referências. Por isto, darei um pequeno panorama sobre os materiais trabalhados, permitindo ao leitor conhecer o quadro mais amplo das fontes, permitindo àqueles interessados na mesma temática ou no grupo abordado, conhecer o conjunto de referências disponíveis.

Por outra parte, os dados produzidos em trabalho de campo geraram muita matéria para as análises, por isto entendo que também seria interessante mencioná-las por tipologia. Contribuindo para transmitir de maneira organizada esse conjunto de dados alcançado, ao mesmo tempo, que registro mais elementos sobre como foram coletados. Lembro que, é sobre esse conjunto de dados que os códigos, categorias e associações foram construídas.

Como se pode observar no quadro abaixo (quadro II.4.1), é possível ver os materiais agrupados em três conjuntos, partindo do critério de quem os criou. O primeiro trata da produção acadêmica, com maior e menor proximidade com a realidade Xukuru; o segundo conjunto se refere àqueles dados produzidos pelos próprios Xukuru e o terceiro aqueles produzidos diretamente por mim (pesquisador).

Quadro II.4.1: Tipos de dados (fontes)

Gerado pelos Xukuru	Induzidos pelo pesquisador	Gerados por Acadêmicos não Xukuru.
. Documentos políticos	. Notas de campo	. Artigos sobre teorias de nível geral e temáticas específicas.
. Material audiovisual	. Entrevistas	. Teses e Dissertações sobre os Xukuru
. Material escolar	. Dinâmicas de grupo	. Artigos sobre os Xukuru
. Artigos acadêmicos	. Visitas a unidades produtivas	. Dados socioeconômicos

Fonte: Elaboração autoral.

O conjunto formado por documentos gerados por acadêmicos não Xukuru, trata das contribuições científicas publicadas por autores não indígenas. As teorias de nível geral, assim como os

artigos científicos relacionados às temáticas afins, serviram de fundamentação e são debatidos no marco teórico ou operados no interior dos capítulos. Comumente, elas recuperam questões que auxiliam no desafio da delimitação e abrangência dos resultados, e situam-se em diferentes campos do conhecimento, especialmente das subáreas disciplinares já citadas anteriormente.

As teses, dissertações e monografias sobre o povo Xukuru já alcançam números expressivos, e pouco a pouco os temas que são abordados se diversificam. Da busca bibliográfica feita para esta pesquisa se observa que, além de registros históricos e algumas poucas compilações e análises historiográficas, nada de mais substancial havia sido produzido até a eclosão do movimento da luta Xukuru da década de 1980. A partir deste momento, se intensifica a “curiosidade” sobre este povo, e os estudos de diferentes campos são postos em prática e desenvolvidos. Aspectos relacionados às mobilizações pelo reconhecimento étnico e fundiário, como fenômenos de destaque, são temas tratados por muitos artigos científicos publicados até hoje.

Interessante notar que esta “explosão” bibliográfica pode ser justamente associada ao movimento étnico político Xukuru, funcionando como uma alegoria, para ilustrar os efeitos das grandes transformações em curso nesta população. Em outras palavras, o movimento endógeno de reorganização social provocou também um “salto nas prateleiras”, de modo que o grupo passou dos livros de história às páginas de inúmeros artigos científicos de diferentes áreas do conhecimento.

À medida que a realidade impunha novos desafios, e à medida que o povo Xukuru colocava em curso inovações político-sociais, os estudos vão parecendo insuficientes, e outros se fazem necessários. Quase que simultaneamente à experimentação da aplicação do sistema oficial de ensino e cuidados médicos específicos às comunidades indígenas, observa-se o surgimento de estudos acadêmicos abordando os temas de educação e saúde no povo Xukuru. Passados os primeiros anos do início da implementação destas políticas (algumas vezes mais outras menos dialogadas com o Estado), outras questões já surgem, complexificando os estudos e análises.

Por outro lado, a respeito de temas mais específicos sobre vida doméstica, parentesco, sistemas de conhecimento e cosmovisão Xukuru, a quantidade de estudos já passa a ser mais escassa. E finalmente, sobre temas como: uso da terra, concepções sobre meio ambiente, apropriação dos recursos naturais, formas e organização das posses, trabalho agrícola, entre outras questões congêneres, são ainda raras as referências bibliográficas existentes. Portanto, de certo modo, este trabalho tenta complementar estas duas últimas brechas, unindo-se a iniciativas que pretendem contribuir com a análise e discussão destes temas.

Completam ainda este conjunto de fontes, aqueles estudos clássicos e contemporâneos que abordam a região agreste do Brasil, em suas características edafoclimáticas e socioeconômicas, assim como toda a literatura etnológica do campo conhecido por “indígenas do nordeste do Brasil”.

Em seguida, passando a outro conjunto de dados, nomeado de dados “produzidos” pelos Xukuru, enfatiza-se que há uma relativa abundância de materiais deste tipo, uma vez que este grupo étnico tem produzido nas últimas décadas seus próprios registros, além da transmissão oral tradicional, diversificando os meios de transmissão de conhecimentos e construção de autoimagem. Assim, não fazia sentido nos restringir exclusivamente às fontes elaboradas fora do grupo. Por esta razão, procurei ampliar o levantamento de material cuja produção fosse oriunda dos Xukuru, ou ao menos, produzidos com participação direta. Tais fontes foram fundamentais para a compreensão dos códigos e categorias sistematizados e abordados nesta tese.

Para os Xukuru, cada vez mais, as “versões, posicionamentos e memórias” vão encontrando outros caminhos de registro. Há um conjunto de materiais sendo produzidos, os quais utilizam diferentes expressões para comunicar suas visões de mundo. Alguns são diretamente produzidos com uma intenção política, o que compõe um quadro bastante rico de fontes.

Iniciando pelos textos políticos, cabe mencionar que são de variados tipos. Mereceram especial atenção nesta pesquisa as cartas das assembleias anuais, abarcando o período de 2002 a 2017. Outros documentos também podem ser mencionados como as cartas de respostas da Associação Xukuru a demandas jurídicas ou de projetos, documentos internos que visavam consolidar alguma decisão ou difundir algum evento, e claro, documentos de tipo denúncia, nos quais protestam contra alguma situação em especial.

Há também os registros audiovisuais, pois existe um grupo Xukuru que se dedica a produzir pequenos filmes, registrando atividades importantes do calendário anual e também alguns bens culturais que identificam como oportunos, difundindo assim aspectos da cultura do povo, e reforçando alguns posicionamentos políticos. Pode-se dizer que, hoje em dia, dois grupos com quase todos os mesmos integrantes, realizam as tarefas da “*Ororubá Filmes*”, o Coletivo *Poiya do Limolaigo* formado por e para a perspectiva de jovens e o Coletivo *Jupago Kreká*, responsável por promover o debate sobre sustentabilidade e atividades de assistência técnica e extensão (fig. II.4.1). Existem produções de audiovisual editadas principalmente para o público interno, porém outras são para ampla divulgação, e podem ser encontradas facilmente na internet.

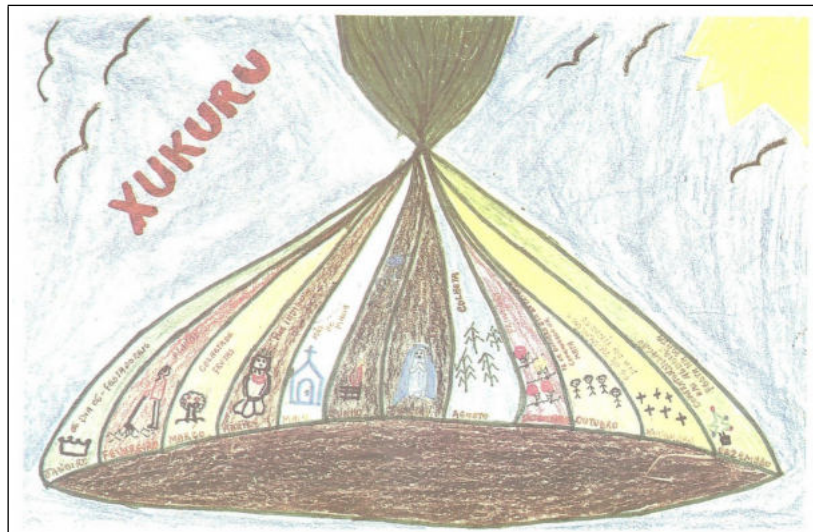
Fig. II.4.1: Logotipos nativos



Fonte: Coletivos mencionados, 2014.

Os textos escolares (material didático) elaborados por integrantes da comunidade ainda são pouco numerosos apesar desta possibilidade estar bem demarcada na legislação brasileira, sobretudo na modalidade “educação escolar indígena”. Para a organização de professores indígenas, os materiais adequados à realidade e cultura local ainda são um desafio para instituir a “educação específica e diferenciada” defendida por eles. De todo modo, cito duas publicações locais importantes, utilizadas como fontes: o PPP (projeto político pedagógico) das Escolas Xukuru, denominado “*Plantando a memória do nosso povo e colhendo os frutos da nossa luta*”, do ano de 2005; e também uma publicação mais antiga, “Xukuru, filhos da mãe natureza: uma história de resistência e luta”, de 1998. Existem ainda outros livros produzidos em ações coordenadas por órgãos estaduais, elaborados por professores indígenas de diferentes etnias do estado de Pernambuco, de onde extraí, como exemplo, a imagem abaixo (fig. II.4.2): uma das possíveis representações de calendário para a vida Xukuru, elaborada em 2000.

Fig. II.4.2: Um calendário Xukuru.



Fonte: PROFESSORES INDÍGENAS DE PERNAMBUCO, 2000.

Mais recentemente, artigos e pesquisas acadêmicas sobre sua própria realidade começam a tornar-se mais frequentes. São professores ligados a cursos de formação superior regular, licenciaturas interculturais indígenas e cursos de aperfeiçoamentos cuja pesquisa local e produção textual são

obrigatórias. Utilizo como fonte alguns destes trabalhos, e na medida em que intensificarem a produção destes materiais, deverão ser obrigatoriamente considerados, por qualquer nova pesquisa na área. Como exemplo, posso citar o texto intitulado “A escola Xukuru frente a mudança de paradigmas em relação à natureza: de práticas danosas a atitudes de cuidado”, elaborado no contexto de um curso de licenciatura intercultural, por um grupo de quatro professores, no ano de 2012⁵⁶.

O último conjunto de fontes, cujos dados foram produzidos a partir da provocação, ou melhor, estímulo do pesquisador, serão abordados nos subcapítulos seguintes, pois serão explicitados conjuntamente a algumas concepções básicas para seu melhor entendimento.

4.5 Coleta de dados de campo.

4.5.1 Sobre abordagem amostral.

Para explicitar o tipo de abordagem amostral adotada nesta pesquisa, inicio com uma breve explanação sobre algumas orientações postuladas pelas metodologias escolhidas. Neste sentido, vale reforçar que se trata de um projeto de pesquisa, qualitativo, de operacionalização baseada na Teoria Fundamentada em Dados e na Etnografia, conformando-se, de certa maneira, como um estudo de caso.

Em primeiro lugar, quando se fala de amostra em processos qualitativos de pesquisa, sublinha-se que é um recorte de pessoas, eventos, sucessos, comunidades que formam um grupo ou conjunto sobre os quais se fará a coleta de dados, sem a obrigatoriedade de que seja representativo, em termos numéricos ou percentuais, do conjunto universo ou total da população que se estuda⁵⁷.

En los estudios cualitativos el tamaño de muestra no es importante desde una perspectiva probabilística, pues el interés del investigador no es generalizar los resultados de su estudio a una población más amplia. Lo que se busca en la indagación cualitativa es profundidad (SAMPIERI et al, 2006:394).

Concordando com Sampieri et al, a principal diretriz para a abordagem amostral em projetos de pesquisa como este é que proporcionem um sentido de compreensão profunda do ambiente e do problema de pesquisa. Isto significa selecionar casos e/ou perfis que contribuam efetivamente para entender com maior profundidade um fenômeno⁵⁸.

56. OLIVEIRA, Maria Roseane Cordeiro; HORA, Odávio, José Alves da; OLIVEIRA, Valdejane Cordeiro de; COSTA, Evandro F. A escola Xukuru frente à mudança de paradigmas em relação à natureza: de práticas danosas a atitudes de cuidado. Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

57. Diferente de pesquisas do tipo quantitativo, nas quais, em geral, se postula a amostra como uma seleção estatisticamente qualificada, ou que levem a valores proporcionais para verificação de uma ou mais características.

58 Em relação ao número de casos a serem tomados, Sampieri, expõe que há três principais fatores a serem considerados: “(i) Capacidad operativa de recolección y análisis (el número de casos que podemos manejar de manera realista y de acuerdo con los recursos que dispongamos). (ii) El entendimiento del fenómeno (el número de casos que nos permitan responder a las preguntas de investigación, que más adelante se denominará “saturación de categorías”). (iii) La naturaleza del fenómeno bajo análisis (si los casos son frecuentes y accesibles o no, si el recolectar información sobre éstos lleva relativamente poco o mucho tiempo) (SAMPIERI et al, 2006:394).

Parte significativa das escolhas que interferem na abordagem amostral já foram tratadas nos subcapítulos sobre recortes espaciais e temporais na parte introdutória deste trabalho. Neste momento, portanto, caberá o complemento sobre as estratégias adotadas dentro dos recortes citados.

Segundo o que se concebe por norma, na pesquisa qualitativa o tamanho da amostra não é fixada a priori, ou seja, decidida previamente à captação dos dados, e tão pouco há parâmetros rígidos para o tamanho da amostra. Em geral, se estabelecem unidades de análises, conjunto de casos, perfis, ou procedimentos iniciais⁵⁹, que evoluem conforme a realidade de campo e a saturação da análise até chegar à amostra final.

Theoretical sampling is the process of data collection for generating theory whereby the analyst jointly collects, codes, and analyzes his data and decides what data to collect next and where to find them, in order to develop his theory as it emerges (GLAUSER & STRAUSS, 1967:45).

Como se percebe no trecho citado acima, na concepção clássica da teoria fundamentada trabalha-se sob a perspectiva de uma amostragem teórica, que é o processo de captação de dados para a criação da teoria, mediante a qual o analista faz a coleta e codifica de maneira conjunta, analisando os dados e decidindo quais serão escolhidos para a continuação e onde encontrá-los, com o fim de desenvolver a teoria à medida que surge. Deste modo, a metodologia pode ser resumida em dois pressupostos: nas decisões iniciais para a coleta deve basear-se unicamente em uma perspectiva sociológica geral e sobre um tema ou problema/área geral. Depois, os grupos ou setores são melhor delimitados conforme sua potencialidade em amparar as caracterizações das categorias emergentes e suas relações. Portanto, a escolha pode ser justificada por critérios básicos, de relevância circunstancial e teórica, que servem para fomentar o desenvolvimento de categorias selecionadas.

The researcher chooses any groups that will help generate, to the fullest extent, as many properties of the categories as possible, and that will help relate categories to each other and to their properties (GLAUSER & STRAUSS, 1967:49).

Em resumo, a pesquisa do tipo emergente no contexto da teoria fundamentada, não postula uma regra rígida que deve ser seguida para a amostragem. A amostra é moldada no curso do processo, de modo que se possa, ao fazê-lo dentro do problema delimitado da pesquisa, contemplar as principais preocupações dos participantes no campo e como resolvem os problemas relacionados a elas. Do meu ponto de vista, essa percepção é harmônica com os princípios da etnografia.

Os formuladores da Teoria Fundamentada, em um primeiro momento, destacaram uma diferenciação entre a abordagem amostral de sua teoria e da Etnografia. No seu caso, o pesquisador teria um papel mais ativo de busca por dados pertinentes, diferente de um etnógrafo que trataria de obter os dados mais completos de um grupo, com ou sem um projeto de pesquisa planejado previamente (GLASER & STRAUSS, 1967). No entanto, por outro lado, registra-se que há variações em relação aos

⁵⁹ Por exemplo, pode-se adotar a saturação de categorias, casos extremos, rede de informantes, entre outros.

projetos etnográficos. Provavelmente, ao referirem-se a tal diferença, os autores faziam referência ao modelo mais clássico, e iniciático, de Etnografia. Atualmente a Etnografia dispõe de várias obras que são resultados de projetos conduzidos, de certa maneira, de modo semelhante à sistemática proposta pela teoria fundamentada, com um problema ou questão de origem bem delimitados, e com fontes definidas para responderem ao objeto de pesquisa.

Analogamente, na Etnografia a análise também ocorre de modo paralelo a outras fases da pesquisa, em especial na coleta de dados (HERNÁNDEZ, 2011; HAMMERSLEY & ATKINSON, 1994). Esta interatividade, entre análise e coleta de dados é essencial às duas abordagens metodológicas.

Além disso, a observação participante e as entrevistas semiestruturadas, na verdade, servem às duas metodologias. E por último, o avanço dos programas de computador resultou em uma maior agilidade e flexibilidade nas estratégias de análise, o que aumentou as chances de ajustes na abordagem amostral para ambas metodologias.

Outro elemento relevante a ser comentado é que, este projeto de pesquisa doutoral foi praticamente contínuo ao trabalho de conclusão de máster; o qual me permitiu detectar questões e possíveis recortes como resultado. Sobre eles, pude debruçar-me, dando um sentido prático aos processos preconizados pela teoria fundamentada.

4.5.2 Tipo de amostragem realizada.

De modo bem sucinto, a amostragem utilizada foi majoritariamente de tipo homogêneo sendo complementada por uma seleção tipológica. A amostra inicial e com maior número de elementos é formada por dados derivados da posição de lideranças e agricultores(as) indígenas que compartilham a crença em uma origem comum e constroem a identidade Xukuru baseados em alguns valores compartilhados, tais como a ideia de Natureza Sagrada⁶⁰ e o ideal do *Limolaigo Toipe*⁶¹. São pessoas que, em maior e menor grau, participam de atividades e eventos que os aproximam da perspectiva ortodoxa que se tenta construir enquanto grupo. De maneira complementar, foi adotada uma seleção tipológica, ancorada em diferentes papéis da sociedade Xukuru, tais como educadores, lideranças, religiosos, agentes de saúde e técnicos⁶².

60. A ideia de Natureza Sagrada remete a um complexo de crenças religiosas (e também políticas) compartilhadas, abertamente ou em segredo, pelos Xukuru. De maneira muito resumida, poderia dizer que a Natureza Sagrada, remete a soma dos habitats natural e metafísico, isto é, a soma do meio físico (matas, pedras, água, etc) com a sacralidade da presença dos espíritos e divindades. É segundo a crença, de onde os Xukuru se alimentam de ensinamentos, orientações e força.

61. *Limolaigo Toipe*, no idioma Xukuru significa Terra dos Ancestrais. Conforme se verá durante esta tese, no contexto da reorganização social, a expressão é utilizada pelos Xukuru para traduzir um projeto de futuro comunitário almejado. Esta expressão sintetiza bem o esforço Xukuru de reelaboração da relação com o passado.

62. Estes papéis refletem um posicionamento na organização sociopolítica atual, que será mais bem detalhada e analisada em capítulo futuro.

A ideia da amostra teórica ou conceitual, tal como preconizada pela teoria fundamentada, foi tomada mais como um norte, uma orientação que serviu para qualificar os esforços em cada tipo de amostra.

Entendi que a amostra homogênea se justificava por reunir documentos e pessoas, que devido ao perfil, características e/ou atitudes, qualificassem as propriedades da construção sociopolítica em curso. Seu propósito é concentrar-se em determinadas categorias, para elucidar a perspectiva do grupo, através de situações, processos ou episódios. Neste sentido, apenas para dar um exemplo, os agricultores Xukuru que estão associados ao tipo de produção mais mercantil, lastreada no uso intenso do pacote agroquímico não fizeram parte da minha amostra. Entendi que não havia prejuízo nesta escolha, uma vez que existiam outras referências bibliográficas (ej. GONÇALVES, 2008) que haviam tomado estes agricultores como fonte.

Ademais, não tive como propósito de pesquisa detalhar as divergências internas (em busca de clivagens ou grupos de interesse em oposição) como parte dos objetivos. Isto porque parto do pressuposto de que as divergências são um fato inerente a qualquer sociedade humana. Em verdade, o cotidiano comunitário já é repleto de disputas, inconsistências e contradições entre pessoas e grupos. Por isto, o enfoque foi explicitar os processos de construção de uma unidade sociopolítica coesa a despeito da diversidade de trajetórias de vida das famílias e de seus pontos de vista.

Convém reforçar também o entendimento de que a amostra homogênea não significa ausência de divergências, por exemplo, entre os entrevistados. Por fim, registro que as vivências de trabalho de campo mais relacionadas às práticas agrícolas, como os dias de campo e visitas técnicas ainda se concentraram no grupo da amostra homogênea.

Em um dado momento da pesquisa de campo, concentrar-me exclusivamente neste tipo de amostra, me pareceu arriscado. Por isto, para afastar um possível vício, foi adotada uma seleção tipológica de modo complementar, de maneira que fosse possível ter o mínimo de registros associados a outros segmentos. Então, foram realizadas entrevistas a partir de algumas funções estabelecidas na sociedade Xukuru, estes “papéis” serviram de critério para definição dos tipos de interesse. Como isto já era evidente na forma como os Xukuru se dividiam organizativamente, resolvi seguir esta mesma estrutura. Então, me propus a, além do grupo de agricultores já mencionados, ter um mínimo de registros vinculados às visões de representantes das formas organizativas do povo Xukuru.

Dentro de cada um destes grupos, estabelecidos pelo tipo de função na organização social Xukuru, a escolha da pessoa a ser entrevistada foi muito mais frequentemente determinada pelas possibilidades da logística de campo. Evidentemente, em alguns casos fiz o esforço de garantir a inclusão do seu ponto de vista por considerá-los interlocutores especiais. Devido a sua condição “única” era

praticamente obrigatório entrevistá-los, a exemplo do pajé, ou coletar seus discursos públicos, a exemplo do cacique.

Por último, foram adotadas amostras de controle. As amostras de controle em geral estão associadas a teste de alguma hipótese, sobre o qual determinado grupo pode oferecer indícios. Também podem estar associadas ao cenário oposto ao projetado pela amostra principal, ou também a casos extremos, que ajudam a entender a norma. De fato, nas amostras de controle foram utilizados métodos específicos, diferentes das anteriores. Os dois tipos de grupos de controle utilizados foram uma pequena amostra sobre os pecuaristas Xukuru, e outra pequena amostra sobre os consumidores da feira Xukuru de alimentos de base ecológica. Nestes casos, se utilizou um roteiro fechado, com perguntas pré-determinadas. Estes pequenos exercícios foram realizados em conjunto com atividades de interesse do Coletivo Jupago Kreká. O primeiro gerou um vídeo para estudo sobre como pensam os indígenas dedicados à pecuária nas três regiões da terra indígena, e o segundo, serviu de insumo para os feirantes debaterem melhoras dos seus serviços⁶³.

4.5.3 Tipos de registros.

(i) Notas de campo: As notas de campo têm sido o meio mais utilizado para registrar e elaborar ideias decorrentes da observação participante. Tendo em vista a grande quantidade de ambientes, sujeitos e ações que se sucedem e permeiam o trabalho de campo, estabeleceu-se no meio das pesquisas qualitativas, a tomada de notas cujas recomendações variam segundo o autor ou escola. As notas de campo podem ser compreendidas tanto como partes constitutivas de um diário de campo, quanto como ferramenta auxiliar, contribuindo com informações adicionais a outros mecanismos de coleta e produção de dados como entrevistas, grupos de discussão, etc. Em ambas as situações, as notas repercutem um caráter particular à informação; trata-se de um registro textual momentâneo que permite, ao voltar-se para elas reiteradas vezes, enriquecer as interpretações e análises do investigador.

Nestas notas de campo, mais que fazer descrições densas (de pessoas, objetos ou ambientes), como preconizaria a tarefa etnográfica em seu sentido mais estrito, busquei realizar registros importantes que não poderiam ser esquecidos, que deveriam ser mais aprofundados acerca dos casos, ou que pelas circunstâncias não podiam ser gravados com equipamento de áudio. As notas de campo acolhem trechos das muitas conversas informais realizadas e de falas e acontecimentos relevantes associadas aos eventos coletivos. Também serviram como plataforma para rascunhar croquis, diagramas e esquemas cujas versões finais são apresentadas ao longo desta obra.

63. Os resultados deste segundo esforço amostral foram publicados em: ARAÚJO, André Luis de O. Consumidores da Feira Xukuru do Ororubá de Alimentos de Base Ecológica em Pesqueira/PE, 2013: Panorama Geral e Derivações Iniciais.. Cadernos de Agroecologia, v.9, p.16840, 2014.
Disponível em: <http://www.abaagroecologia.org.br/revistas/index.php/cad/article/view/16840>.

(ii) Entrevistas formais: Ao longo da pesquisa foram realizadas entrevistas qualitativas⁶⁴ formais semiestruturadas a 19 pessoas. O áudio e, em alguns casos, o audiovisual foram gravados para posterior transcrição. Refiro-me expressamente a entrevistas formais para sinalizar que foram postas de acordo entre as partes, seguindo todo o rito protocolar, como, por exemplo, esclarecer a não obrigatoriedade da entrevista, a permissão para gravação em áudio ou visual, etc. Por semiestruturadas, me refiro a entrevistas que se baseiam apenas em um guia com assuntos e perguntas previamente definidas, sobre o qual o pesquisador tem liberdade de introduzir perguntas para refinar conceitos, para fazer-se entender, e para obter maior informação sobre temas desejados ou emergentes.

Do ponto de vista das funções ou posição na organização social Xukuru, os 19 entrevistados cobriram diferentes segmentos: 12 agricultores (as), 03 educadores (as), 04 líderes, 02 religiosos (as), 02 agentes de serviços de saúde, 03 técnicos da equipe indígena de extensão rural⁶⁵.

(iii) Dinâmicas de grupo: A pesquisa de campo esteve algumas vezes associada a atividades de extensão rural promovidas pelo Coletivo Jupago Kreká e pela equipe de ATER Indígena do Instituto de Pesquisas Agronômicas de Pernambuco. Portanto, tive a oportunidade de participar de inúmeras dinâmicas de grupo, na maior parte das vezes como observador, porém em outras como facilitador de processos ou no apoio da produção. Em vários momentos, os temas ou questões em debate alimentavam a pesquisa e vice-versa. Por exemplo, a participação em inúmeras atividades do grupo da feira de alimentos de base ecológica Xukuru, me permitiu compreender a feira livre, de um modo mais amplo, como uma estratégia de sobrevivência histórica do povo Xukuru; por outro lado, pude devolver a este grupo os resultados de uma curta pesquisa (ARAÚJO, 2014) realizada junto aos seus consumidores.

Estas dinâmicas levantavam questões muito relevantes. Quando era o caso de atuar na facilitação das dinâmicas de grupo, conduzidas no âmbito das atividades do Coletivo Jupago Kreká, ou em outros eventos internos, a maior dificuldade era de, simultaneamente, realizar os registros. Por isto, as tabelas, sistematizações e mapas mentais elaborados a partir destas atividades foram, mais comumente, o material mais utilizado. Em algumas ocasiões, tive a oportunidade de gravar em áudio ou vídeo longas partes do evento, das quais, alguns trechos foram transcritos para serem incorporadas à unidade hermenêutica de análise.

64. Sampieri assinala didaticamente as características essenciais das entrevistas qualitativas: “(a) El principio y el final de la entrevista no se predeterminan ni se definen con claridad, incluso las entrevistas pueden efectuarse en varias etapas. Es flexible. (b) Las preguntas y el orden en que se hacen se adecuan a los participantes. (c) La entrevista cualitativa es en buena medida anecdótica. (d) El entrevistador comparte con el entrevistado el ritmo y la dirección de la entrevista. (e) El contexto social es considerado y resulta fundamental para la interpretación de significados. (f) El entrevistador ajusta su comunicación a las normas y lenguaje del entrevistado. (g) La entrevista cualitativa tiene un carácter más amistoso. (h) Las preguntas son abiertas y neutrales, ya que pretenden obtener perspectivas, experiencias y opiniones detalladas de los participantes en su propio lenguaje” (2006:419).

65. Ao somar os números, o leitor perceberá que está acima do número de pessoas entrevistadas. Isto se deve ao fato de que, os entrevistados poderiam ser encaixados em mais de uma tipologia, por exemplo, há muitos líderes de comunidade que também são agricultores.

(iv) Observação das práticas agrícolas: Outro meio para alcançar os resultados de pesquisa, foram as visitas às unidades produtivas. Nelas, tentava-se entender como se organizava a produção do agricultor, quais eram suas dificuldades, em qual tipo de ambientes realizavam suas tarefas e quais eram as suas concepções de agricultura e de mundo frente à paisagem real. Foram elaborados alguns croquis simples, fotografias foram tiradas e realizado notas de campo.

Inicialmente, eu havia pensado em uma função mais influente para a descrição dos agroecossistemas, com detalhes sobre suas unidades produtivas, dentro do projeto de pesquisa. Isto significaria um roteiro tecnicamente bem mais demarcado para as visitas de observação das práticas agrícolas. Em um pequeno conjunto de agricultores se faria um acompanhamento periódico segundo as estações do ano e os tratos culturais, com a finalidade de entender funcionamentos ecológicos de cada um dos subsistemas, em especial os roçados, hortas e sítios. No entanto, uma prolongada seca, de proporções gigantescas atingiu a região. Os agricultores diziam que não haviam passado por situação igual nos últimos 50 anos. Sinalização confirmada pelos órgãos públicos que acompanham a questão hídrica na região, e pela imprensa. Iniciativas coletivas ou individuais para uso da terra diminuíram severamente. Somente alguns persistentes ou crentes na providência divina prepararam a terra para o cultivo, e semearam uma cultura ou outra, sem arranjos complexos. Os que podiam, instalavam poços e sistemas de irrigação. O esforço de anos anteriores para muitos agricultores foram perdidos, a exemplo das fruteiras e dos rebanhos bovinos que vieram a falecer. Portanto, tive que mudar de estratégia. Adotando apenas uma pequena mostra de agricultores, aos quais foi possível fazer visitas mais frequentes para entender o desenvolvimento dos subsistemas e suas estratégias para superar as dificuldades climáticas. As demais saídas para observação das práticas agrícolas estiveram atreladas às atividades da rotina do Colectivo Jupago Kreká.

4.5.4 Informações sobre a vivência de campo.

O desenvolvimento da pesquisa da tese teve como diretriz a imersão de campo. Considerando a complexidade da questão em estudo, o desenho de investigação de inspiração etnográfica e a possibilidade de oferecer serviços voluntários à comunidade estudada, optei pela máxima convivência possível no território.

Considerando esta perspectiva e examinando todo o percurso de aproximação e imersão, é possível dividir a pesquisa de campo empírica realizada em três momentos.

Minha aproximação ao território Xukuru se deu de maneira gradual, e começa no ano de 2008, quando pela primeira vez estive lá em uma viagem oficial, representando o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) do Brasil. Nestas mesmas condições, pude voltar por duas vezes mais no ano de 2009. O conhecimento etnográfico ou histórico adquirido nestes primeiros anos esteve

vinculado à necessidade de compreender a relação deste coletivo social com os projetos que logravam aceder no referido ministério. Não considero este primeiro momento como trabalho de campo, no sentido estrito, mas posso considerá-lo como um pré campo, que serviu para uma primeira aproximação das problemáticas locais e formulações relevantes para o estudo de caso.

O segundo momento de campo começa a partir do ano de 2011, já na condição de estudante do Programa de Pós-graduação em Agroecologia, quando fui convidado pelo presidente da Associação da Comunidade Indígena Xukuru do Ororubá – *ACIXO*, com o aval do cacique geral, a desenvolver a parte investigativa da minha pós-graduação com eles. Apesar de haver outras possibilidades de estudos de caso, entendi que o convite era irrecusável, pois permitiria reunir perguntas de pesquisa com os interesses da comunidade.

Escolhido o objetivo de visualizar os desafios de sustentabilidade contemporânea Xukuru do Ororubá, foram gerados dois períodos de trabalho de campo. Sem a intermediação de nenhum órgão ou entidade alheia aos Xukuru, começo as visitas como pesquisador.

Assim, volto à Serra do Urubá nesta nova condição, no período de junho a julho de 2011, com a intenção principal de acompanhar a festa de *São João e Nossa Senhora das Montanhas*, importantes eventos do calendário ritual anual. Outra estadia, desta vez mais longa que a anterior, ocorreu no período compreendido entre setembro e outubro de 2011, com breves intervalos nos quais deixei a área dos Xukuru e fui até a cidade de Recife, capital do estado de Pernambuco em busca de fontes secundárias, trabalhos acadêmicos sobre os povos indígenas do Estado e conversas com estudiosos do povo Xukuru.

O encerramento deste segundo momento acontece com a elaboração e posterior defesa da dissertação em dezembro de 2011. A elaboração deste documento permitiu a apresentação do contexto Xukuru do Ororubá, descrição de diferentes feitos, ações e percepções que contribuem para a discussão sobre sustentabilidade no território. Tive a oportunidade de apresentar a dissertação a um pequeno grupo de Xukuru, de diferentes instâncias sociopolíticas. Durante estas duas estadias no território, acompanhei uma série de atividades com intuito de situar-me, de maneira mais geral, na realidade, problemas e ações dentro da área indígena.

O terceiro momento de campo, após a defesa do máster, e início formal do curso de doutorado, também se configurou por estadias intercaladas e prolongadas de campo.

Para as pesquisas qualitativas, conforme destaca Sampieri et al (2006), é importante permanecer por longos períodos no ambiente porque ajuda a diminuir distorções ou efeitos causados pela presença do pesquisador, já que as pessoas se habituem a ele e à sua vez, o pesquisador se acostuma e se adapta ao ambiente.

No meu caso, entendi esta opção como necessária e estratégica, uma vez que se tratava de construir uma nova imagem. Isto porque a primeira imagem a que poderiam relacionar-me seria a de um funcionário de ministério, o que traria uma série de limitações ao desenvolvimento da pesquisa. As respostas às entrevistas ou reações em conversas informais poderiam estar muito distorcidas pelos motivos óbvios de quando se fala com um agente governamental, com poderes de influenciar a chegada de recursos à comunidade.

Outra preocupação de rigor epistemológico que justifica a estratégia de campo adotada era de aproximar-se o máximo possível às visões e narrativas locais. Ou seja, conseguir transmitir (traduzir) como o grupo ou parte(s) dele, de fato, observa, interpreta e se relaciona com o mundo e seus desafios. Assim, residir ali me forneceu um panorama além das imagens que os estudos acadêmicos prévios haviam proporcionado. A observação participante vivida com intensidade permitiu uma análise em diferentes níveis, podendo, por exemplo, levar em conta os discursos considerando a sua relação com as práticas e os fatos.

Outra vantagem, ainda segundo o enfoque de Sampieri et al (2006), é que deste modo o pesquisador dispõe de mais tempo para aprofundar suas reflexões, assim como avaliar as mudanças em suas percepções durante sua permanência. Neste sentido, se explica a opção por intercalar as estadias no campo com períodos de escritório ou mesmo com outros cursos e matérias. O espectro de observação tem efeito mais amplo, conclui o autor.

No ano de 2012, volto ao território Xukuru, por duas vezes para ajudar a organizar a XII Assembleia Xukuru do Ororubá que teve como tema “*Limolaigo Toípe* – Terra dos Ancestrais: Agricultura Xukuru praticando o Bem Viver”. Oportunidade em que muitos dos temas que são abordados nesta tese puderam ser debatidos por um grande grupo de pessoas. No ano de 2013, volto outra vez ao território para a mais longa estadia, de 06 meses. Somando todos os períodos, tive a oportunidade de cobrir todos os grandes eventos do calendário ritual anual do povo Xukuru. A última visita foi em 2014, quando permaneci por aproximadamente vinte dias, e pude ajudar na organização do II Encontro Urubá Terra, um evento para valorização/ intercâmbio de sementes e conhecimentos tradicionais.

Para terminar, cabe mencionar que apesar de tentar circular em diferentes grupos e ambientes, de maneira a poder observar a realidade a partir de diferentes ângulos, e coletar a interpretação nativa a partir de diferentes segmentos sociais, meu lugar preponderante de inserção, na qualidade de pesquisador, foi de colaborador da ACIXO junto ao grupo de extensionistas do *Coletivo Jupago*. Em todas as minhas estadias a ligação mais forte com o território se deu através da interação com este grupo, no qual pude colaborar em diversas atividades, conhecer várias localidades do território e ser aceito pelos demais comunitários.

4.6 Etapas e análises dos dados.

Depois de iniciada a primeira fase de coleta de dados, foi necessário organizar o conjunto de dados que eram gerados e compilados, tarefa que devido ao enorme tempo que demanda, merece registro. Nesta fase, se realizou a tabulação dos dados coletados, quando se acrescentava alguns metadados, como por exemplo, a que tipo de grupo aquela pessoa pertencia, se houve visita à sua área produtiva, qual a data da entrevista, local de residência, etc. Vale mencionar também a tarefa de organizar e catalogar as fotos.

Também é tarefa desta etapa, a limpeza e corte das gravações em áudio de entrevistas e eventos públicos. Algumas visitas de campo e entrevistas foram registradas em vídeo, por isto, alguns materiais audiovisuais também tiveram este tratamento. Este primeiro esforço foi implementado para facilitar as transcrições. Ainda assim, transformar dados verbais em texto foi a seguinte e mais demorada atividade desta fase. Como eu já conhecia o conteúdo dos registros, tinha ideia daqueles que valiam mais a pena transcrever, no entanto, esta noção só era utilizada como critério para decidir se determinado registro entraria para transcrição ou não. Isto é, uma vez adotado, foi transcrito de maneira integral para não perder a coerência com os princípios da metodologia adotada⁶⁶. A exceção a este procedimento (quando se pinçou trechos dos registros) ocorreu quando havia discursos relevantes mas no contexto de eventos muito longos, como reuniões, assembleias ou dias de campo. Isto foi possível especialmente quando os códigos e categorias já estavam mais explícitos no decurso do trabalho.

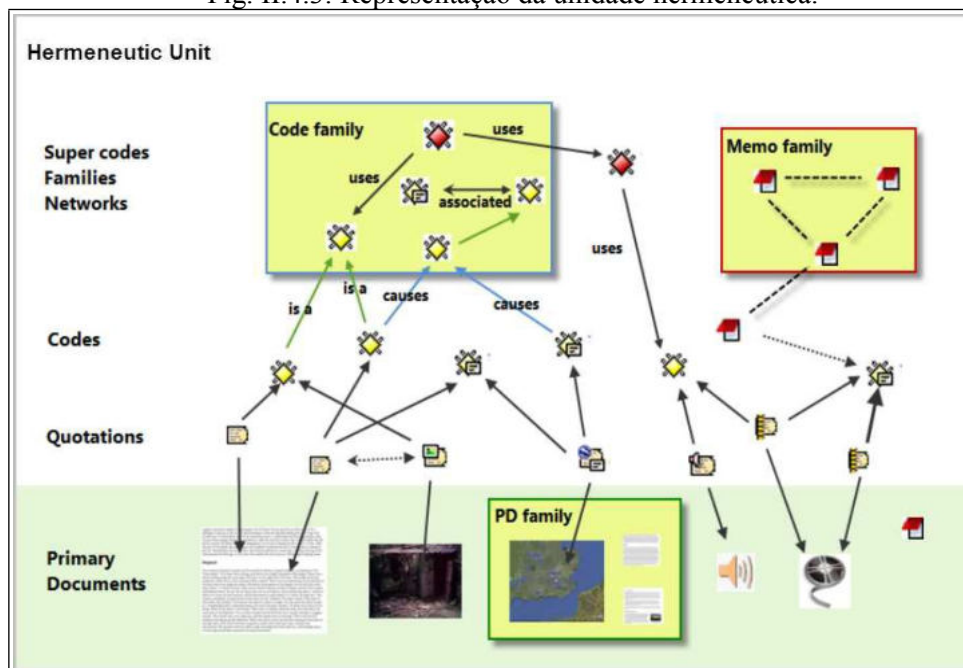
Com os primeiros registros transformados em texto, foi criada a unidade hermenêutica do projeto, que na linguagem dos softwares de apoio à análise de dados qualitativos, se refere à base digital por onde se acessa os dados e se realiza as codificações. É possível entendê-la como um recipiente inteligente onde se pode manejar os registros feitos pelo pesquisador. A unidade hermenêutica retém as rotas aos dados-fonte e guarda os códigos, famílias de códigos, visualizações de rede e etc que são desenvolvidas no processo de análise. Toda vez que o pesquisador acessa a unidade hermenêutica criada, automaticamente se ativa todo o material associado, o que dinamiza os dados e registros, permitindo o trabalho em uma única plataforma de análise.

Para as análises desta tese, a unidade hermenêutica foi criada em um programa (software) de apoio à análise qualitativa chamado Atlas.ti. É importante mencionar que o programa não faz nada pelo pesquisador, mas sim, o faz em obediência ao investigador. Sua grande vantagem é potencializar a

⁶⁶ Para esta tese, a análise de dados está inspirada no método de comparação constante da Teoria Fundamentada. Esta metodologia, como já comentado anteriormente, trouxe contribuições muito relevantes, não só para a interpretação estrito sensu, como também em outras esferas, especialmente na organização dos dados de campo. Embora não tenha sido utilizada de maneira ortodoxa e tampouco tenha sido o procedimento exclusivo para a análise, devido a sua grande relevância para a estruturação da análise será explicada com mais detalhes neste tópico.

capacidade de análise dos usuários porque fornece uma plataforma digital e algumas ferramentas para mediar análises. Um programa informático como Atlas.ti permite extrair, categorizar e entrelaçar segmentos de dados de uma grande variedade e volume de fontes documentais. Apesar de ter sido criado inspirado na Teoria Fundamentada, este software pode ser utilizado para diferentes tipos de abordagens.

Fig. II.4.3: Representação da unidade hermenêutica.



Fonte: Manual do Usuário Atlas.ti 6.2

Na figura acima (fig. II.4.3) é possível ter uma noção do que uma unidade hermenêutica (UH) é composta. Nesta plataforma é possível gerenciar as fontes de dados adotadas (denominadas primary documents) e manusear uma grande quantidade de fragmentos analíticos: citações, códigos, famílias de códigos, memorando e redes (quotations, codes families, memos e networks). O programa permite inserir metadados e comentários em cada um destes fragmentos, e mais importante, permite que o pesquisador estabeleça relações entre todos estes tipos de fragmentos, com a possibilidade de se qualificar cada relação especificamente. Todas estas possibilidades, caso adotadas pelo pesquisador, resultam em grande agilidade para as fases de codificação, integração e geração de explicações complexas.

A figura seguinte (Fig. II.4.4), com título “procedimentos para análise de dados”, ilustra os processos e etapas de análise como um todo. Estas fases estão interligadas e não devem ser vistas como etapas estanques. A captação, organização e codificação de dados são tarefas que se retroalimentam para engendrar as explicações e teorias.

Complementam as tarefas organizativas, além das citadas inicialmente, os primeiros agrupamentos para os materiais, o que pode significar a definição de algumas famílias de documentos primários, por exemplo. Ainda neste conjunto de tarefas organizativas realizei panorâmicas sobre os

materiais, o que pode ser interpretado como revisões funcionais sobre a unidade hermenêutica⁶⁷. De tempos em tempos, eram realizadas para torná-la mais limpa, ou seja, sem sobreposições não intencionadas e com delimitações claras para os códigos que iam surgindo.

Fig. II.4.4: Procedimentos para a análise de dados.



Fonte: Elaboração autoral.

Segundo Uwe Flick (2007), na análise qualitativa, se pode distinguir duas estratégias básicas quando se maneja o material textual: (i) a análise, mais ou menos sequencial, que tenta reconstruir a estrutura do caso ou de uma fonte; ou (ii) a análise não sequencial do material com o propósito de se categorizar. A teoria fundamentada estabelece a codificação como o procedimento a ser adotado para se estabelecer as categorias, conceitos e associações. Por codificação entende-se o conjunto de operações por meio do qual os dados coletados são pinçados seletivamente e de maneira não sequencial, conceitualizados, e reunidos de novas maneiras com intuito de construir explicações vinculadas às qualidades, contextos e associações dos fenômenos de interesse.

Os códigos dão sentido a um conjunto de determinados fragmentos, conformando as bases e argumentos para um assunto ou incidente. No entanto, não são elementos autossuficientes, isto é, não se

⁶⁷ Quando denomino observações panorâmicas me refiro a atividades como agrupar códigos em famílias ou em prefixos, rever alguns códigos unindo ou separando-os, perguntar-se sobre a validade de um e de outro, etc.

explicam sozinhos. Sempre estão integrados a redes de relacionamentos, em associação com outros códigos, com os quais estabelecem um ou mais tipos de relação (causal, explicativa, complementar, entre muitas outras). Em síntese, eles têm seu sentido profundamente desvelados quando observados dentro do seu contexto relacional. O quadro a seguir (quadro II.4.3) apresenta uma síntese do que os códigos podem oferecer.

Quadro II.4.2: Esclarecimentos sobre a codificação.

	Definição	Pode se referir a
Códigos	Trata-se de um grupo de signos com valor específico para um conjunto maior.	Tema relevante: Reunião de dados primários sobre determinado tema, assunto ou incidente (códigos de primeira ordem).
		Categorias: Grupo de dados primários (ou de códigos de primeira ordem) que geram organização, classificação, formatos, qualidade, entre outros atributos para classificação e/ou compreensão de determinado tema ou assunto.
		Conceitos: Signo que representa determinada(s) relação(es) ou análise(es) que se mostra relevante, dando-lhe qualidade, forma e fundamento.

Fonte: Elaboração autoral, inspirada na Teoria Fundamentada.

É o pesquisador quem cria, seleciona, classifica, melhora e associa os códigos; são suas chaves de interpretação para a realidade estudada. Quatro fatores influenciam fortemente nesse processo de codificação; previamente, a bagagem teórica e os objetivos de pesquisa, a posteriori, a frequência ou relevância de determinados temas ou aspectos que surgem dos dados e, por último, os resultados reflexivos, que podem gerar novos ou transformações nos códigos. Estes fatores determinam o que, tecnicamente, se denomina por códigos “predeterminados”, “in vivo” e os “construtos sociológicos”. Na sequência, serão explicados, já em coerência com a forma como foram efetivamente utilizados neste trabalho.

Os códigos “predeterminados” são aqueles pensados com antecedência. Respondem a perguntas de pesquisa ou se vinculam a um corpo teórico previamente referenciado. Os códigos “in vivo” são gerados diretamente dos dados primários correspondendo, sobretudo, à incidentes ou noções “nativas”. Os “construtos sociológicos” são códigos formulados no exercício analítico, ou seja, se baseiam na aplicação do conhecimento científico aos dados próprios da pesquisa. No quadro abaixo (quadro II.4.4), apresento alguns exemplos.

Quadro II.4.3: Exemplos de códigos utilizados por tipo.

Tipo	Exemplos	Conteúdo ou função
Predeterminados	Regra Ambiental?	O que existe sobre regras socioambientais? Entendimentos e comportamentos vividos ou comentados.
	Religião y Agricultura	Há elementos que permitem assinalar as relações entre os sistemas agrícolas e religiosos?
In vivo	Passado velho	Expressão muito utilizada para referir-se a tempos passados. Reúne inclusive narrativas sobre as dificuldades destes períodos em comparação ao atual.
	Agricultura sem a terra	Agrupar elementos sobre o recorrente tema de como era sobreviver da atividade agrícola sem a posse e com precário acesso à terra.
Constructos	Mentalidades em disputa	Agrupar elementos e códigos que demonstram a disputa de ideais na construção da coesão social do grupo.
	Ser Xukuru	Agrupar elementos e códigos que demonstram o que é “ser Xukuru”, ou seja, trata da identidade.

Fonte: formulação própria

Há códigos que são, funcionalmente, mais organizacionais, enquanto outros são mais analíticos; Há códigos abstratos ou conceituais, enquanto outros são empíricos. Enfim, existem muitas formas de vê-los. Um destaque relevante neste quesito é que os códigos conceituais ou abstratos não são exclusividades do ponto de vista do pesquisador. Dos dados de campo, também, se revelam códigos que já podem surgir como conceitos. É o que aconteceu com alguns códigos deste estudo de caso, como também costuma ocorrer em outros estudos de inspiração etnográfica. Apenas para dar um exemplo, posso citar o código “ilhas de resistência”, um conceito que o Coletivo Jupago já vinha formulando antes da minha chegada no campo. Esta ideia, que será mais explorada em seu capítulo correspondente, faz referência à possibilidade de olhar as poucas unidades agrícolas que continuaram em mãos indígenas, no meio de um “mar de fazendas”, como uma referência de atuação política para a sustentabilidade.

De certo, os dados reunidos em torno de um código não esgotam seu tema motivador. A realidade pode prover ainda muito mais conteúdo para cada código criado. Por isto, conforme o método clássico, a saturação é o critério que define um fim à atividade de codificar as fontes primárias; ela ocorre quando a inserção de novos dados não significa novas revelações⁶⁸.

A integração, como etapa simultânea à codificação, busca dar densidade e sentidos ao conjunto de códigos que vão sendo criados. Busca-se criar cadeias, agrupamentos e redes de códigos inter-relacionados que se justificam segundo determinadas lógicas ou plausibilidade. Avançar nesta direção resulta na interpretação e explicações teóricas que se almeja com a metodologia.

Neste esforço de codificação e integração, adotei a estratégia de hierarquizar os códigos segundo sua representatividade nas fontes primárias e conforme a consistência que apresentavam nas redes de relacionamentos. Esta hierarquia fez com que as narrativas dos capítulos se concentrassem naqueles

68. A saturação, ao final, é uma operação que também depende da experiência e sensibilidade do pesquisador.

códigos que se mostraram mais presentes e consistentes. Os demais podem ser citados ou comentados, sempre que estiverem respondendo a associações com os primeiros⁶⁹, que foram colocados como mais importantes. Por isto, se aparecem nos textos e gráficos, estão orbitando outros códigos. A noção de rede, sistema ou constelação ajuda a entender que se pode perceber e interpretar um fenômeno a partir de diferentes pontos de vista. Motivo pelo qual, entendo que a saturação não é necessária para todos os códigos componentes de um sistema, e que os códigos com pouca fundamentação devem aparecer para demonstrar a complexidade do fenômeno e para suscitar futuras explorações no campo.

Alguns códigos podem até ter sido mais fundamentados devido a escolhas prévias, determinadas por objetivos específicos ou marco teórico, contudo, por outro lado, há um aspecto basilar na metodologia adotada, que merece ser registrada porque leva a pesquisa realizada a ser socialmente comprometida. Tratam-se dos discursos e visões nativas que, no limite, terminam por “impor” determinados temas ou questões para o estudo. Assim, os códigos “in vivo” campeões de fundamentação, isto é, com maior número de fragmentos de dados de campo e densidade de relações, assinalam muito diretamente quais são as questões mais “quentes” e relevantes para a comunidade ouvida⁷⁰.

Outro procedimento de análise que gostaria de comentar foi a busca por convergências. Uma das muitas operações de busca e cruzamento que podem ser utilizadas durante as análises. A expressão convergir, normalmente, remete a duas ou mais linhas que tendem a unir-se em um ponto; a ideias que se encontram; a coisas que se sobrepõem. No meu caso, remete a dois movimentos: primeiramente, se um mesmo fragmento de texto está relacionado a mais de um código, e se estes códigos aparecem outras vezes em sobreposição (não necessariamente total ou justaposta) significa que existem relações relevantes e diretas, sobre as quais é necessário debruçar-se. Segundo, códigos com diferentes bases podem convergir mais adiante, em códigos mais abstratos (ou supercodes). Isto é, por meio de processos mais complexos, uma vez que os sistemas locais sempre serão mais camaleônicos que os sistemas teóricos.

A convergência funciona como uma espécie de regulador, no qual o pesquisador pode confirmar os sentidos das relações estabelecidas entre os códigos, qualificando o seu ordenamento em conjuntos ou redes. Além disto, e mais importante, temas ou incidentes com fortes convergências demonstram ou reverberam questões verdadeiramente relevantes para a comunidade escutada, embora nem sempre explicitamente difundidas ou publicadas.

Em suma, com estes tipos de ferramentas, é possível praticar uma pesquisa, que apesar de não estar classificada como participativa, no sentido estrito que toma as metodologias contemporâneas

69. Outros, pela escassez de fragmentos foram excluídos, ignorados ou guardados para futuras pesquisas.

70. Especialmente porque, conforme já informado, não utilizei roteiros de perguntas fechadas.

denominadas participativas, está intensamente conectada a questões relevantes ou em evidência para determinado grupo social naquele determinado momento histórico.

CAPÍTULO 5. MARCOS TEÓRICOS NORTEADORES

5.1 Apresentação.

A presente seção é dedicada a apresentar e debater alguns dos conceitos e macroteorias relevantes para o entendimento da “bagagem conceitual” que “guiou” meu olhar durante a análise dos dados de campo e durante a elaboração textual que neste momento informa alguns dos resultados da pesquisa, conformando esta tese doutoral. Optei pelo título “marcos teóricos norteadores” justamente para traduzir esta intencionalidade de reunir conceitos e concepções necessários para a compreensão da perspectiva analítica expressa no presente documento. Portanto, não se trata de uma revisão bibliográfica exaustiva sobre os mesmos. Além disto, em cada capítulo, também adicionarei outros conceitos e contribuições teóricas que possam facilitar o entendimento das questões em debate.

Conforme visto na seção “escolhas metodológicas”, em coerência com as diretrizes da Teoria Fundamentada, o que se pretende com esta tese é construir narrativas interpretativas para o objeto de estudo escolhido. Dando prioridade para a triangulação entre dados/entrevistas de campo e estudos acadêmicos sobre a área etnográfica e sobre o povo Xukuru, se realizará um esforço de busca de padrões e dinâmicas, características e transformações que possam ser estudados e evidenciados. Para Glauser y Strauss (1967), a narrativa interpretativa, se bem executada, conforma por si só uma teoria substantiva sistemática, ou seja, uma declaração razoavelmente precisa dos materiais estudados. Assim, pode ser expressa de modo que os demais pesquisadores, ao ingressar no mesmo contexto etnográfico, possam chegar a resultados semelhantes ou utilizá-las como base para novas investigações. Nessa perspectiva portanto, teorizar é a própria interpretação das relações entre fenômenos e unidades sociais, com dadas características, que conformam uma determinada realidade. Nela influem elementos objetivos mas também as interpretações dos próprios agentes ou sujeitos envolvidos.

A interpretação do pesquisador, contudo, é diretamente influenciada por um conjunto de conceitos e de marcos teóricos que, evidentemente, guiam ou moldam a forma como observa e analisa a realidade. São as contribuições das macroteorias, como reconhecia Glauser y Strauss (1967), e que funcionam como modelos e diretrizes para uma compreensão de mundo. Neste capítulo apresentarei as que tiveram relevância na minha forma de realizar os objetivos desta pesquisa.

Antes de tudo, cabe tecer algumas notas elucidativas sobre Agroecologia e povos indígenas. Em uma das definições sugeridas por Stephen Gliessman (2002) a Agroecologia trata da aplicação de conceitos e princípios ecológicos ao desenho e manejo de agroecossistemas em busca de sustentabilidade. Esses conceitos e princípios com potencial para guiar a (re)organização dos

agroecossistemas estão materializados em duas importantes bases: (i) os ecossistemas naturais e (ii) os agroecossistemas tradicionais.

Ambos os sistemas demonstram vastas evidências de uma habilidade produtiva de longo prazo, tendo cada um a oferecer distintos aportes de inspiração. Ainda segundo Gliessman (2002), a Agroecologia representa um enfoque de pesquisa capaz de aproveitar estes dois sistemas de referência para uma aplicação prática na realidade rural, convertendo agroecossistemas convencionais e não sustentáveis em agroecossistemas sustentáveis. Isto é, são as referências para processos de transição agroecológica.

Navegando sobre as obras dos principais autores seminais do campo agroecológico, a saber Gliessman, Altieri, Sevilla Guzman, dentre outros, apresento noções iniciais para os conceitos de Agroecologia, agroecossistema, ecossistema e a ideia dos agroecossistemas indígenas e de comunidades camponesas tradicionais como referências para as proposições de sustentabilidade do campo agroecológico.

Em seguida, apresento definições mais abrangentes para a Agroecologia a partir da perspectiva acadêmica e de documentos relacionados à prática profissional na área, com o intuito de refletir sobre o “enfoque agroecológico” em associação com os desafios dos povos indígenas e comunidades tradicionais na contemporaneidade, em especial no caso brasileiro.

5.2 Agroecossistemas, ecossistemas e as comunidades tradicionais como referência para a agroecologia.

Um agroecossistema se cria quando a intervenção e manipulação humana levam à alteração de um ecossistema com o propósito de estabelecer a sobrevivência humana mediante a produção agrícola, pecuária, florestal, etc. É o resultado de uma relação entre ser humano e natureza, em um determinado espaço e tempo, estabelecida na expectativa da reprodução física e social de uma família, grupo ou sociedade humana. Isto significa que um agroecossistema existe enquanto haja seres humanos em interação com os recursos naturais, introduzindo mudanças e aportes às estruturas e funções de um ecossistema natural.

O caráter inovador do uso do conceito de agroecossistema consiste basicamente em modificar a forma de se observar o locus rural, provocando a aplicação de um enfoque de complexidade sistêmica às análises científicas. A atividade agropecuária passa a ser observada como um processo econômico-ecológico mais amplo do qual não se pode dissociar a produção econômica da reprodução ecológica e social.

Em termos sistêmicos, segundo Gliessman (2003), a intenção é ultrapassar o paradigma estreito, mecanicista, que tem dominado a economia e as ciências agrárias até então, e que tem amparado a chamada agricultura moderna. Assim, das análises isoladas em partes da produção ou produtos desloca-se para uma visão integradora que leve em conta o conjunto de fatores associados ao sistema e que implicam diretamente nos índices de produtividade e conservação dos recursos a longo prazo, mas que tem sido invisibilizados.

Segundo Altieri (1999), em uma reflexão ou ação com vistas a ganhos de sustentabilidade, o agroecossistema deve ser a unidade ecológica de análise porque trata-se do conjunto dos componentes abióticos e bióticos que são interdependentes e interativos, por meio do qual se processam os nutrientes e os fluxos de energia. Assim, o agroecossistema é a abstração analítica que a agroecologia se utiliza para visualizar e descrever os intercâmbios e fluxos de matéria e energia entre os “ambientes” natural e social.

Diferente dos ecossistemas naturais, os agroecossistemas são sistemas abertos que recebem insumos do exterior dando como resultados produtos, para além da colheita intencionada, que podem ingressar em sistemas externos mais amplos aonde estão inseridos, como as bacias hidrográficas, as paisagens, os territórios, etc. Portanto, o agroecossistema deve ser compreendido como uma espécie de ecossistema cultivado, que é socialmente gerido, influenciado por contextos culturais e políticos e que se relaciona com outros sistemas.

A análise via agroecossistemas outorga às variáveis sociais um lugar destacado, levando o pesquisador a ingressar de maneira mais ampla na realidade que estuda, considerando igualmente válidos os conhecimentos locais gerados pelos produtores (SEVILLA GUZMAN, 2005). Isto porque, cada agroecossistema tem uma configuração própria e única. É como uma assinatura de cada família ou grupo social que o maneja.

Os agroecossistemas são resultantes de diferentes tipos de decisões (que podem configurar diferentes estilos de gestão) sobre condições locais específicas (e suas variações) de clima, solo, economia, política, infraestrutura, parentesco e tradição. Assim, pode-se chegar a sistemas sustentáveis que podem inclusive enriquecer os ecossistemas naturais, como também a sistemas degradantes resultantes de processos de artificialidade e empobrecimento das funções e estruturas ecológicas.

Cada ecosistema posee un límite (teóricamente reconocible) para su adecuada apropiación, más allá del cual se atenta contra su renovabilidad y, por tanto, contra su propia existencia como ecosistema. Así pues, la artificialidad que produce el hombre en los ecosistemas transformándolos en agroecossistemas, para ser eficiente desde la perspectiva de la producción, debe realizarse en armonía, no en conflicto, con las leyes ecológicas. Si esto no tiene lugar así, la producción realiza un cierto forzamiento ecológico que, a largo plazo, puede atentar contra la renovabilidad de los recursos naturales; es decir, contra su propia base material (SEVILLA GUZMAN & MOLINA, 1993:10).

Cada parte de nosso planeta se caracteriza como resultado de um longo período de evolução biogeográfica, baseado em fatores geológicos, climáticos, geomorfológicos e biológicos; são as reações físico-químicas, mas também as associações entre organismos vivos, etc que dão forma, estrutura e função a um meio ambiente em determinado período, conformando o que se concebe por ecossistemas naturais.

Em síntese, é possível entender um ecossistema como um sistema funcional e relacional entre elementos e fenômenos físicos e químicos da natureza que, em determinado espaço e tempo, parece manter um equilíbrio estável e dinâmico, criando condições ecológicas próprias.

Esse resultado das condições ecológicas locais experimentam constantes variações, mas ao mesmo tempo, os ecossistemas se mantêm estáveis. Esse equilíbrio dinâmico tem sugerido aos cientistas que os ecossistemas em clímax são aqueles que de maneira mais eficiente organizam as interações de seus elementos para uma larga permanência.

Tipicamente, um ecossistema natural bem desenvolvido, ou seja, em um estágio maduro de vida é relativamente estável, se autossustenta, se recupera de perturbações, se adapta a mudanças e mantém sua produtividade apenas com as entradas energéticas de radiação solar (GLIESSMAN, 2002) e com os processos de ciclagem de nutrientes. Por isto, os ecossistemas naturais tornam-se referência para a agroecologia.

Assim, para os agroecólogos, em términos metodológicos, na busca por uma agricultura sustentável deve se fazer um paralelismo entre o agroecossistema e o ecossistema natural considerando as devidas diferenças entre ambos. As lógicas e princípios observados em um ecossistema devem ser tomados como norteadores para ajustes e redesenho de manejos agropecuários. Assim, chega-se a seguinte máxima: quanto mais um agroecossistema se pareça, no que se refere à estrutura e funções, ao ecossistema natural da região biogeográfica em que se encontra, maior será a probabilidade de que este agroecossistema seja sustentável (GLIESSMAN, 2011).

Por outro lado, existe uma outra grande referência que tem orientado os esforços de agroecólogos em todo o mundo na busca por sistemas mais sustentáveis. Trata-se de um “ponto intermediário” entre os ecossistemas naturais e a agricultura convencional, que são os agroecossistemas de povos indígenas e comunidades camponesas tradicionais. Capazes de proporcionar muitos exemplos práticos, localmente situados, sobre a aplicação do conhecimento ecológico nos sistemas de produção, garantindo as necessidades das pessoas, de sociedades e a manutenção dos recursos naturais em longo prazo.

El estudio de los agroecosistemas tradicionales y de las maneras en que los campesinos mantienen y usan la biodiversidad puede acelerar considerablemente la emergencia de principios

agroecológicos, que son muy necesarios para desarrollar agroecosistemas más sustentables y estrategias de conservación de la biodiversidad tanto en los países industrializados como en países en vías de desarrollo (ALTIERI e NICHOLLS, 2000:192).

Os agroecossistemas locais ou tradicionais assumem essa posição especial porque foram (e são) desenvolvidos em momentos e/ou lugares onde os insumos externos não estavam disponíveis ou acessíveis, quando podiam contar unicamente com a combinação entre força de trabalho, conhecimentos/experimentação humana e os recursos/potencialidades locais, incorporados a habitual forma de se viver (ALTIERI, 1999). Estes agroecossistemas representariam a capacidade das sociedades humanas em estabelecer uma relação sensível com a natureza, que estabelece e respeita determinados limites ecológicos e práticas produtivas que foram co-evoluindo durante os séculos.

Quadro II.5.1 Resumo síntese da natureza do conhecimento/prática etnoecológica de povos indígenas e comunidades tradicionais.

Profundo conhecimento acerca da região biogeográfica onde se encontram.	Práticas agrícolas sofisticadas e adequadas a cada ambiente.	Estratégias produtivas diversas que garantem a autossuficiência alimentar.
Taxonomias autóctones e sistemas de classificação que organizam os conhecimentos.	Enfoque experimental das práticas produtivas	“Instituições locais” (culturais e políticas) voltadas à sobrevivência comunitária que influenciam a distribuição/ gestão dos recursos naturais e bens culturais.

Fonte: Elaboração própria, a partir de: ALTIERI, 1999; ALTIERI e NICHOLLS, 2000; TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2008.

Dentre as diversas características que elevam os agroecossistemas tradicionais como referência para a agroecologia (ver quadro acima), o alto grau de independência frente aos insumos comerciais chama atenção porque, na realidade, diferente da agricultura convencional que baseou a maior parte de seus esforços em insumos externos (principalmente em fertilizantes e defensivos), as comunidades tradicionais e povos indígenas tiveram que desenvolver lógicas produtivas em ciclos fechados, que se retroalimentam ou que respeitam os ciclos de renovação dos ecossistemas. Por isto, utilizam recursos renováveis disponíveis localmente, enfatizam a reciclagem de nutrientes de maneira que os elementos essenciais para a reprodução de seus sistemas produtivos estejam sempre em circulação.

Tais comunidades desenvolveram sistemas nativos complexos de classificação de solos, plantas, animais e ambientes, o que maximiza os efeitos das práticas de observação e experimentação levadas a cabo e o que dá suporte as outras características relevantes sobre suas práticas, tais como o elevado aproveitamento dos microambientes e a impressionante diversificação e melhoramento de cultivares, práticas estas que tanto dependem da conservação e manejo da diversidade genética local.

Ademais, aperfeiçoam o uso combinado de conjuntos de plantas com diferentes características tais como hábitos de crescimento, tipo de copas, estruturas radiculares permitindo um melhor aproveitamento dos insumos tais como nutrientes, água e radiação solar disponíveis em um mesmo ambiente. Esses usos combinados também buscam potencializar as interações positivas entre as espécies, reduzir a suscetibilidade a doenças e pragas e inibir o crescimento de plantas pioneiras não desejadas.

Ainda segundo Altieri (1999), nestes agroecossistemas também chama atenção a continuidade e diversidade espacial e temporal que refletem, pois adotam desenhos múltiplos de cultivo para assegurar a produção constante de alimentos, a cobertura vegetal, o melhor aproveitamento dos recursos hídricos disponíveis e a proteção do solo. Uma colheita extensa de cultivos e distribuídas ao longo do ano, por exemplo, reduz a necessidade de armazenamento *ex situ* e é extremamente relevante para a segurança alimentar e nutricional. A sequência de cultivos diversos, intercalada com pousios ou em rotações, em sintonia com a sucessão vegetacional esperada para cada ambiente, e a adoção de práticas que potencializam o extrativismo vegetal ajudam também a manter as relações ecológicas que beneficiam o agricultor a longo prazo como a relação entre predadores e presas, a fixação de nitrogênio, dentre outros.

Em suma, para os propósitos iniciais desta tese, destaca-se o papel da ciência da Agroecologia na valorização e no desenvolvimento da analogia entre os conhecimentos tradicionais de manejo dos agroecossistemas e os princípios ecológicos que regem o funcionamento dos ecossistemas naturais.

5.3 A abordagem agroecológica e os povos indígenas e comunidades tradicionais.

Embora os números de grupos de pesquisa, de resultados de produção científica e da capacidade de influenciar as políticas públicas do campo agroecológico no Brasil cheguem atualmente a um grau de avanço impressionante⁷¹, me parece que o desafio proposto por Eduardo Sevilla Guzman e Manuel Gonzalez de Molina (2005), em livro sobre a evolução do conceito de campesinato, ainda carece de maiores esforços. Nessa publicação os autores problematizavam a necessidade de estabelecer um marco teórico para a agroecologia desde a perspectiva latino-americana. Para eles, é necessário considerar os

71. Para dar uma pequena noção deste avanço ao leitor, é possível mencionar números relacionados aos profissionais e instituições científico-acadêmicas que se organizam por meio dos núcleos e redes de núcleos de estudo em agroecologia e sistemas orgânicos de produção, os NEAs e R-NEAs. Segundo Souza et al (2017), em estudo de sistematização e análise sobre as chamadas públicas de apoio aos NEAs, de 2010 a 2016 foram oito editais e um montante de R\$ 62.612.000,00, com 282 projetos apoiados. A sistematização realizada leva os autores aos seguintes números de envolvidos: 437 professores; 449 estudantes de graduação; 787 bolsistas; 1.460 eventos promovidos; e 312 cursos com 8.495 horas de duração. Somadas, essas ações atingiram 25.530 educandos e 60.824 beneficiários diretos. A estimativa é que existem no Brasil aproximadamente 130 núcleos de agroecologia.

Para maiores dados e informações sobre o estado da arte da agroecologia no Brasil, ver: SAMBUICHI, Regina; et al. (Orgs.). A política nacional de agroecologia e produção orgânica no Brasil: uma trajetória de luta pelo desenvolvimento rural sustentável. Brasília: Ipea, 2017.

processos geradores de identidade e os conteúdos históricos que geram as memórias sociais que, finalmente, estabelecem as características das matrizes socioculturais especificamente latino-americanas.

Numa breve síntese de elementos centrais, os autores oferecem um esboço que situa a matriz de pensamento popular latino-americano, dentro do dilema da existência de etnicidades que são profundamente negadas por um marco de legalidade e um imaginário social que controla as bases legais e morais de dominação política. Por outro lado, afirmam também que é justamente a heterogeneidade sociocultural nas classes oprimidas, portadoras de diferentes formas de conflitividade latente, frente ao viés homogenizador das classes privilegiadas, que oferecem um potencial libertador para a realidade política e a agroecologia latino-americana.

Dado que a agroecologia supõe o manejo dos recursos naturais surgido desde as identidades dos etnoagroecossistemas locais; a existência dessa matriz sociocultural pode contribuir com um elemento essencial na configuração de um potencial endógeno humano que mobiliza a ação social coletiva em que se baseia a agroecologia (SEVILLA GUZMAN e MOLINA, 2005:14).

A partir desta perspectiva, os avanços na agroecologia devem passar, necessariamente, pelo (re)descobrimento da genealogia do processo histórico latino-americano, para relacionar-se com as identidades locais mais concretas vinculadas ao manejo dos recursos naturais. E assim, o sentido da abordagem agroecológica, seria o de atuar na reparação crítica das formas de conhecimento e saberes que sofreram desvalorização e desqualificação, revalorizando aquilo que resistiu e que, segundo o pensamento hegemônico, deveria ser submetido e ocultado.

A partir da (re)leitura das obras de Sevilla Guzman e González de Molina, o brasileiro Roberto Francisco Caporal (2009) propõe a seguinte definição:

A Agroecologia, mais do que simplesmente tratar sobre o manejo ecologicamente responsável dos recursos naturais, constitui-se em um campo do conhecimento científico que, partindo de um enfoque holístico e de uma abordagem sistêmica, pretende contribuir para que as sociedades possam redirecionar o curso alterado da coevolução social e ecológica, nas suas mais diferentes interrelações e mútua influência (CAPORAL, 2009:286).

Conforme a Associação Brasileira de Agroecologia⁷² define em seu estatuto, a Agroecologia deve ser compreendida como:

Ciência, movimento político e prática social, portadora de um enfoque científico, teórico, prático e metodológico que articula diferentes áreas do conhecimento de forma transdisciplinar e sistêmica, orientada a desenvolver sistemas agroalimentares sustentáveis em todas as suas dimensões (Estatuto ABA-Agroecologia, 2015: Artigo 2º, Parágrafo 1º).

Tal qual ilustra as duas definições, a Agroecologia tem sido redefinida, ampliando sua abrangência. O estatuto da ABA-Agroecologia, sobretudo, ilustra as compreensões mais atuais de

72. A Associação Brasileira de Agroecologia é uma associação cultural e técnico-científica, pessoa jurídica de Direito Privado sem fins lucrativos, de duração por tempo indeterminado, com circunscrição em todo o território nacional e sede e foro na Rua das Palmeiras, 90 – Botafogo, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro, Brasil.

profissionais ligados ao tema (pesquisadores, professores, agricultores, técnicos, etc) que têm expandido o conceito de agroecologia para o de um campo de conhecimento, que deve ser compreendido para além de ciência, mas também como um movimento político e uma prática social. Esse campo se congrega na finalidade de incentivar a produção de conhecimentos técnico-científicos de forma integrada ao saber popular, de forma a gerar dados e ações sobre os sistemas agroalimentares em todas as suas complexidades, escalas e dimensões, desde a produção ao consumo, com base em princípios de sustentabilidade e justiça social. Desde a perspectiva da ABA-Agroecologia, também é objetivo deste campo contribuir na elaboração e implantação de políticas públicas, visando a melhoria da qualidade de vida e a inclusão social.

Também observa-se em definições mais recentes, como é o caso do documento “aspectos conceituais sobre agroecologia” oferecido como referência aos participantes do *VI Congresso Latino-Americano de Agroecologia: Agroecologia na Transformação dos Sistemas Agroalimentares na América Latina: Memórias, Saberes e Caminhos para o Bem Viver*”, que têm ganhado força a ideia de que as mudanças necessárias envolvem não apenas transformações tecnológicas na agricultura, e sim à ampla reorganização dos processos sociais e ecológicos relacionados à produção e ao consumo de alimentos a partir de um enfoque agroecológico.

Segundo o que se extrai desse documento, do ponto de vista acadêmico, a Agroecologia busca analisar processos ecológicos, econômicos, sociais e culturais sob uma perspectiva sistêmica. Isto é, os ciclos minerais, as transformações energéticas, os processos biológicos, as relações socioeconômicas, e os dados políticos culturais são analisados com base em uma visão integrada. E do ponto de vista da prática social, a agroecologia implica na reflexão e em mudanças de atitudes, valores e formas de organização dos atores sociais. Desde a perspectiva do indivíduo até societária e global, o intuito é fomentar relações virtuosas entre produção e consumo, conservação e manejo, e entre ecossistemas naturais e espaços urbanos e rurais.

O próprio mote central do citado congresso incita a importância da Agroecologia na transformação dos sistemas agroalimentares no mundo, a partir de um olhar de reconhecimento à memória biocultural latino-americana, sua riqueza e sua contribuição histórica e relevante para a alimentação mundial. Com a proposta de olhar o passado, entender o presente e discutir quais caminhos futuros a seguir para construir o Bem Viver entre os países na América Latina.

Desta maneira, chegamos a uma situação na qual os agroecossistemas tradicionais e os povos e comunidades que os desenvolvem são reconhecidos como referência para a Agroecologia, incluindo não somente as técnicas produtivas ou de manejo, mas também seus sistemas de conhecimento e lógicas de

pensamento, a exemplo do “Bem Viver”, porém, continuamos a pouco conhecer e pouco internalizar seus saberes.

Tendo também a produção científica de outros países latino-americanos como parâmetro, ainda são tímidos os esforços, no Brasil, em se estudar, visibilizar e intercambiar os legados culturais dos povos indígenas para a construção da Agroecologia. E o que é pior, tímidos ainda são também os esforços do campo agroecológico no Brasil em se compreender o sentido da transição agroecológica em harmonia aos desafios contemporâneos dos povos indígenas.

A seguir serão apresentados alguns tópicos desafiadores para aprofundar esta problemática, para a qual, espero que esse trabalho (tese) como um todo, consiga trazer contribuições para responder a essa lacuna.

5.3.1 Situação atual dos ecossistemas.

Inicialmente cabe mencionar que a ação antrópica já destruiu muitos dos ecossistemas naturais, e em algumas regiões do Brasil os agricultores trabalham sobre uma base espacial que há muito tempo já não se comporta mais como os ecossistemas naturais. São lugares que devido a intensa ocupação ou usos anteriores, perderam seus laços ecológicos com o ecossistema antes presente, sobrando apenas raros fragmentos remanescentes de vegetação nativa e imprevisibilidade climática.

Segundo um recente relatório da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura, a FAO, intitulado “O futuro da alimentação e da agricultura: tendências e desafios” os incrementos na produção alimentar e o crescimento econômico observado nas últimas décadas foi conquistado às custas do meio ambiente. Quase metade das florestas que outrora cobriam o planeta desapareceram, e as águas subterrâneas se esgotam com rapidez. Observa-se a biodiversidade gravemente erodida. A cada ano, a queima de combustíveis fósseis emite na atmosfera milhões de toneladas de gases do efeito estufa, cujas consequências são o aquecimento global e o câmbio climático (FAO, 2017).

En las regiones tropicales y subtropicales se perdieron siete millones de hectáreas anuales de bosque entre 2000 y 2010, mientras que la superficie agraria aumentó en el mismo periodo a un ritmo de seis millones de hectáreas anuales. Los países de bajos ingresos, por su parte, sufrieron la mayor pérdida neta anual de área de bosque, y también la mayor ganancia neta anual de superficie agrícola (FAO, 2017:15).

Estudos revisados por Leal et al (2005) sobre o curso das iniciativas de conservação na Caatinga do Nordeste do Brasil, trazem estimativas de perda de habitat que mostram que entre 30,4% e 51,7% da área da Caatinga foi alterada por atividades antrópicas; além disto, os remanescentes da Caatinga não constituem um grande bloco, estão distribuídos em muitos fragmentos de diferentes tamanhos e são poucas as unidades de proteção ambiental decretadas para o bioma. A estimativa atual disponível pelo

Serviço Florestal Brasileiro⁷³, órgão estatal ligado ao Ministério do Meio Ambiente, traz a estimativa de que ainda restam 48,1% de cobertura florestal (40.582.671 ha) do total da área do bioma Caatinga (84.445.300 ha).

Em virtude dos impactos da agricultura convencional, em muitos casos fica difícil visualizar as dinâmicas normais do ecossistema após o uso agrícola. Embora o esperado seja a recuperação e sucessão florestal, em muitas áreas, e em especial no semiárido, tem ocorrido processos de desertificação⁷⁴ e salinização⁷⁵ de solos.

O uso e o manejo inadequado dos solos são apontados como as principais causas de origem antrópica relacionadas com a desertificação. No nordeste do Brasil várias formas de uso podem acarretar diferentes processos que resultam em desertificação. O extrativismo tanto vegetal (principalmente voltado para obtenção de lenha para fins energéticos) quanto mineral, assim como o sobrepastoreio das pastagens nativas ou cultivadas e o uso agrícola por culturas que expõem os solos aos agentes da erosão são as principais causas dos processos de desertificação que atingem as áreas não sujeitas à irrigação. Quando a atividade é a agricultura irrigada a salinização dos solos é o principal agente do processo de desertificação (CONSELHO NACIONAL DA RESERVA DA BIOSFERA DA CAATINGA, 2004:239).

Segundo dados do IBGE (2006), o estado de Pernambuco teria percentuais de área por bioma, da ordem de 83% de Caatinga e 17% Mata Atlântica. Vasconcelos Sobrinho (1971) estimou que pelo menos 1/4 da área de distribuição original da Floresta Atlântica nordestina era representada pelos brejos de altitude, sendo que Pernambuco e Paraíba possuem 31 brejos, distribuídos em 28 municípios do agreste e sertão. No entanto, como já mencionado, a situação da conservação dos brejos é crítica, ainda pior que do bioma Caatinga.

Segundo Tabarelli e Santos (2004) restam apenas 2.626,68 km² da vegetação original dos brejos, a qual já apresentou uma estimativa de, pelo menos, 18.500 km². De acordo com os levantamentos que os autores manusearam durante a pesquisa, essa vegetação residual é composta por arquipélagos de fragmentos florestais, a maioria deles com menos de 10 hectares de área.

73. <http://www.florestal.gov.br/snif/recursos-florestais/os-biomas-e-suas-florestas>. Consultado em: 05/06/2017.

74. Para mais informações sobre a suscetibilidade e os processos de desertificação ver:

RODRIGUES, V. Pesquisa dos estudos e dados existentes sobre desertificação no Brasil. S. I.: MMA; Plano Nacional de Combate a Desertificação, 1997.

RELATÓRIO de avaliação do Projeto de desertificação no Estado de Pernambuco. Recife: SECTMA, 2002.

RICHE, G.R.; SÁ, I.B.; FOTIUS, G.A. Zoneamento das áreas em processo de degradação ambiental no trópico semiárido do Brasil. Brasília: Aridas; SEPLAN, 1994. V.1.2 Condições do uso e perspectiva de uso sustentável dos geoambientes do semiárido.

75. Para mais informações sobre a salinização dos solos sob caatinga no Nordeste brasileiro ver:

OLIVEIRA, L.B de. Avaliação da salinização dos solos sob caatinga no Nordeste do Brasil. IN: ALVARES V.V.H.; FONTES, L.E.F.; FONTES, M.P.F. O solo nos grandes domínios morfoclimáticos do Brasil e o desenvolvimento sustentado. Viçosa: Sociedade Brasileira de Ciência do Solo; Universidade Federal de Viçosa, 1996. p.113-123.

GUEYI, H.R. Problemas de salinidade na agricultura irrigada. IN: OLIVEIRA, T.S.; ASSIS JR., R.N.; ROMERO, R.E. et al. Agricultura, sustentabilidade e o semiárido. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará; Sociedade Brasileira de Ciência do Solo, 2000. p.329-346.

A degradação dos brejos se vincula a processos antigos, sistemáticos de conversão em lavouras de café, banana, culturas de subsistência, tais como milho, feijão e mandioca, e finalmente em pastagens pois eram considerados o “refrigério” dos rebanhos. Devido às condições de clima e oferta hídrica, observa-se que a maioria das principais cidades da região do semiárido nordestino está situada nas áreas de brejo de altitude, o que ainda traz a problemática da expansão urbana como mais um fator relevante.

Fig. II.5.1 Ilustração da vegetação preservada do agreste.



Fonte: Arquivos da Revista Brasileira de Geografia, 1966.

Os fragmentos florestais de brejo de altitude e de caatinga que vimos atualmente no interior dos limites da TI Xukuru, têm basicamente duas origens. As de maior densidade são as que sobreviveram à lógica da fazenda, muito em virtude das áreas de preservação permanente (que eram obrigatórias) de cada propriedade. E há também fragmentos vegetacionais relevantes que são mais recentes, devido à redução do uso das terras para pastagem, após a demarcação. Isto é, são oriundos da regeneração do ecossistema.

Como os Xukuru precisam de áreas de mata para realizarem seus rituais, e de recursos hídricos para seus diversos núcleos habitacionais, cada aldeia coloca em prática um zoneamento com fins a preservar parte da área que está sob sua gestão. No entanto, é perceptível que os fragmentos estão profundamente empobrecidos, já que foram décadas de extração seletiva de plantas (em especial para construção, produção de lenha e alimentação animal) e de caça aos grandes vertebrados.

5.3.2 Desvalorização versus reconhecimento.

Na atualidade o paradigma dominante de gestão técnico-econômica reverencia cada vez mais como indicativo de sucesso, a independentização da natureza, ou seja, da artificialização dos processos para garantir resultados e rendimentos da produção agropecuária. Em contraposição da hegemônica

legitimação “científica” ou das grandes corporações, o conhecimento camponês, as formas organizativas e as práticas agrícolas das comunidades tradicionais foram considerados atrasados e equivocados.

Sus formas de manejo han sido acusadas de ineficiencia, generadoras de atraso, y sus instituciones arcaicas y poco adaptadas al presente, la propiedad comunal entre ellas. Tales ideas surgieron a comienzos del siglo XX, cuando los primeros avances en la química agrícola y en la aclimatación de nuevas variedades de semillas, e incluso el perfeccionamiento de algunas aperos mecánicos, convirtieron en una idea comúnmente aceptada que la agronomía moderna podría multiplicar casi ilimitadamente la producción agraria sin deteriorar gravemente las sociedades agrarias y sus recursos naturales.

En esa época se generalizó el convencimiento de que la producción campesina y su forma de organización representaban un pasado en el que el medio condenaba a la pobreza, a un mundo que debía desaparecer lo más rápidamente en beneficio del progreso y la modernidad. (MOLINA, 2009: 62)

Assim, lógicas de observação e experimentação inspiradas em funcionamentos e respostas ecológicas naturais, que guiaram os grupos humanos desde os seus primeiros processos de domesticação de plantas e animais, e que finalmente nortearam a manutenção de sociedades agrícolas ao longo de séculos, foram deslegitimados.

Felizmente, muitos cientistas de países desenvolvidos tem demonstrado interesse na agricultura tradicional, especialmente nos sistemas diversificados de pequena escala, buscando formas para remediar as deficiências da agricultura moderna (ALTIERI, 1999).

Los agricultores tradicionales son mucho más innovadores que lo que creen los especialistas. En realidad, las comparaciones de productividad entre la Revolución Verde y los sistemas agrícolas tradicionales han sido parciales y poco justas ya que ignoran el hecho que los agricultores tradicionales valoran la totalidad del sistema productivo agrícola y no sólo los rendimientos de un solo cultivo como es el caso del sistema de la Revolución Verde (ALTIERI, 1999:104).

Efetivamente, a agroecologia se enfrenta ao falso discurso científico que legitima a agricultura industrializada, difundindo a biotecnologia como paradigma hegemônico e proclamando a necessária prioridade dos cultivos transgênicos, com isso, se desloca a outros enfoques mais integradores e holísticos (SEVILLA GUZMAN e MOLINA, 2005:14).

Há algumas décadas vem crescendo o número de pesquisas dedicadas a descrever e analisar as práticas agrícolas e a lógica de povos nativos e camponeses, o que contribuiu decididamente para a conformação de um outro ponto de vista acerca desses agroecossistemas. Um conjunto de antropólogos, geógrafos, arqueólogos, historiadores e uma parcela dos profissionais das ciências agrárias vem demonstrando a capacidade produtiva dos sistemas nativos, os quais foram capazes de sustentar grandes aglomerados humanos e contribuir com a biodiversidade.

Segundo o que expõe o antropólogo Viveiros de Castro (2002), uma respeitada referência para estudos sobre sociedades e pensamentos indígenas amazônicos, atualmente já se reconhece que parte considerável da cobertura vegetal da Amazônia, antes considerada intocada ou virgem, na realidade, é resultado de milênios de manipulação humana. Assim, a natureza amazônica é parte e resultado de uma

larga história cultural (ou biocultural). Segundo esse autor, as economias indígenas, antes consideradas meras respostas adaptativas ao meio são, na realidade, o resultado histórico de uma transformação cultural da natureza. As obras de investigação tem sido fundamentais para subsidiar essa mudança de visão, demonstrando o contrário do que se vinha imaginando, ou seja, que as selvas antropogênicas apresentam maior diversidade do que as selvas não perturbadas.

Outra evidência dessa capacidade dos agroecossistemas tradicionais em aportar positivamente aos ecossistemas naturais, e ao mesmo tempo garantir recursos para as próximas gerações, é o que se conhece, no Brasil, por “terras pretas de índio”.

São manchas de solos que se depositam acima das matrizes de solos originais, possuindo extensões de um a 350 hectares e chegando a dois metros de profundidade. São muito escuras, bastante férteis – por serem ricas em fósforo, cálcio, magnésio e manganês – e apresentam abundante quantidade de fragmentos de cerâmicas indígenas produzidas há centenas de anos. Por muito tempo, discutiu-se sobre qual a origem dessas manchas de solos. Mas atualmente não há dúvida de que são formações situadas em antigos locais de moradia de povos indígenas. Mais do que isso, foram criadas por sociedades complexas, principalmente entre 500 e 2.500 anos atrás. Essa constatação contrasta com a ideia ainda amplamente em voga, mesmo em algumas áreas do meio científico, de que a floresta amazônica é uma vegetação intocada, com esparsas populações indígenas, isoladas, vivendo na Idade da Pedra (LINS, 2015:38).

As terras pretas de índio são mais um exemplo do manejo que numerosas populações desenvolveram na Amazônia até o período da colonização, e que atualmente ainda podem ser encontradas suas consequências na paisagem e sua continuidade na prática de alguns povos indígenas atuais.

(...) os quintais sobre terras pretas estabelecidos em locais que tiveram várias ocupações indígenas no período pré-colombiano são mais diversificados do que os quintais sobre terras pretas que tiveram apenas uma ocupação no passado. Esses fatos evidenciam que os legados indígenas se mantêm por centenas de anos. As populações tradicionais da Amazônia dão continuidade a esses legados, ao permanecerem usando e manejando essas paisagens (LINS, 2015:39).

Em relação às práticas produtivas, sabe-se que devido a dificuldades específicas tais como declividade acentuada, inundações ou secas periódicas, pragas e enfermidades, e frente ao desafio da continuidade da fertilidade do solo, agricultores tradicionais de todo o mundo criam soluções inovadoras, adaptadas localmente e com vistas a otimizar a produtividade em longo prazo (GLIESSMAN, 2002).

Este tipo de agricultura se ha beneficiado gracias a siglos de evolución cultural y biológica, mediante lo cual se ha adaptado a las condiciones locales (Egger 1981). Así, los pequeños agricultores han creado y/o heredado sistemas complejos de agricultura que, durante siglos, los han ayudado a satisfacer sus necesidades de subsistencia, incluso bajo condiciones ambientales adversas sin depender de la mecanización o de los fertilizantes y pesticidas químicos (ALTIERI, 1999:105).

Esse mesmo conjunto de pesquisas também abordou as cosmovisões desses grupos, o que contribuiu para revelar parte dos complexos sistemas de crenças, significados e simbolismos que organizam o uso e o manejo dos recursos naturais por parte destas sociedades, seja em tempos pretéritos

como na contemporaneidade. Dentre as várias fontes bibliográficas deste citado conjunto de pesquisas, têm relevante referência para esta tese doutoral as obras de Victor Toledo, e em especial a teorização que Toledo e Barrera-Bassols (2008) desenvolvem dialogando com esse acúmulo de pesquisas mencionado. Os autores discorrem sobre as sabedorias tradicionais e, a partir de diferentes casos etnográficos, empreendem um esforço de síntese para destacar eixos centrais do funcionamento da racionalidade camponesa tradicional e indígena, o que resulta na teoria da memória biocultural.

Discorrendo sobre os atributos dos agroecossistemas tradicionais e indígenas, os autores chamam atenção para o fato das estratégias adotadas demonstrarem alta adaptação às condições locais, provadas pela continuidade espacial e temporal dos seus agroecossistemas, de forma a manter e colaborar com o enriquecimento da biodiversidade. A manipulação da paisagem natural é realizada de modo que se mantenha e favoreça duas características ambientais essenciais: a heterogeneidade espacial e a diversidade biológica. Para alcançar essa qualidade de uso e gestão dos recursos locais, ainda hoje visíveis entre várias populações no mundo, foi necessário o desenvolvimento de um sistema cognitivo próprio, constituído pela articulação dinâmica entre o conjunto de crenças ou Kosmos, os sistemas de conhecimentos acumulados e experienciados ou Corpus, em sintonia com as práticas ou Praxis. Ainda segundo Toledo y Barrera-Bassols (2008) embora essas sociedades tradicionais correspondam demograficamente a uma quinta parte do mundo, os sistemas tradicionais de produção suprem de 30 a 35% da população mundial⁷⁶, o que significa dizer que a agricultura tradicional produz alimentos para si e ainda oferece alimentos para uma população adicional, proporcionalmente equivalente a sua.

Ainda que representativos do ponto de vista populacional e de produção de alimentos, e ainda que estudos venham apontando a importância desses grupos para a agrobiodiversidade, as comunidades tradicionais sofrem com o preconceito e não reconhecimento de seus modos de vida. O pensamento hegemônico ainda coloca as práticas tradicionais como de qualidade inferior e incapazes de oferecer soluções para as populações nacionais em constante crescimento. No Brasil, não faltam exposições dos representantes do agronegócio para reforçar a ideia de que os conhecimentos e formas de vida indígenas são atrasadas e representam limitações para a modernização do campo. A simples presença dos mesmos, em territórios demarcados são considerados empecilhos ao progresso e desenvolvimento nacional.

Atualmente, os povos indígenas no Brasil sobrevivem entre um ténue balanço entre erosão e perda de conhecimentos versus iniciativas de resistência e inovação.

5.3.3 Romantismos versus situação real.

Para os teóricos da agroecologia, não é possível a conservação e manejo da biodiversidade sem a preservação da diversidade cultural. Se os ecossistemas naturais são sistemas de referência para

76. Os autores chegam a estes números a partir de dados estatísticos da FAO e a análise de PRETTY, J. N. Regenerating agriculture: policies and practice for sustainability and self-reliance, Earthscan, Londres, 1995.

entender a base ecológica para a sustentabilidade, os agroecossistemas tradicionais demonstram na prática como tal base pode ser apropriada, trabalhada, inovada e respeitada pelas sociedades humanas. Servem de exemplo sobre como uma cultura e seu entorno vão co-evoluindo ao longo do tempo mediante processos que gestam necessidades ecológicas, tecnológicas, culturais e socioeconômicas.

Probablemente el mayor desafío en la comprensión del modo en que los campesinos mantienen, preservan y manejan la biodiversidad es el reconocimiento de que la complejidad de sus sistemas de producción está estrechamente ligada a la sofisticación de los conocimientos que tienen quienes los manejan. Es por esta razón que los agroecólogos se oponen a aquellos enfoques que separan el estudio de la biodiversidad agrícola del estudio de las culturas que la nutren (ALTIERI e NICHOLLS, 2000:181).

Por outro lado, é preciso cuidar para não se estabelecer um “romantismo genérico” ao redor da agricultura e modo de vida de povos e comunidades tradicionais. Cada sistema de conhecimento precisa ser compreendido dentro do seu contexto etnográfico, considerando seus desafios contemporâneos e as mudanças empreendidas ao longo do percurso histórico. A partir daí, pode-se extrair compreensões e aprendizados úteis a toda a sociedade nacional.

Segundo a perspectiva de Altieri e Nicholls (2000), não se trata de gerar uma áurea idealista em torno da agricultura de subsistência, assim como também não se deve considerar o desenvolvimento per si, ruim. A intenção é, que ao acentuar o valor da agricultura tradicional no que se refere à conservação da biodiversidade, e diversificação de cultivos, dentre outras características relevantes, se pode fundamentar novas estratégias de desenvolvimento rural, oferecendo alternativas que concretamente já funcionaram. Permitindo, segundo os autores, a diversificação de estratégias camponesas para a sobrevivência, questão crucial em tempos de incertezas econômicas e crises variadas.

Como já abordado em tópicos anteriores desta I parte introdutória, os povos indígenas no Brasil encontram-se em diferentes contextos de conservação ecológica e de autonomia territorial. Em se tratando do contexto pós-demarcatório, tal como foi explicado, é bastante comum que os grupos tenham que realizar profundas adaptações de seus sistemas bioculturais porque até que as garantias fundiárias se estabeleçam, as condições agrárias e ecológicas do local já estão bastante alteradas.

Para dar um exemplo dessa dimensão, coerente com o contexto explicitado da área etnográfica de interesse desta tese, vale lembrar o caso do grupo étnico Xocó. Vera Calheiro da Mata (1989) destaca que:

Ao perderem suas terras no século XIX, não fugiram para a Porto Real do Colégio⁷⁷, mas permaneceram na ilha de São Pedro e vizinhanças, ameaçados e perseguidos, não concentrados num grupo vigoroso, trabalhando como meeiros ou assalariados, vivendo da pesca e fabricando cerâmica. Mesmo assim, insistiram nos seus direitos, o que mostram as viagens de 1888, 1890 e 1916 que índios xocós fizeram ao Rio de Janeiro para solicitarem do governo imperial e depois federal a recuperação de suas terras. Até que finalmente, quando são impedidos de plantar na ilha

77. Povoamento jesuíta que deu origem ao município de mesmo nome no estado de Alagoas.

de São Pedro, ocupam-na na década de 1970, enfrentando os processos judiciais dos fazendeiros, mas com o apoio da Diocese de Propriá, do Cimi e da Funai (CALHEIROS MATA, 1989:174).

As terras indígenas na Amazônia, devido a frente de expansão nacional ter ocorrido mais tardiamente, ainda encontram situação ecológica mais favorável, porém nas demais regiões do país, as condições ambientais dos ecossistemas estão muito alteradas ou são insuficientes para abrigar as demandas por caça, extrativismo vegetal, pesca, e pousio para os roçados do contingente populacional indígena em crescimento.

Assim, a situação fundiária, no geral, para essas regiões condiciona as suas populações ao desafio da limitação territorial, uma “espécie de confinamento”, resultados da insuficiência, degradação ou ocupação ilegal das áreas indígenas. O espectro de ameaças aos territórios é grande e diverso.

Segundo documento técnico 01/2015 do Projeto Gestão Ambiental e Territorial⁷⁸, executado pela Fundação Nacional do índio (Funai), com apoio do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud) e recursos do Fundo Mundial para o Meio Ambiente (GEF), do governo brasileiro e da The Nature Conservancy (TNC):

Dados quantitativos para as outras regiões biogeográficas (não amazônica) são mais escassos, sendo que a situação de passivos para recuperação ambiental ainda precisa ser levantada e sistematizada. No entanto, observa-se que fora da Amazônia um número significativo de Tis representa cenários em que o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas resultou na reconquista de territórios tradicionais, com a retomada de áreas que estão em estágio avançado de desmatamento e degradação ambiental, resultado da conversão de floresta para monoculturas e pastagens. Como consequência, estas áreas perderam muito dos recursos florestais importantes à subsistência e cultura indígena, bem como as funções ecossistêmicas associadas.

(...)

Ao mesmo tempo em que nas Tis existem demandas para recuperação ambiental e geração de renda, há também situações que exigem atenção quanto aos problemas de segurança alimentar e nutricional, bem como de segurança energética, ou seja, disponibilidade de lenha para cocção de alimentos e outros usos. Em situações onde tais problemas são ligados à escassez de recursos florestais, geralmente faltam também várias matérias-primas relacionadas a outras necessidades básicas, desde madeiras e palhas para construção de moradias, material para artesanato, bem como plantas usadas como remédios ou em rituais (MILLER et al, 2015:11).

Segundo Andrade e Carvalho (2017) em artigo recente no qual fazem balanço sobre as terras indígenas da região nordeste, lembram os dados de levantamentos da Associação Nacional de Ação Indigenista⁷⁹ sobre a Bahia, onde a grande maioria das TIs na Bahia (em 2016) encontra-se degradada, é insuficiente ou está intrusada. Somente pouco mais da metade das reivindicações territoriais daquele estado já estavam com grupos de trabalho de identificação e delimitação constituídos, de forma que as

78. O Projeto Gestão Ambiental e Territorial (GATI) tem por objetivo promover a contribuição das Terras Indígenas como áreas protegidas essenciais para a conservação da biodiversidade dos biomas brasileiros, fortalecendo as práticas tradicionais indígenas de manejo, uso sustentável e conservação dos recursos naturais. Também promove o protagonismo indígena na construção de políticas públicas de gestão ambiental e territorial, fomentando assim a proteção e a segurança dos meios de vida desses povos.

79. Associação Nacional de Ação Indigenista é uma organização não-governamental com sede em Salvador, Bahia, dedicada à defesa e à promoção dos direitos dos povos indígenas, de sua autodeterminação e valores culturais, e, de modo mais amplo, ao reconhecimento e ao respeito à sociodiversidade e à diversidade cultural do Brasil.

demais terras permaneciam inexistentes para o Estado. E para a região como um todo, os mesmos autores afirmam que:

(...) no que concerne a região nordeste, as grandes ameaças à integridade das TIs continuam sendo projetos oficiais ou empreendimentos da iniciativa privada, especialmente ligados à indústria, ao setor hoteleiro e à especulação imobiliária. Os clássicos conflitos com fazendeiros e invasões por caçadores persistem em boa parte das Tis da região (ANDRADE e CARVALHO, 2017:516).

Portanto, diante de tal situação, muito provavelmente os padrões de uso e gestão dos recursos naturais clássicos dos povos, assim como as regras cosmogônicas de cada grupo que davam forma aos seus sistemas socioecológicos, “divergem” das condições atuais dos espaços físicos onde os grupos habitam, seja no contexto de terras sem garantias estatais, seja em forma de terras indígenas demarcadas. As necessidades advindas da interação com a sociedade hegemônica também requerem ajustes nos sistemas tradicionais, com a finalidade de estabelecer e garantir relações de mercado mais intensas.

Neste sentido, a abordagem agroecológica para o caso de povos indígenas, em contexto posterior à demarcação fundiária, deve oferecer os meios necessários para apoiar estas populações a (re)encontrar caminhos para superar os contrastes entre os modos tradicionais de vida e a realidade agrária e ecológica vivenciada atualmente nas áreas demarcadas.

5.4 Territorialização, reorganização social e etnogênese.

A primeira referência, e mais importante para entender a estrutura teórico-conceitual sobre a qual se assentam os capítulos desta tese é o esquema analítico proposto por Pacheco de Oliveira (2004), formulado no bojo de suas pesquisas na linha da antropologia histórica, dedicadas ao estudo de populações ameríndias, situação colonial e formação do Estado brasileiro.

Segundo suas proposições sobre a territorialização, a atribuição de uma base territorial fixa a uma sociedade se constitui em um ponto chave para a apreensão das mudanças pelas quais ela passa, afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e o significado de suas manifestações culturais.

Essa formulação aparentemente óbvia, foi relevante para destacar a diferença para um conjunto de sociedades que não tomavam o território como um fator regulador das relações entre os seus membros. Em ditas sociedades, outros princípios ordenadores da estrutura social eram mais determinantes para organizar as ações sociais. O que se reforça, portanto, são as irrefutáveis evidências das profundas transformações advindas com a sedentarização ou vínculo espaço-poder das sociedades humanas. Há processos que se referem às habilidades sociais desenvolvidas para apropriação e dominação de determinados espaços, o que remeteria à ideia dos primeiros estágios da territorialidade,

mas também existem processos que remetem à sedentarização intermediada ou imposta por uma relação ou estrutura de poder. Na esteira desta última situação, o autor formula mais detalhes sobre a territorialização.

Se muitos fatores (internos e externos) podem ser indicados para explicar a passagem de uma sociedade segmentar à condição de sociedade centralizada, o elemento mais repetitivo e constante responsável por tal transformação é a sua incorporação dentro de uma situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado (seja politicamente soberano ou somente com status colonial). O que importa reter dessa discussão (...) é que é um fato histórico — a presença colonial — que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998:54).

Segundo Pacheco de Oliveira, as populações indígenas que habitam o Nordeste brasileiro atualmente (2004), mas também os demais povos indígenas do Brasil (2010) provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em o que define como processos de territorialização de distintas características. O primeiro, verificado da segunda metade do século XVI até as primeiras décadas do século XVIII, corresponde à “reunião” de distintos povos autóctones sob a tutela das missões católicas de catequese. Através deste processo, ficaram estabelecidas novas formas de trabalho, família, residência, sociabilidade e organização política. Em seguida, com o refluxo do monopólio religioso sobre populações indígenas e territórios, marcado pela expulsão dos jesuítas na metade do século XVIII, e o estabelecimento de uma nova organização estatal para tal finalidade, promovidos pela política pombalina, tem início um segundo processo de territorialização. Os índios estariam subordinados apenas às autoridades leigas e às regras de regularização da propriedade capitalista da terra. Neste novo processo de territorialização, a orientação diretiva era de caráter assimilacionista, incentivando os casamentos interétnicos e impondo o uso da língua portuguesa. Ademais, estava fortemente ancorado na viabilidade econômica do Brasil, assim, os indígenas se incorporariam à sociedade nacional através de relações clientelísticas e de patronagem, estando na condição de agregados e dependentes dos proprietários formais das terras. Um terceiro processo de territorialização, sintetizado pela expressão “indigenismo tutelar”, colocado efetivamente em curso na primeira metade do século XX, estava voltado para a expansão das fronteiras econômicas e à conhecida orientação da integração nacional, buscando acabar com a relativa autonomia e os padrões culturais contrastantes que ainda restavam no país (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004 e 2010). Para isto, uma agência indigenista especializada oficial foi criada, agindo como uma pacificadora das relações locais entre indígenas e regionais e uma reguladora do mercado de terras (PERES, 2004). Dentro deste terceiro processo de territorialização, um movimento que se inicia nos anos 1970-1980, logra estabelecer novas formas de ação e prioridades, conjugando com as regras do regime tutelar, o proceder das reservas de terras e, inspirados em referências organizacionais próximas da forma de atuar de entidades da sociedade civil e movimentos sociais atuantes no país à época, conseguem realocar o protagonismo dos povos indígenas no cenário nacional.

Na ótica de Pacheco de Oliveira, a dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é a territorial; para tal, cunha ao termo territorialização⁸⁰ uma versão particular, que lhe parece conveniente para explicar e analisar seu objeto de pesquisa,

Entiendo por territorialización todos los actos y saberes a través de los cuales un aparato de poder instituye una relación necesaria entre una población y cierto espacio geográfico, lo que implica en consecuencia un proceso general de reorganización social de aquella población, con la imposición de formas tecnológicas, padrones de uso de los recursos naturales, modos de ordenamiento político y símbolos identitarios. A pesar de tener su fundamento último en el uso (o amenaza de uso) de la fuerza, la territorialización implica también un movimiento paralelo por medio del cual los indígenas se apropian selectivamente de elementos exógenos y les atribuyen significados y funciones a veces muy distintos de los del discurso dominante (PACHECO DE OLIVERA, 2006:11).

Desta definição se compreende que a territorialização é um fenômeno que traduz um determinado conjunto de condições e concepções de mundo, estabelecido por um aparato de poder, que configura as regras para a relação entre uma população e um determinado espaço geográfico. A cada novo processo de territorialização espera-se, como resultado, novos processos de reorganização social das populações afetadas e/ou protagonistas.

De cada processo de territorialização resulta um determinado cenário socioespacial, fruto de um conjunto de regras e condições. Entretanto, essa definição de territorialização não pretende esgotar o assunto, na verdade, se constitui como um pano de fundo sobre o qual se evidenciam as ações e reações colocadas em curso. Nas palavras do autor, representa sua proposta de fio condutor da investigação antropológica:

(a territorialização) É uma intervenção da esfera política que associa — de forma prescritiva e insofismável — um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político — constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) — que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998:56).

Segundo minha interpretação, ao serem evidenciadas as ações e reações temos como resultado o conceito ou noção de “amplo processo de reorganização social”, que imputa adequações às formas tecnológicas, padrões de uso dos recursos naturais, modos de ordenamento político e símbolos identitários que assinala o autor. Tais elementos estariam organizados sob determinados aparatos de poder, que instituem um tipo de controle social.

80. Segundo o próprio autor: “a noção de territorialização tem a mesma função heurística que a de situação colonial — trabalhada por Balandier (1951), reelaborada por Cardoso de Oliveira (1964), pelos africanistas franceses e, mais recentemente, por Stocking Jr. (1991) —, da qual descende e é caudatária em termos teóricos”. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998: 56)

Como expõe o autor nas suas diferentes obras, a expectativa é que a ideia de *situação*, demarcada por esses processos de territorialização, propicie interpretações mais circunstanciais e explicativas. Sugere portanto, o estudo do que se passa com uma determinada unidade sociocultural em virtude da sua rede e do seu contexto, dentro de um determinado intervalo temporal e sobretudo, em virtude da sua relação com o aparato de poder dominante.

A ideia de situação tem, porém um potencial maior, podendo ser aplicada tanto ao estudo das múltiplas formas de relacionamento entre o estado e as sociedades indígenas, configurando então um conjunto de situações históricas distintas, quanto ao estudo das condições que envolvem a produção dos dados etnográficos, focalizando o trabalho de campo como uma situação etnográfica (Pacheco de Oliveira, 1999:09).

Embora sugira a possibilidade de um uso mais amplo para a noção de *situação*, em virtude da derivação da noção de “situação colonial” de Balandier (1963), suas propostas me parecem estar especialmente calibradas para as circunstâncias de dominação advindas com a colonização. E dentro desse escopo, a possibilidade de pensar na política (diplomacia, interação, controle social, etc) intrínseca à condição de dominar um espaço, transformando-o em um território, onde existem diferentes grupos culturalmente ou etnicamente distintos, coabitando aquele espaço.

A proposição do autor tem relevância na medida em que, sugere que tal fenômeno pode ter diferentes repercussões para os diferentes substratos humanos que compartilham um mesmo contexto de territorialização. É o que se depreende da expressão “movimentos paralelos” citada em passagem anterior, cujo exemplo dado são os povos indígenas, que criam estratégias de apropriação e reelaboração de significados e funções diferentes das impostas pelo aparato de poder dominante. Em outras palavras, a instituição de uma determinada relação “necessária”, entre uma população e um determinado espaço geográfico, pode acontecer sob a égide de um poder dominante, e neste sentido, certamente determinará muitos aspectos da vida societária. Porém, os seus efeitos locais podem variar segundo diferentes fatores, como as diferentes condições endógenas de partida ou as relações de cada um no sistema em análise.

Em outro trabalho, publicado em 2010, Pacheco de Oliveira reforça essa vertente:

O processo de territorialização não exprime apenas as razões de Estado, mas nele se expressam também as concepções indígenas sobre tempo, pessoa e natureza do mundo. Tais concepções são atualizadas em um contexto social específico, no qual os significados e as estratégias podem referir-se a distintas escalas (por exemplo, intrafamiliar, intra-aldeia, no domínio étnico, no âmbito regional relacionado as agências externas, nas arenas nacionais e internacionais) e adquirir sentidos múltiplos. É nesse contexto que as instituições nativas e coloniais são contrastadas, gerando sobreposições e diferenças que configuram uma experiência singular, que pode ser objeto do olhar etnográfico (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010:31).

Aqui esclarece que ao se falar de um processo de territorialização, portanto, não se está falando da trajetória de um único grupo que através do Estado, que o materializa, constitui um território. Mas sim, de um processo complexo, que inclui não somente as razões de Estado – como o aparato de poder

mais oficializado e robusto que se conhece, mas que também inclui as expressões de outros segmentos sociais ou grupos étnicos que pensam diferentemente dos padrões estabelecidos pelo primeiro. Por isto, que o autor remete às distintas escalas e sentidos múltiplos dessa repercussão. Tendo isto como pressuposto, se pode perceber os contrastes nos quais as instituições nativas e coloniais se encontram, gerando configurações relacionais para determinado contexto espacial, que configuram uma experiência singular, própria de seu tempo e das suas condições, conforme afirma abaixo.

A noção de processo de territorialização dialoga e incorpora, assim, certas orientações críticas da teoria antropológica, absorvendo a preocupação com a criatividade dos sujeitos sociais e com a multiplicidade de planos em que as ações sociais podem ser lidas e inseridas. Os diálogos teóricos implícitos privilegiam, desse modo, o exercício do poder e os mecanismos de incorporação, os jogos de escala como constitutivos da sociabilidade e a análise da variação na cultura (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010:31).

A sua obra seminal para a matéria, o artigo “*Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais*”⁸¹, estava incluída no livro “*A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*” (2004), do qual era autor e organizador, reunindo vários artigos dialógicos com o assunto. Desde esta obra, e conhecendo suas obras subsequentes percebe-se que, com o passar do tempo, houve um esforço de aprimorar a definição do conceito, isto é, deixar cada vez mais claro o que ele concebia por territorialização. Por enquanto, para me ater ao foco proposto pelos recortes e objeto desta pesquisa, o aspecto mais relevante da teorização de Pacheco de Oliveira que pretendo destacar é o que denomina de “amplo processo de reorganização social”, tal como foi explicitado, fenômeno que está diretamente vinculado aos processos de territorialização.

Um processo de reorganização social que implica: (i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; (ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; (iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e (iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004:22).

Embora o autor comente que há processos de territorialização de características distintas, oferece apenas um único quadro esquemático sobre a reorganização social consequente. Neste quadro, enumera do ponto de vista interpretativo, quais mecanismos, ou melhor, quais diretrizes são postas em marcha para se remodelar os padrões sociotécnicos, o uso dos recursos naturais, o ordenamento sociopolítico e os símbolos identitários.

Nitidamente me parece que essas quatro implicações da reorganização social, apresentadas na obra de 2004, são mais apropriadas para um determinado movimento, dentro do que denomina processo de territorialização: aquele mais associado a conquistas de autonomia. Assim, difere-se substancialmente

81. A primeira versão deste artigo foi publicada no ano de 1998.

daqueles movimentos de reorganização social que ocorrem intimamente associados a contextos que impõem adequações para sobrevivência ou cooperação submissa, traduzindo principalmente um lugar de inferioridade dentro de um determinado sistema interétnico. Para estes casos, o autor cita como elementos ilustrativos, um panorama mais geral sobre as reorganizações ocorridas. No contexto do segundo momento de territorialização sofrido pelas populações indígenas no Brasil citado por ele, expõe que:

Afastados de um destino coletivo, trilhando trajetórias individuais para escapar aos estigmas e para se fazer passar por brancos, os descendentes de indígenas tenderam a escamotear suas tradições culturais e abandonar sua língua, seja reduzindo o étnico à dimensão familiar e vivenciando um forte conflito entre esfera doméstica e esferas públicas, seja fragmentando-o ainda mais e, através de casamentos interétnicos, limitando-o à memória de alguns descendentes. O resultado desse processo foi sempre a invisibilidade da presença indígena dentro dos espaços da sociedade nacional (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010:34).

As reorganizações sociais de “adequação”, num contexto de territorialização fortemente marcada pelo poder Estatal exógeno ao grupo, muito provavelmente devem estar numericamente em superioridade de ocorrências, porém o autor não ofereceu uma matriz tão didática para a compreensão do fenômeno. Provavelmente porque há toda uma trajetória na antropologia brasileira preocupada com a transformação dos povos indígenas a partir do “contato”, inicialmente lastreada na tese de um inexorável destino de perda da cultura e identidade indígena.

A matriz de Pacheco de Oliveira portanto, se estabelece como fortaleza teórico-analítica para as situações onde, aparentemente, o caminho se dá ao revés: da “mistura” e invisibilidade, como resultado da situação interétnica estabelecida, neste caso a “situação colonial” perene, para a diferenciação e fortalecimento da cultura e identidade étnica.

Portanto, em consonância com esses argumentos, a ideia é adotar aqui nesta tese uma interpretação específica, a qual considera (e utiliza) as quatro implicações da matriz esquemática como elementos processuais próprios e inerentes aos casos de etnogênese.

Fig. II.5.2 Implicações inerentes ao processo de reorganização social.



Fonte: Elaboração própria, a partir de PACHECO DE OLIVEIRA, 2004.

Deste modo, estou adotando esta última formulação de Pacheco de Oliveira como uma matriz estruturada para a reorganização social, o que significa uma forma de ordenar o estudo do fenômeno. Assim, quando se observa uma reorganização social atrelada ao fortalecimento, renascimento, ressurgimento ou mesmo gênese de grupos étnicos, de acordo com essa perspectiva, se espera encontrar ações que confluem em, pelo menos, quatro das direções citadas, conforme o esquema acima (fig. II.5.2) demonstra.

Estes apontamentos de Pacheco de Oliveira, foram gerados a partir de um contexto acadêmico cuja marca foi o amadurecimento dos estudos e pesquisas que versavam sobre o “ressurgimento” de etnias consideradas extintas ou em processo de extinção. Frequentemente, é citado como um marco inicial destes estudos, as contribuições do antropólogo Carlos Estevão de Oliveira sobre os “remanescentes indígenas” do Nordeste Brasileiro. Em 1937, ano das famosas palestras deste antropólogo, havia apenas um posto do Serviço de Proteção ao Índio na região Nordeste. Foi criado em 1924, no município de Águas Belas, em função do povo Fulniô, também conhecido por Carnijós. Os demais povos indígenas da região eram considerados extintos ou assimilados à população nacional pela historiografia e órgãos de governo. Naquele ano, Estevão relatava suas pesquisas sobre os Pankararus, da aldeia Brejo do Padres, citava a existência de mais outros três grupos e, sugeria que poderiam existir ainda outros grupos (ARRUTI, 1995). E de fato, logo nas décadas seguintes, muitos grupos se mobilizaram pelo reconhecimento de sua identidade indígena, aos quais se somaram outros, em outros fluxos de mobilização nas décadas de 1970 a 1990. Como destaca Pacheco (1998) na década de 1950, a relação de povos indígenas do Nordeste brasileiro incluía dez etnias; quarenta anos depois, em 1994, essa lista montava a vinte e três.

Concordando com a perspectiva de Arruti (1995), as palestras de Carlos Estevão representam um momento de inflexão da história indígena no Nordeste, pois marca o início de um processo

relativamente rápido e, porque não, virtuoso, de revitalização de tradições e de invenção cultural que transformou o Nordeste brasileiro em uma região etnograficamente relevante para a etnologia do país.

É por isso que o fato social que nos últimos vinte anos vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o chamado processo de etnogênese, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998:53).

Gostaria de chamar atenção também que, processos parecidos acontecem em vários outros locais do planeta. Na América Latina chama atenção os diferentes casos na Argentina e Chile (GORDILHO e HIRSCH, 2010; LAZZARI, 2007, 2010; BIDASECA, 2010; LENTON, 2010; PAVEZ, 2004). De tal modo que, para o quadro analítico proposto ter metodologicamente uma capacidade explicativa mais ampla, foi necessário se aproximar também de uma concepção mais abrangente de etnogênese.

Por vezes, a etnogênese é julgada apenas como um fenômeno recente, geralmente usado para designar o reaparecimento ou surgimento de grupos étnicos na contemporaneidade. Todavia, Miguel Alberto Bartolomé (2006) oferece uma conceituação mais profunda, entendendo-a como um processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana. Segundo Bartolomé, as etnogêneses se referem ao dinamismo inerente aos grupos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica; que muitas vezes esteve mais preocupada com a determinação de estruturas aparentemente coerentes nas culturas estudadas do que na dinâmica inerente a todas as estruturas.

Considerando essa dimensão, a reorganização social, portanto, não seria um evento com datação de início e término definitivos, embora analiticamente se utilize deste recurso para demarcar períodos, situações sociais ou configurações históricas. A reorganização social estaria sempre em algum grau de atividade. Outro ponto fundamental para o entendimento que estou propondo é que, ela está sendo promovida ativamente pelos interessados, em ações e reações, que envolvem tanto negociações e ações internas quanto a interação com a realidade envolvente, incluindo o Estado, de acordo com interesses contextuais. Um retroalimentando o outro.

Dentre os quatro elementos dessa reorganização social que dialogam entre si, escolhi a *redefinição do controle social sobre os recursos ambientais* como aspecto central a ser considerado. Desde logo, me pareceu o aspecto que conseguiria abranger os desafios da: gestão territorial, do modelo de agricultura desejado e do processo de recuperação da condição campesina das famílias Xukuru – elementos elencados como problemáticas de pesquisa⁸².

82. Desde a conquista da demarcação da TI Xukuru, vários desafios vinham se apresentando para as instâncias sociopolíticas do povo Xukuru, antigas e novas questões surgiam devido ao novo contexto. A construção e a prática de um projeto de vida coletivo passaria por vários desafios próprios do momento pós demarcatório, questões por exemplo de acesso a educação formal, instalação de redes de água potável e esgotamento sanitário, atendimento médico, vias de acesso, comunicações, dentre muitas outras questões. Para esta pesquisa, se focou naquelas questões que eu pude identificar como desafios próprios

No tocante ao *controle social sobre os recursos ambientais*, no original de Pacheco de Oliveira (2004) e em obras subsequentes consultadas, não existe uma definição acurada para o termo. Inicialmente, do meu ponto de vista, a expressão pode sugerir três interpretações imediatas. A primeira e mais restrita é a que equivale ao controle social sobre os recursos naturais dos ecossistemas. A segunda, equivale ao controle sobre os recursos naturais e sociais. E a terceira e mais ampla, trataria os recursos ambientais como elementos do entorno, no sentido material e simbólico, tornando-se equivalente a recursos circundantes, envolventes. Incluindo aí, elementos dos ecossistemas naturais mas também, toda materialidade produzida pela cultura ocupante.

Por isto, entendi que seria fundamental trazer outros elementos teóricos que venham a contribuir com uma compreensão a respeito do controle social sobre os recursos ambientais e, claro, a sua redefinição no contexto da reorganização social de grupos étnicos. Com isto, passo a afunilar um pouco mais o enfoque da proposição conceitual. Para tal exercício, em seguida apresentarei abordagens sobre o conceito de controle social, a começar pela posição clássica de Durkheim, indo em direção a outras interpretações mais complexas na medida em que se retoma ideias da Teoria da Etnicidade de Barth. Depois, sigo a trilha da teoria do controle cultural de Guilherme Bonfil, que o entende como uma forma de controle social que envolve a capacidade de decisão sobre os bens culturais. Nessa ocasião os bens culturais serão analisados a partir da perspectiva da capacidade de (re)produzi-los no contexto dos processos étnicos. Por fim, em diálogo com essas questões, faço uma breve discussão a respeito da condição campesina e a autonomia.

5.5 Sobre o controle social.

No esquema analítico que estou utilizando como uma espécie de padrão para os processos de etnogênese, ficou estabelecido que o processo de territorialização envolve necessariamente uma redefinição do controle social sobre os recursos ambientais como forma de espacializar (ou geografar) determinada organização social, que através de mecanismos políticos especializados se reinventa enquanto uma unidade sociocultural, o que deve ocorrer de maneira consequente a uma reelaboração do passado e da cultura de cada grupo em questão.

Como ponto de partida para se problematizar o conceito de controle social, recorro à definição de “fato social” de Émile Durkheim, um dos mais influentes teóricos para o debate do controle social no campo da sociologia. Para estabelecer regras e diretrizes para o método sociológico este autor considera o “fato social” como objeto da sociologia. Tal estratégia é concebida para delimitar as fronteiras do seu objeto de estudo para o das demais disciplinas. Portanto, através da definição de fato social e de um

da gestão territorial, do modelo de agricultura desejado e do processo de recuperação da condição campesina.

conjunto de regras a serem observadas nos estudos deste campo, seria possível configurar a especificidade do olhar sociológico.

Em primeiro lugar, ele estabelece o fato social como uma realidade objetiva. Está acima da subjetividade humana, ou seja, existe fora (ou além) das consciências ou vontades individuais. Sua materialidade se consuma no coletivo, e é possível identificar suas características, padrões e repercussões no âmbito social, seu locus por excelência.

Quando desempenho minha tarefa de irmão, de marido ou de cidadão, quando executo os compromissos que assumi, eu cumprio deveres que estão definidos, fora de mim e de meus atos, no direito e nos costumes. Ainda que eles estejam de acordo com meus sentimentos próprios e que eu sinta interiormente a realidade deles, esta não deixa de ser objetiva; pois não fui eu que os fiz, mas os recebi pela educação. (DURKHEIM, 2007:02)

Tomar o fato social como unidade de investigação, portanto é, em última análise, provocar a distinção do que é o social. É reconhecer que as crenças, práticas religiosas, signos de pensamento, sistemas de moedas e estratégias de comercialização, práticas de cada profissão, etc funcionam independentemente do uso que cada indivíduo faz deles. São maneiras de agir, de pensar e sentir que apresentam notável propriedade de existirem fora das consciências individuais. Fato social é “toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais” (DURKHEIM, 2007:13).

Além do esforço em caracterizá-lo como distinto dos fenômenos orgânicos e psíquicos, Durkheim adiciona uma qualidade central ao conceito, o fato social se apresenta como coercitivo. Assim, “é fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior” (DURKHEIM, 2007:13).

Assim, um fato social se reconhece pelo poder de coerção que exerce ou é capaz de exercer sobre os indivíduos de determinada sociedade. Deste modo, é possível afirmar que o autor refina o conceito, pois assinalando que o fato social é dotado de uma força imperativa, é possível concluir que a lógica de funcionamento do fato social repousa “por sobre” os cidadãos (por dentre, porém soberano), porque embora exista para além das consciências individuais, ele molda, conduz e controla as condutas e pensamentos que outorga para todos os indivíduos. Em geral, se reconhece tal poder pela existência de alguma sanção ou pela resistência que o fato social interpõe a toda tentativa individual de fazer-lhe oposição. Mesmo quando o indivíduo se conforma voluntariamente à norma e à coerção, aparentemente, não se faz sentir, pois a força imperativa está intrínseca. Basta que o indivíduo tente violar as regras para que, em reação, sejam promovidas ações para impedir ou anular tal desvio, com a intenção de restabelecer a forma “normal”. O autor chama atenção para casos nos quais essa coerção é menos violenta ou indireta, e que nem por isso deixam de existir ou de serem eficazes. Como pode ser, por

exemplo, as reações de deboche, risos ou isolamento a desvios para convenções de vestimenta em um país ou uma classe social.

A partir desta primeira noção, é possível dizer que o fato social é, em realidade, uma constatação. O que se passou a denominar por controle social, em derivação, seria os mecanismos em curso para que determinados fatos sociais se perpetuem indefinidamente. E um determinado conjunto de fatos sociais configura o que se concebe por ordem social.

Ao observar as acepções para controle social utilizadas no cotidiano da linguagem política e jornalística, e muito embora se perceba a influência de diferentes correntes das ciências sociais, é possível sistematizar duas possibilidades, razoavelmente de consenso. Uma primeira vertente de entendimento toma o controle social através das influências da teoria política, podendo ser utilizada de modo distinto a partir da perspectiva adotada. Em especial no Brasil, o termo é empregado para designar o controle do Estado (ou de grupos poderosos) sobre a sociedade, mas também o seu revés, o controle do Estado pela sociedade. Na primeira situação pode ser considerado como um eufemismo para referir-se à censura e outras formas de tolhimento das liberdades individuais. Neste sentido, o governo atua na fiscalização da população, da opinião pública e da esfera pública política. Alguns exemplos de mecanismos deste tipo de controle social são: penalidade, censura, multa, prisão. Na segunda situação, quando trata-se do controle exercido pela sociedade sobre o Estado, a sociedade é protagonista no exercício da reflexão, discussão e monitoramento das políticas e agentes públicos que afetam a vida coletiva. Alguns exemplos do controle social formal exercido segundo essa acepção, seriam os mecanismos: conselhos e audiências públicas, ações populares em prol de transparência e ações civis públicas.

A respeito dessa primeira vertente citada, chama atenção o fato de postular uma oposição analítica entre sociedade civil e Estado, destacando a possibilidade e a necessidade de que o Estado, como aparato criado fundamentalmente para exercer o controle social seja, ele também, alvo do controle social por parte da sociedade civil. Embora entrar nessa questão resulte num debate promissor, nesta obra me interessa mais uma segunda vertente, que postula uma definição em nível mais amplo e dialoga diretamente com as posições de Durkheim.

Outra vertente de entendimento refere-se a uma acepção mais ampla. Sendo assim, o controle social é compreendido como o conjunto de práticas, atitudes e valores destinados a manter a ordem estabelecida para a sociedade. Ainda que o controle social se realize por meios coercivos ou violentos, o controle social também inclui outros mecanismos, como os preconceitos, valores e crenças. Entre os meios de controle social formal estão as instituições, a religião, as leis, as hierarquias, os meios de

repressão, os meios de comunicação e propaganda. Todos eles vão reverberar os comportamentos socialmente aceitos, os usos e costumes (sistema informal) e as leis (sistema formal).

Na revisão bibliográfica de cunho histórico realizada por Luciano Gallino (2005) para o termo Controle Social no âmbito da Sociologia, também se destacam duas acepções distintas. Neste trabalho o autor expõe que o termo *controle social* já aparecia em H. Spencer, que o utilizava na obra *Principes de Sociologie*, em 1887, indicando o efeito das instituições rituais, porém sem nenhuma tentativa de aprofundar sistematicamente o conceito. Isso teria sido realizado primeiramente por E. A. Ross, no final do século XIX, numa série de artigos depois reunidos no livro *Social Control: A Survey of The Foundation of Order* (1910). A partir da obra de Ross, dois significados de Controle Social, mais abrangentes teriam predominado até recentemente na literatura sociológica.

Quadro II.5.2 Duas acepções para o conceito de controle social em um panorama histórico.

Numa primeira acepção, o termo controle social compreenderia todos os fenômenos e os processos que contribuem para regular e organizar o comportamento humano estabelecendo relações entre vários sujeitos com objetivos coletivos, sobretudo a realização de uma ordem social. Assim, enquadram-se, na definição de controle social, a moral, a religião, o direito, os costumes, a educação, as representações coletivas, os valores, os ideais, os modelos de cultura, a opinião pública, as formas de sugestão e convencimento etc., chegando a praticamente quase todos os elementos da cultura e da interação social. Reforçada nos EUA por obras como *Folkways* (1906), de W. G. Summer, que demonstrava como e com qual universalidade os usos, maneiras e costumes de grupo regulavam (e, por isso, “controlavam”) o comportamento, e *Social Organization* (1909), de C.H. Cooley, e na Europa, pela insistência de Durkheim sobre o fato (1942), a acepção de controle social como o conjunto de todos os processos culturais e interacionais que concorrem para realizar e manter a ordem social se encontra, até décadas depois, em trabalhos sistemáticos tão diversos como os de G. Gurvitch (1947) e de T. LaPiere (1954), além de em muitos manuais.

Na segunda acepção, que acentua o componente político, compreendeu-se sob o termo controle social todos os modos e meios mediante os quais pessoas e grupos se influenciam mutuamente. Nessa concepção podem-se distinguir três variantes, segundo se considere (a) a influência direta, seja de um grupo sobre seus membros, seja de um sujeito sobre o outro (A. Rose, 1953), ou (b) a influência que grupos de poder e classes podem exercer sobre coletividades e massas mais ou menos numerosas, mediante a manipulação da situação (K. Mannheim, 1940), ou (c) a influência que as instituições, em primeiro lugar a lei, tem sobre todos os membros de uma sociedade (H. Gerth e C. Wright Mills, 1953).

Fonte: Extraído de GALLINO, 2005:165

Analisando as duas acepções expostas no quadro acima, dialogando com as críticas construídas por Gallino (2005)⁸³ e, pensando nos limites e potencialidades para a utilização da expressão controle social enquanto conceito sociológico, útil para esta pesquisa, observei que, de acordo com uma interpretação estrita da primeira acepção, haveria problemas quanto a extrema generalidade que o conceito poderia trazer, de modo que “o estudo” do controle social coincidiria quase com o estudo de toda a vida social. Ou seja, uma pesquisa que o tivesse como objeto seria, na prática, inviável devido à tamanha abrangência que deveria ter. Com isso se subtrai do termo qualquer utilidade específica,

⁸³ A partir deste momento, esta seção está construída em diálogo com a exposição de Gallino (2005), por vezes citando-o literalmente, quando haverá a indicação da página no texto, e por outras, utilizando seu texto como referência para construir outra interpretação para o debate. Após expor uma revisão bibliográfica em seu dicionário, esse autor termina por elaborar um corpo conceitual particular para a expressão. Sobre esse corpo, apresento elementos de concordância, e para outros, utilizo apenas os mesmos motes dos temas de sua provocação inicial.

desconfigurando-o como conceito operativo. Na segunda acepção, que favorece um olhar mais político, também há inconvenientes porque o reduziria a um jogo de influências de sujeitos e coletivos uns sobre os outros, e seus reflexos. Nesse caso, poderia ser analisado desde a perspectiva dos fenômenos de interação, deixando um conjunto de outros elementos de fora.

Segundo Gallino: “O controle social existe e varia em relação estreita com esses elementos da vida social, mas confundí-lo com ele leva o estudioso a tomar um caminho que acaba por ocultar, em vez de esclarecer a relação” (GALLINO, 2005:165).

Embora seja um termo de uso corriqueiro, seu uso como conceito ou elemento estruturante de pesquisas na área das ciências sociais não se tornou tão comum. Ainda que de fácil visualização (abstrata), na hora de operacionalizá-lo, muitas dificuldades aparecem para delimitá-lo. Tendo sido abordado por diferentes tipos de estudos, com foco na socialização, discurso, poder, autoridade, instituições, etc. Certamente, as obras mais conhecidas no eixo latino-americano sobre o tema, foram produzidas pelo francês Michel Foucault (1926-1984), que conseguiu consolidar uma linha bem definida para o tema.

Tendo isso em conta, optei por não utilizá-lo neste estudo como um conceito totalizante, e sim como um conceito norteador, que pode ter apenas parte de seus elementos e características observados e sistematizados empiricamente; uma vez que apresentá-lo de maneira integral seria necessário uma vasta amplitude de aspectos e correlações, caso se pretenda atingir a extensão de suas diferentes dimensões. Para esta obra, portanto, o leitor deve considerar o *controle social* como uma espécie de pano de fundo, ou linha condutora dos demais temas e conceitos que serão tratados.

Como é perceptível a partir dessa exposição inicial, o termo controle social pode gerar diferentes dimensões de apreensão. Arriscando fazer uma síntese, com o que há de mais relevante em comum nessas acepções, e no que há disponível na literatura das ciências humanas, é possível dizer que, o *controle social* se estabelece para a realização da ordem social.

Do meu ponto de vista, gostaria de chamar atenção para o fato de que sumariamente, o *controle social* se define como um conjunto de mecanismos colocados em prática por uma coletividade para (a) promover as normas, (b) prevenir desvios e (c) manter as normas.

As sanções e punições representariam talvez as faces mais conhecidas do *controle social*, muito associado aos aspectos legais e sistemas jurídicos das sociedades, quando logo nos vem à cabeça a noção de crime e justiça. Não à toa, a criminologia tenha sido um dos ramos do conhecimento que mais tentou extrair elementos, do ponto de vista teórico, da proposição conceitual de um controle social.

No entanto, as atitudes e valores presentes no cotidiano das pessoas respondem em grande parte pela efetividade do *controle social*. Neste sentido, cobra sua relevância as exposições a que um indivíduo é conduzido durante sua socialização primária, dentro de um determinado grupo familiar, pertencente à determinada sociedade, inserido em determinados padrões culturais, etc.: fazendo com que a compensação positiva para o comportamento esperado não venha faltar. Estes seriam os aspectos não coercitivos do controle social. Todos esses mecanismos visam prevenir comportamentos antissociais ou *antistatusquo*, como a quebra de tabus, a loucura, a rebelião, dentre muitos outros. Quando e onde os mecanismos preventivos falhem, e o desvio ocorra, este pode ser controlado por ações coercitivas mais ou menos imediatas e violentas.

As ações do controle social podem ser exercidas por pessoas comuns e coletivos que não obrigatoriamente tiveram poderes instituídos para tal. Isto ocorre com os preconceitos, a ridicularização e humilhação, podendo ir de um mero olhar reprovador, à sátira, ao adjetivo ofensivo, à marginalização, à censura, chegando ao uso da força física. Em síntese, são instrumentos que almejam dissuadir outros a repetir desvios e também almejam reforçar a norma.

Todos os processos e formas de *controle social* estarão sempre relacionados a um conjunto de fatos sociais, a um sistema de normas, que deve, em tese, ser respeitado e reproduzido. No entanto, cabe salientar que, entre os desvios e as ações/sanções reativas previstas (de modo mais ou menos formal) e aquelas efetivamente aplicadas em cada caso, em geral, ocorrem notáveis diferenças, mesmo considerando sociedades que se imaginam com robustos sistemas jurídicos ou de leis severas. Nem sempre há total coerência entre um sistema de normas e seus instrumentos de controle social, e somente sobre essa questão, haveria um longo debate. Não é à toa, que por um lado, as sociedades tentam criar jurisprudências, através de diferentes meios. E por outro, que o controle social não seja sinônimo de justiça.

5.5.1 Elementos para redefinição do controle social.

Estabelecido o entendimento acerca do conceito, recorro que, o recorte desta pesquisa tem por viés a possibilidade de uma redefinição do controle social. Para explorar tal possibilidade é necessário elencar algumas questões. Um aspecto basilar a ser destacado é que todos os sistemas de normas estão suscetíveis a mudanças pela própria dinâmica das sociedades. Em muitos casos, as mudanças acontecem, apesar de um controle social violento instaurado; em outros, discordâncias geracionais, interação com outras culturas e alterações ambientais podem gerar drásticas mudanças, que por sua vez, impulsionam outros tipos de controle social.

Os processos e instrumentos de controle social são praticamente universais, porque em diferentes formatos e intensidades são encontrados em todas as sociedades humanas, como por exemplo:

a fofoca, a sátira, o isolamento, a cisão, o confinamento, as marcas corporais, dentre outros. Variam também, por vezes de modo radical, quais comportamentos são considerados desvio da norma e como tratá-los, como se era de esperar devido à grande diversidade cultural que há no planeta.

O controle social não seria um fenômeno social tão universalmente difundido se não fosse notavelmente tão eficaz na prevenção de atos anti-sociais e na imposição de um certo grau de conformidade às normas e sistemas de normas, embora sua eficácia nesse sentido apresente grandes variações, dependendo das áreas culturais, das situações sociais e das épocas históricas (GALLINO, 2005:166).

Para atingir essa eficácia acima referida, são operadas diversas correções ou rearranjos no controle social, modificando dispositivos ou a forma como são colocados em marcha em termos societários. Essa eficácia não deve ser interpretada como sinônimo de equilíbrio de forças ou de permanência no tempo, acima dos interesses ou clivagens presentes em cada sociedade. Pelo contrário, as sociedades estão sempre reorganizando esses instrumentos, principalmente porque o controle social (i) não é, somente, exercido por uma maioria ou em seu nome, contra exceções desviantes, (ii) as normas sociais não atingem igualmente todos os setores sociais e (iii) os sistemas sociais estão sob constante disputa.

Existem vários atores dentro da ordem social vigente que se beneficiam direta ou indiretamente de um tipo de controle social estabelecido, por vezes, justamente para perpetuação de determinados tipos de privilégios. Em outras situações, certos grupos passam a serem privilegiados devido a mudanças na forma como se estabelece um tipo de controle social. É possível que uma minoria “poderosa” consiga estabelecer uma norma social para toda a sociedade à revelia do que “pensa para si” outros segmentos dessa mesma sociedade. Mesmo grupos que poderiam ser classificados como “anti-sociais”, como uma quadrilha ou um grupo terrorista, podem conseguir hegemonizar num espaço seu controle social, obrigando os demais a cooperar, consolidando com isto um território. Enfim, fica claro que é necessário distinguir entre indivíduos e grupos que são objeto de controle, dos que se beneficiam e daqueles que são agentes. Papeis que podem coincidir ou não.

Por último, como lembra Gallino (2005), o próprio controle social, por razões opostas, pode se tornar fator de tensões sociais: quando se opõe a mudanças globalmente necessárias ou exigidas por forças sociais consistentes; ou quando tende a impor mudanças não consideradas socialmente necessárias ou às quais forças notáveis se opõem. Nesse sentido, um olhar sobre as formas de controle social operantes pode dizer muito sobre determinada sociedade ou sobre determinada situação social, por exemplo: variações notáveis na forma como determinadas ações ou grupos são punidos podem ser um relevante indicador para se perceber situações de crise eminentes. Por meio desse “olhar” portanto, se vislumbra também a construção de cenários futuros, a partir das redefinições reclamadas.

5.6 Etnicidade.

Para compreender o embasamento argumentativo sob o qual se assenta o esquema proposto por Pacheco de Oliveira que utilizo como ponto de partida, é necessário apresentar formulações oriundas da teoria da etnicidade. Para isso, recorro às proposições originais de Frederik Barth, as quais demarcam importantes princípios epistemológicos para essa pesquisa doutoral.

Seguramente, as ideias do norueguês Frederik Barth, no bojo da antropologia britânica dos anos 50 e 60, foram das mais relevantes para os estudos sobre os grupos étnicos, suscitando desde aquela época muitos debates sobre o assunto. Até hoje fornece elementos básicos para aqueles que desejam pesquisar ou trabalhar com a diversidade étnica. No Brasil seu texto mais popular é a introdução ao livro “Grupos Étnicos e suas Fronteiras”, no qual de maneira concisa e esclarecedora consegue apresentar suas críticas à abordagem vigente na disciplina à época (e que persistem no senso comum) propondo uma nova abordagem, lastreada em material etnográfico de diferentes regiões do mundo.

Como relembra a professora Eliane O'Dwyer (2001), o legado das ideias de Barth é inestimável aos pesquisadores que trabalham com sociedades indígenas e outros grupos étnicos e minorias. Isso principalmente nos casos em que esses grupos estão imersos em uma interação com outros grupos de fortes marcadores regionais, não apresentam forte diferenciação cultural em relação a sociedade nacional hegemônica e/ou não correspondem aos estereótipos criados para a categoria “índio”, como é o caso no Nordeste do Brasil. Esses elementos, que para um observador comum desqualificaria a identidade étnica assumida por indígenas ou comunidades afrodescendentes, ainda motiva grande parte da relutância para ações do Estado brasileiro no que tange ao reconhecimento do território que essas populações ocupam (ou do qual foram privados) e ao reconhecimento do status étnico distinto, preceitos expressos na Constituição Federal e em outros instrumentos internacionais dos quais o Brasil é signatário.

Barth apresenta uma série de inconsistências na concepção que presumia as etnias como uma categoria ideal na qual, atributos raciais, culturais, linguísticos e societários compunham uma unidade coerente e concisa que se diferenciava de outras.

Ainda que hoje ninguém mais sustente a ingênua suposição de que cada tribo e cada povo mantêm sua cultura através de uma indiferença hostil com relação a seus vizinhos, ainda persiste a visão simplista de que os isolamentos social e geográfico foram os fatores cruciais para a manutenção da diversidade cultural. Uma investigação empírica do caráter das fronteiras étnicas (...) traz duas descobertas que, apesar de não serem nem um pouco surpreendentes, demonstram bem a inadequação dessa visão. Em primeiro lugar, torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. (...) Em segundo lugar, há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados. Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos (BARTH, 2000:26).

Assim, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, na verdade trata-se de processos de exclusão e incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo de histórias de vida individuais, as distinções são mantidas. De modo que a interação de categorias étnicas pode apresentar uma complexidade ímpar, não se encerra na tese da suplementação de uma cultura por outra, a totalizante “aculturação”. Mudanças culturais podem, e de fato ocorrem no âmbito dos grupos em interação, mas o pertencimento étnico pode se manter. E mais, certos sistemas se lastreiam justamente na permanência das distinções étnicas, o sistema de castas indiano seria o exemplo mais extremo nessa perspectiva. Deste modo, o que o autor propõe é uma mudança de foco, em vez de buscar a delimitação de uma etnia através da descrição de sua cultura, se deveria partir para a análise de suas fronteiras. Dois importantes princípios para entender a etnicidade, portanto, seriam:

I. Quando as unidades étnicas são definidas como um grupo atributivo e exclusivo, a sua continuidade é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira. As características culturais que assinalam a fronteira podem mudar, assim como podem ser transformadas as características culturais dos membros e até mesmo alterada a forma de organização do grupo. Mas o fato de haver uma contínua dicotomização entre membros e não-membros nos permite especificar a natureza da continuidade e investigar forma e conteúdo culturais em mudança.

II. Apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento, e não as diferenças explícitas e “objetivas” que são geradas a partir de outros fatores. Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como próprio de A e não de B. Em outras palavras, declaram sua adesão à cultura compartilhada por A. Os efeitos disso, comparados com outros fatores que influenciam o comportamento efetivo, podem então ser tomados como objeto para investigação (BARTH, 2000:33).

Com essas noções, o autor enfatiza a relevância dos próprios sujeitos no processo, retirando o poder de avaliadores externos que buscam diferenças objetivas classificatórias. Para o entendimento da etnicidade, o modelo nativo de pertencimento é afinal o que importa. No caso, o fundamental é a autoidentificação e a confirmação dessa identificação pelos pares. Os “sinais diacríticos” são os marcos da diferenciação, escolhidos pelos atores como significativos para demarcar uma dicotomia entre um “nós” e “eles” ou entre um “nós” e “os outros”. Trata-se de uma categoria atributiva que os próprios atores manejam cotidianamente e em interação, por isto é relacional. Em suma, essa categoria organiza as interações entre as pessoas.

Nesse sentido, outro ponto de destaque de Barth é o caráter dos grupos étnicos como tipo organizacional. Isso significa que as categorias étnicas podem receber conteúdo e formas oriundos de diversos sistemas socioculturais, e ainda assim, preservar grande relevância para a vida social dos seus integrantes. Ela pode determinar aspectos do comportamento, mas não necessariamente regerá toda a vida social, pode ser mais relevante em alguns setores que outros. Há claramente aqui um grande campo para descrições etnográficas e comparativas das diferentes formas de organização étnica (BARTH, 2000).

Para ilustrar essa questão, trago uma curiosa constatação; no Brasil, é bem comum aceitar a ideia de que um judeu continua sendo judeu, morando em Tel Aviv, Israel ou na cidade do Rio de Janeiro, mas de uma forma geral, para o senso comum, um Tikuna, Terena ou Pankararu que passa a residir na cidade, perde seu status étnico. Eles são aceitos como povos originários somente enquanto estiverem “preservados” em suas “reservas indígenas”, agindo como o “índio” idealizado⁸⁴. Tal lógica de pensamento, extrapola o senso comum, e chega a interferir nas políticas públicas de atendimento a esses grupos, de tal modo que um indígena que resida fora dos limites oficiais demarcados, por exemplo, está excluído do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, ligado ao Ministério da Saúde. Esse tipo de pensamento permanece embora já tenhamos estudos que abordam bairros indígenas ou grupos indígenas que residem em cidades no país. Destacam-se os grupos que vivem nas cidades de Manaus, Campo Grande e São Paulo. Através destas experiências é possível perceber como a categoria étnica ainda organiza boa parte da vida desses grupos, mesmo no contexto urbano.

Vai ficando perceptível pelas ideias até aqui apresentadas que, embora intimamente relacionadas, para se entender o fenômeno étnico é fundamental estabelecer a diferença entre grupo e indivíduo. Esclarecidos os aspectos relacionados às dinâmicas de funcionamento do grupo, apresento rapidamente a perspectiva sobre o indivíduo, a ser analisada pela ideia da identidade étnica. Esse é um tema bastante caro à antropologia social, e aqui, apresentarei apenas a posição central de Barth, naquela data.

Para o autor, a identidade étnica é uma identidade imperativa, de certo modo semelhante ao sexo, da qual não se pode simplesmente se desapegar. Ela ocasiona restrições e oportunidades mesmo nos casos em que aparentemente não há prescrições sociais relacionadas ao pertencimento étnico. Ela não pode ser

[...] desconsiderada e temporariamente deixada de lado em função de outras definições da situação. As restrições quanto ao comportamento de uma pessoa que decorrem de sua identidade étnica tendem portanto a ter caráter absoluto e, no caso de sociedades poliétnicas complexas, bastante abrangente. As convenções sociais e morais componentes dessa identidade tornam-se ainda mais resistentes à mudança ao serem agrupadas em conjuntos estereotipados, considerados característicos de uma identidade singular (BARTH, 2000:37).

Um cuidado deve ser tomado aqui; a teoria de Barth não trata somente de permanências, embora seja inovadora sua demonstração sobre como os dispositivos sociais em jogo, agem no sentido de revigorar constantemente a diferença entre as categorias étnicas. Ao focar as fronteiras sociais dos grupos étnicos, o autor justamente joga luzes sobre mecanismos que além da manutenção, também funcionam em termos de mudança, reestruturação, transformação e etc. Em suas palavras:

84 Para aprofundamento nesse debate, sugiro a leitura dos artigos da professora Alcida Rita Ramos: O índio hiper-real. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 28, ano 10, p 5-14, jun, 1995. Uma crítica da desrazão indigenista. Série Antropologia n° 243. Brasília: UnB; 1998.

O material humano organizado em um grupo étnico não é imutável, e ainda que os mecanismos sociais discutidos até aqui tendam a manter as dicotomias e as fronteiras, eles não acarretam necessariamente uma “estase” do material humano que organizam (BARTH, 2000:43).

A identidade étnica termina, portanto, associada a um conjunto culturalmente específico de padrões valorativos. Não obstante, Barth complexifica a ideia já corrente na antropologia de que a identidade é necessariamente relacional; explorando contextos e razões sob os quais a identidade se “ativa” ou não. Para um indivíduo “transitar” socialmente por sobre esse imperativo, o que importa é a qualidade da performance, já que há circunstâncias em que se pode lograr relativo sucesso. No entanto, também depende dos outros com quem se interage e do conjunto de padrões alternativos disponíveis para serem acessados.

As críticas que geralmente tecem as formulações de Barth, considerando suas várias obras, são que não aprofunda as questões ecológica e demográfica, embora por várias vezes o autor as cite como relevantes. Além disso, registra-se a preponderância do subjetivismo, da sociabilidade como interação e as indagações pertinentes quanto ao histórico debate que envolve a teoria do ator racional. E por fim, também se pauta a ausência de uma análise mais amida de situações coloniais⁸⁵.

A respeito dessa última questão, Barth (2000) coloca que apesar de os sistemas coloniais conterem vários grupos étnicos, a interação entre os membros de diferentes grupos não provém da complementaridade das identidades étnicas e nem das relações historicamente construídas. Ela ocorre dentro da lógica das instituições e visão do grupo dominante colonialista. Neste contexto, identidades étnicas associadas a grupos não dominantes, por fim, não oferecem nenhuma legitimidade para o agir. Pelo contrário, condena hábitos, posturas e posicionamentos de grupos étnicos, relegando-os à condição subalterna, subordinada e por vezes ilegal. Para o autor, “os regimes coloniais são um caso bastante extremo quanto ao grau em que a administração e suas regras se apresentam divorciadas da vida social local” (2000:64).

Para finalizar, dentre os vários elementos comuns que compõem a interface da etnicidade com as questões em tela nessa obra, faço um recorte buscando privilegiar aspectos que dialoguem com o elemento central inicialmente escolhido, ou seja, o controle social sobre os recursos ambientais. Pelo que foi exposto até aqui, conclui-se que, seguramente, ele é operado em obediência às configurações relacionais étnicas aqui relatadas, embora também, e cada vez mais, se relacione a muitos outros aspectos da vida, uma vez que há sociedades cada vez mais globalizadas.

85 A etnologia brasileira engendrou diferentes correntes que refletiram sobre a noção de identidade étnica e sua relação com o sistema colonial brasileiro, cujos mecanismos sociais não são de todo abolidos – o que levou a elaboração da noção de colonialismo interno. É possível afirmar que, dessas diferentes correntes, a que mais influência as proposições dessa tese são as contribuições que vieram a partir do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, que aproveita as ideias de Barth, para superar as concepções em voga à época (mestiçagem, aculturação, transfiguração étnica) para pensar as sociedades e culturas indígenas em seus contextos e no jogo contemporâneo das relações intersocietárias.

Quando Barth aborda o conteúdo cultural das dicotomias étnicas, dá a entender que, em termos analíticos, se poderia estabelecer duas classificações diferentes:

- (i) sinais e signos manifestos, que constituem as características diacríticas que as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade; trata-se frequentemente de características tais como vestimenta, língua, forma das casas ou estilo geral de vida; e
 - (ii) orientações valorativas básicas, ou seja, os padrões de moralidade e excelência pelos quais as performances são julgadas
- (BARTH, 2000:33).

Em ambos os tipos se percebe que as dicotomias de conteúdo cultural, embora conjugada a diversos fatores e eventos relacionais como já foi mencionado, significa uma forma de manutenção dos “fatos sociais”, em especial aqueles que estão sensivelmente associados aos grupos étnicos em interação.

Portanto, o exercício de constituição das fronteiras étnicas pode ser interpretado como um exercício constante de controle social, considerando que “interação” não se traduz em relações harmônicas, mas uma correlação de forças em disputa. Isso quer dizer que, através do controle social, as fronteiras podem ser (re)estabelecidas cotidianamente. Tal constatação, portanto acrescenta um dado relevante à exposição inicial sobre o controle social, na qual não foram abordadas as consequências da relação entre grupos étnicos.

Deste modo, fica evidenciado que o controle social sobre os recursos ambientais têm uma dimensão fortemente interativa. Em outras palavras significa dizer que está acima de uma “vontade” centrada em si, isto é, não é uma construção social totalmente egocêntrica. Embora, na maior parte das vezes, se trate da tentativa de impor uma determinada visão de mundo por parte dos grupos empoderados, há sempre “os outros”. Por isto, é possível afirmar que há um conjunto de elementos (que não são poucos) do controle social que estão ordenados devido a arranjos resultantes da interação entre etnias, grupos ou sociedades. O próprio Barth (2000) chamava atenção para um dado curioso: quanto mais esforço dois grupos em interação fazem para se diferenciar, mais terminam se parecendo. Trazendo esta questão para o tema da redefinição do controle social é importante considerar esta ponderação, porque por mais distintos que sejam em sua cosmogonia original, os grupos que restabelecem sua territorialidade ainda terão como desafio, trabalhar os muitos elementos e mecanismos que permaneceram do status quo anterior. Para refletir sobre esta questão de forma mais detalhada, vou recorrer às contribuições da teoria do controle cultural, no próximo tópico.

5.7 Teoria do controle cultural nos estudos de processos étnicos.

Para encerrar esse primeiro conjunto de referências conceituais, apresento as principais ideias sobre a “teoria do controle cultural nos estudos de processos étnicos”, formulada pelo antropólogo

etnólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, e publicada originalmente em 1989. Além de trazer os principais pontos de suas ponderações à época, apresento as conceptualizações que o autor propõe em termos de uso recorrente nos estudos desse campo científico e que por vezes são utilizados sem o devido rigor. São definições bastante úteis pois refinam o entendimento do leitor para alguns dos termos utilizados nas narrativas desta obra.

Angustiado com as poucas contribuições derivadas das ideias sobre etnicidade de Barth que dessem conta de reagrupar teoricamente grupo étnico, cultura e identidade, e também ciente da necessidade de aprofundar a reflexão para contextos interétnicos de dominação colonial, Bonfil propôs uma teoria em torno da ideia de controle cultural.

Se trata de proponer una relación significativa entre grupo (sociedad) y cultura, que permita entender la especificidad del grupo étnico y la naturaleza de la identidad correspondiente sin excluir la perspectiva complementaria en la que se ven los diversos niveles del fenómeno étnico (los grupos, las identidades, las culturas) como entidades diferenciadas y contrastantes inmersas en un sistema particular de relaciones (relaciones sociales en el caso de grupos; relaciones interpersonales e intersubjetivas en el caso de individuos con identidades étnicas diferentes, relaciones interculturales para el estudio de sistemas policulturales) (BONFIL, 1991: 169).

O desafio começava por reaproximar grupo étnico e cultura sem retornar às bases anteriores (chamadas culturalismo) que haviam sido superadas graças ao trabalho de Barth, comentado na seção anterior. Para isso, propôs como elementos centrais as ideias de *cultura própria* e *decisões próprias* para se compreender as fronteiras (continuidade/descontinuidade) dos grupos e suas culturas dentro do contexto interétnico.

[...] cierto tipo de elementos culturales propios deben estar bajo decisiones también propias, como condición necesaria para la existencia misma del grupo. En otras palabras, que habría algunos contenidos concretos en el ámbito de la cultura autónoma, que son indispensables para la existencia de un grupo como entidad étnicamente diferenciada. No se trata aquí de los signos culturales diacríticos que emplea Barth, sino de un núcleo específico de cultura autónoma que es la base mínima indispensable para el funcionamiento y la continuidad del grupo étnico. (BONFIL, 1991: 176)

Assim, evitando retornar à superada fórmula que previa definir um grupo étnico a partir da descrição de sua cultura, ele propunha que era possível definir um grupo étnico a partir de certa relação significativa entre o grupo e parte “própria” de sua cultura. Essa “relação significativa” seria justamente o controle cultural: o sistema⁸⁶ segundo o qual se exerce a capacidade social de decisão sobre os elementos culturais.

Para compreender a lógica de seu pensamento, primeiro é necessário assimilar o que denomina de elementos ou bens culturais.

86 Nas palavras do autor: “O conjunto de níveis, mecanismos, formas e instâncias de decisão sobre os elementos culturais em uma sociedade dada, constituem um sistema global de relações, que denomino controle cultural” (BONFIL, 1991: 173) (tradução minha).

En los actos comunes de la vida cotidiana, así como en las acciones periódicas y en las situaciones de excepción, los conjuntos sociales y los individuos echan mano de los elementos culturales disponibles que son requeridos para cada caso. Es importante conceptualizar todos estos recursos como elementos culturales, porque así se pone de manifiesto que poseen una condición común que permite establecer una relación orgánica entre ellos⁸⁷ (BONFIL, 1991:172).

Desta maneira, se toma os elementos culturais como todos aqueles componentes materiais, simbólicos, emotivos e as formas de organização e conhecimentos associados que são necessários para realizar todas e cada uma das ações para a reprodução social, ou seja, para manter a vida cotidiana, satisfazer necessidades, resolver problemas e formular aspirações (BONFIL, 1991). Embora essa formulação qualifique os elementos culturais de modo muito abrangente, quase como equivalente a todos os bens ou expressões do grupo, vale comentar que é uma noção suficientemente ampla para o desenvolvimento teórico que se pretende. Além disto, guarda semelhanças com a separação ontológica que realiza Milton Santos (2006) para “coisas e objetos”, principalmente quando Bonfil os situa dentro de um marco temporal e técnico; por exemplo, para distinguir os elementos culturais de cunho material, os considera como tal, somente a partir das “condições do grupo em aproveitá-los em dado momento de seu devir histórico”.

Em seguida, a partir da origem e do poder de decisão acerca desses elementos culturais, se elabora uma matriz que resulta em uma tipologia sobre qual o tipo de soberania cultural que se apresenta. Nas palavras utilizadas pelo autor, seriam os “âmbitos da cultura em função do controle cultural”.

Quadro II.5.3 Matriz para âmbitos da cultura em função do controle cultural.

Elementos culturais	Decisões	
	Próprias	Alheias
Próprios	Cultura autônoma	Cultura alienada
Alheios ⁸⁸	Cultura apropriada	Cultura imposta

Fonte: Extraído de BONFIL 1991:173.

A *cultura autônoma* se configura quando é possível observar que o grupo toma suas próprias decisões sobre elementos que também são próprios. Dentro do contexto etnográfico mexicano, é possível citar as práticas curativas tradicionais, a agricultura milpera, os direitos consuetudinários e ações da vida doméstica. Já os componentes da *cultura apropriada* são aqueles cujas decisões são próprias a respeito de elementos culturais externos, dos quais podemos citar: os equipamentos de audiovisual utilizados para registrar e difundir músicas e histórias locais, as armas de fogo utilizadas para caça, dentre outros

87 O autor alerta ainda que essa relação orgânica não é necessariamente harmônica ou coerente. Diferente dos postulados funcionalistas clássicos, “la consistencia funcional mínima sólo parece lógicamente necesaria en cada acción concreta, pero no para el conjunto de acciones que forman la vida social; en tal conjunto, por lo contrario, es posible encontrar inconsistencias y contradicciones entre los elementos culturales que permiten, precisamente, entender la dinámica sociocultural” (BONFIL, 1991:172).

88 Tradução do adjetivo ajeno, segundo a Real Academia Espanhola: “que pertence ou corresponde a outro”, “que não é próprio de uma pessoa ou coisa”, “de outra classe ou condição”, “distante longe”.

aparelhos, instrumentos ou símbolos externos que são colocados a serviço do grupo e de suas concepções.

Dentro da lógica do autor, para que a cultura apropriada seja uma realidade, o grupo em questão necessariamente deve conservar algo de autonomia, um “núcleo duro” de cultura autônoma, a partir do qual os elementos externos são rearranjados. Esta seria uma característica ontológica fundamental para os grupos étnicos:

Dicho en otras palabras, un grupo étnico es aquel que posee un ámbito de cultura autónoma, a partir del cual define su identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites en tanto sociedad diferenciada. Con base en este ámbito de cultura autónoma, el grupo étnico puede generar un espacio de cultura apropiada (BONFIL, 1991:177).

Ainda seguindo a matriz acima, a *cultura imposta* é aquela cujos bens culturais e o poder de decisão sobre eles são alheios ao grupo. As atividades religiosas desenvolvidas por missionários de diversas igrejas seriam um típico exemplo, mas também são citados os grandes canais de comunicação que chegam às comunidades com conteúdos/linguagem totalmente desconectados da realidade local. Ainda no contexto mexicano, a própria escola, como instituição poderia ser considerada como cultura imposta já que conteúdos ensinados e decisões de regulação são impostos pelo sistema educacional nacional para as comunidades locais.

E finalmente, a *cultura alienada* se refere àquela situação onde os bens culturais são locais, mas a comunidade perdeu a capacidade de decisão sobre eles. O exemplo mais imediato seria a força de trabalho, mas também cita recursos florestais ou pesqueiros que passam a ser explorados por lógica distinta ou empresas alheias ao grupo. E também, a folclorização de festas e cerimônias para fins turísticos.

Evidentemente, esta tipologia deve ser encarada como um quadro estático situacional, ou como o autor o considera: sincrônico, porque seria compreensível apenas dentro de uma correspondência temporal de causas e efeitos. Vale destacar, que nem sempre será viável distinguir, mesmo empiricamente os seus limites, uma vez que um mesmo elemento cultural pode, dependendo do contexto, estar em diferentes campos de disputa, sob alguns aspectos estar sob domínio da comunidade e em outros, alienado. Analiticamente funciona mais como uma referência para sugerir as relações entre elementos culturais e poder de decisão, ou seja, deve ser encarado como forma de observar os resultados do controle cultural do grupo em determinado momento de sua trajetória histórica.

Nesse tipo de proposição analítica há um pressuposto importante: a ideia de que há uma “matriz cultural” ou “patrimônio cultural herdado” específicos a cada grupo-cultura que se transforma ao longo do seu devir histórico. Essa matriz articula e dá sentido a diversos elementos, particularmente no âmbito

da cultura autônoma e apropriada, conformando uma *cultura própria*, ou seja, aquela cujos elementos culturais próprios e externos estão sob controle do grupo.

Durante o percurso histórico de cada grupo há uma gama de movimentos no que tange os quatro âmbitos da cultura mencionados. A dinâmica cultural no contexto das relações interétnicas, e em especial, em situações assimétricas de cunho colonial, poderiam ser organizadas em alguns poucos processos:

Quadro II.5.4 Processos inerentes à dinâmica das relações interétnicas assimétricas

Resistencia:	El grupo dominado o subalterno actúa en el sentido de preservar los contenidos concretos del ámbito de su cultura autónoma.
Apropiación:	Es el proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos.
Innovación:	A través de la innovación un grupo étnico crea nuevos elementos culturales propios, que en primera instancia pasan a formar parte de su cultura autónoma.
Imposición:	Es el proceso mediante el cual el grupo dominante introduce elementos culturales ajenos en el universo cultural del grupo étnico considerado.
Supresión:	La supresión es el proceso por el cual el grupo dominante prohíbe o elimina espacios de la cultura propia del grupo subalterno.
Enajenación:	Mediante el proceso de enajenación el grupo dominante aumenta su control cultural al obtener capacidad de decisión sobre elementos culturales propios del grupo subalterno.

Fonte: Extraído de BONFIL, 1991:186

Em todos esses movimentos está em jogo uma correlação de forças que atua no poder de decisão sobre os bens culturais.

5.8 Condição camponesa e autonomia.

As sociedades agrárias caracterizam-se pelo envolvimento dos indivíduos em inúmeras ocupações ou postos, determinados pelos tipos de relações que se estabelecem no local devido a uma estrutura social⁸⁹. Há estruturas societárias mais ou menos rígidas. Dentro das possibilidades de flexibilidade no seio destas estruturas societárias, grupos, associações ou setores de interesse, disputam poderes e posições. Assim, para qualquer contexto, e mesmo dentro de pequenos agrupamentos humanos é possível realizar uma análise sociológica da micropolítica, considerando os setores, grupos e organizações em disputa.

No entanto, em consonância com as referências teóricas adotadas aqui, em especial a ideia de fato social de Durkheim, a noção de situação colonial e controle cultural dos bens culturais, se admite

89. É possível entender “estrutura social” basicamente como uma rede de relações de interdependência relativamente estáveis que dão forma a uma determinada sociedade. Ela é constituída por um determinado conjunto de posições sociais, formas ou modelos produtivos, instituições, papéis de grupos e classes, assim como outros componentes da realidade social que independem da identidade dos componentes que se revezam como sujeito das relações. (Formulação própria a partir de noções básicas da Sociologia clássica).

como princípio epistemológico a existência de uma hierarquia de elementos, que podem determinar fenômenos à revelia do que individualmente a movimentação de pessoas no interior de subgrupos possa representar.

Neste sentido, apenas para ilustrar, um descendente indígena pode negar sua identidade, e assumir o “papel” de um fazendeiro não-indígena, ou se tornar um capanga⁹⁰ sem que isso afete as características gerais ou o padrão das dinâmicas identificadas para os respectivos segmentos, dentro do panorama relacional de oposição índios versus fazendeiros para o contexto etnográfico em estudo. E mais, por vezes, esses casos podem ser bastante úteis e ilustrativos para a confirmação dos padrões identificados. Por isto, mais do que a preocupação por uma exaustiva identificação dos limites de composição de cada segmento social ou grupos de interesse, me interessa revelar dinâmicas postas em curso. Dinâmicas que sinalizam tipos diferentes de propostas ideológicas em disputa no que tange o controle social sobre os recursos ambientais.

Compreendido o social como atmosfera acima das vontades individuais como assinala Durkheim, mas também como uma esfera onde se disputa poder e posições, é interessante ressaltar que o reflexo desta disputa no espaço resulta em uma determinada territorialidade. Essa é a condição que permite que haja uma pluralidade de grupos sociais nas áreas rurais que, na realidade, estão submetidos a um conjunto bastante limitado de condições ou regras (formais e informais). Em outras palavras, é a contínua ação do controle social por parte da classe, etnia ou segmento dominante que tenta exercer seu poder em relação a totalidade dos bens culturais.

É neste quesito que a correlação entre poder de decisão e bens culturais próprios, proposto por BONFIL (1991) para o estudo das relações interétnicas, encontra convergências com o clássico debate na antropologia e sociologia rural sobre as sociedades camponesas. Da longa trajetória dos estudos sobre o camponato, e dos diversos relevantes temas que surgiram com esses estudos, darei destaque à questão da autonomia. Uma vez que, essa “organização social” do “tipo camponesa” conseguiu historicamente se perpetuar, operando mesmo sob as condições e meios mais conjunturalmente desfavoráveis.

Para as sociedades agrárias que contam com uma acentuada diversidade interna, é bastante útil trabalhar a análise a partir da ideia de *continuum* social. Em realidade, mais do que referir-se exclusivamente a uma diversidade interna, o *continuum* sugere a possibilidade de interpretar essa diversidade interna como entidades com diferenças que se apresentam de modo gradual ou mesmo multilinear (que não apresenta apenas uma linha de “evolução” ou diferenciação). Em tais contextos, como me parece ser o caso do estudo em questão nesta tese, o maior potencial interpretativo não reside

90. Sujeito violento que se coloca ao serviço de quem lhes paga, em geral, seus serviços envolvem segurança pessoal, de patrimônio ou a promoção de ações criminosas contra pessoas ou grupos contrários aos interesses do seu patrão. (formulação própria)

exatamente na força explicativa de uma tipologia bem delimitada de grupos agricultores, e sim na amplitude de situações que a noção de *continuum* social comporta. Evidentemente, critérios classificatórios, como tamanho ou dimensão de imóveis, ou mesmo os tipos de relações de trabalho presentes serão acionados no exercício interpretativo, porém, embora se passe por estes aspectos, o que mais chama atenção é o fato de que empiricamente se constatou que as clássicas categorias, como trabalhadores rurais diaristas, empregados rurais, pequenos e médios proprietários, arrendatários e meeiros se confundem, tendo alguns Xukuru participado delas em condições simultâneas ou por entre elas, conforme a fase da vida, ou segundo sucessos/fracassos do seu ano agrícola.

Em relação ao conceito de “camponês” ou “campesinato” é importante fazer a ressalva⁹¹, e destacar que ele pode ser tomado como fenômeno (histórico), categoria social ou qualidade descritiva.

Ao ser tomado como fenômeno revela o fato, inquestionável, de que todas as sociedades sedentárias do mundo até a contemporaneidade tiveram que destacar parte de sua sociedade para se dedicar à produção primária. O advento da urbanidade gera espaços habitados por setores não produtores de alimentos, promovendo assim, uma segmentação societária marcante, a criação do fenômeno camponês. Certamente, o atual estágio da divisão internacional do trabalho coloca em suspeição essa premissa, já que promove noções peculiares para a soberania alimentar de um país, a qual poderia, teoricamente ser garantida através de uma rede internacional de comércio, na qual haja países produtores de alimentos. Do mesmo modo que a relação cidade campo se estabeleceu impondo uma relação de subordinação do campo, isso aconteceria à escala de países. A cada crise de abastecimento (nacional ou local) essa questão volta ao debate no seio de cada nação.

A ideia de tomar o camponês como fenômeno, é compreender que, há diferentes formas nas quais essa parte da sociedade, que se dedica à produção de alimentos e derivados primários dos recursos naturais, pode estar organizada que, sem sombra de dúvidas, qualquer definição estrita de camponês torna-se arbitrária.

Já considerar o camponês/campesinato como categoria social ou tipo social, significa o esforço em delimitar um pouco mais as possibilidades e características desse fenômeno, tentando encontrar dentre essa diversidade de ocorrências, aspectos comuns que historicamente poderiam caracterizar o campesinato e suas transformações. Nessa perspectiva, embora se possa enumerar algumas características principais similares, termina-se adentrando em diferentes acepções provenientes das diferenças entre as muitas visões teóricas.

91. A questão camponesa nesta tese tem viés ferramental. O camponês como identidade não é parte da produção da imagem do mundo social e por conseguinte da identidade social objetivada pelo povo indígena Xukuru como uma coletividade. O ser camponês não faz necessariamente parte de uma reivindicação sócio identitária do grupo, porém toda a discussão e acúmulo da academia entorno do tema das sociedades camponesas, desde a década de 1960 até os dias de hoje, me pareceram bastante apropriados para analisar a situação de retorno ao território deste povo, trazendo conceitos, características ou categorias analíticas que ajudam a compreender ou analisar alguns aspectos desta coletividade.

Um dos autores mais reconhecidos por este esforço, tendo em vista os camponeses da América Latina, foi Eric Wolf (1970; 2003). Ele ofereceu alguns critérios básicos como: o prioritário envolvimento na produção agrícola como atividade central; efetivo controle sobre a terra; e orientação para maior prioridade à subsistência que ao reinvestimento. Em melhor tradução, seria aquele produtor agrícola com o controle efetivo da terra, que pratica a agricultura como meio de sobrevivência, e não como negócio para, exclusivamente, obter lucro.

Michael Kearney (1996) dissertando sobre estes e outros critérios oferecidos para uma definição conceitual, chama atenção que a maioria das populações, que em todo o mundo se denomina por camponeses, se reproduzem no interior de relações econômicas e sociais complexas, nas quais também se pode relativizar o tipo de cultivo autônomo. Um olhar mais amplo para as populações rurais revelaria uma infinidade de formas, não só na constituição material das suas relações, mas também nas formas como definem suas identidades e consciência (autopercepção). Alguns segmentos, como os “boias-frias” (peasant migrant workers) ou minifundistas (land-owning proletarians) dentre outras categorias contraditórias, servem de alerta a qualquer iniciativa teórica que pretenda reificar o campesinato em formas restritas. Ainda assim, tais constatações não levam ao desuso ou ineficácia do conceito, que segundo este último ator, continua sendo um elemento central para a interpretação histórica e teórica do meio rural.

No entanto, como um norte para o debate deste capítulo, será utilizado como um parâmetro de definição, o entendimento aberto por Wolf, de que o camponês remete a um tipo social que está existencialmente envolvido com a produção agropecuária, e principalmente, pode tomar decisões autônomas sobre os seus cultivos.

Com base nos debates da década de 1970 da antropologia e sociologia rural, mas também considerando visões posteriores, como a de Kearney citada anteriormente, estabeleço algumas diferenças para o uso de alguns termos. Sendo assim, a expressão “sociedades camponesas” (ou o campesinato) é relativa a uma acepção mais ampla pois envolve uma diversidade de situações e contextos etnográficos variados; já a expressão “camponês” será entendido como a reunião de condições em particular (a condição camponesa), que são: a possibilidade real do produtor (indígena e não-indígena) usufruir de um mínimo de autonomia sobre o seu trabalho, vida e espaço; muito diferente da situação de um trabalhador assalariado rural, empregado ou diarista. Nesta direção, entendo a (re)camponesinização como uma das possibilidades do regresso à terra, a tradução de um tipo de processo de volta à agricultura com terra e autonomia.

Como é de praxe advertir, autonomia sempre será relativa. Contudo, há elementos, fatores e parâmetros passíveis de identificação que representam a transformação de situações sociais, clivagens

entre categorias sociais e de fronteiras étnicas; tais mudanças resultam diretamente em maior ou menor grau de autonomia para os grupos envolvidos.

A autonomia camponesa é uma questão há bastante tempo em estudo, e quiçá seja um dos poucos temas transversais às diferentes correntes teóricas. Devo destacar, entretanto, que existe uma situação ambígua. Por um lado, o camponês representa em pequena escala “um poder de”, acionado sobre os meios de produção que tem disponível (recursos naturais, mão de obra e conhecimento). Tal autonomia, reproduzida de maneira organizada ou pulverizada por milhares de unidades familiares, mesmo em cenários e conjunturas desfavoráveis, teria sido um dos fundamentos da sua persistência através de diferentes eras e sistemas político-econômicos. Seria o que se denomina por “modo de vida camponês” ou “condição campesina”, que é o terceiro tipo de abordagem a que me referi na abertura deste debate, e que designa uma qualidade, um modo de ser/fazer.

A agroecologia, através de uma percepção ancorada na ecologia e na teoria de sistemas, também identificou essa questão como relevante, embora em muitos dos textos seja expressada através de outros termos. Me parece evidente, que por detrás de formulações do tipo “estilos de agricultura” (VAN DER PLOEG, 1994) e os “grados de campesinidad” (TOLEDO, 1995) está implícita a ideia de que, com o camponês, em essência, o que está em jogo é a possibilidade dessa autonomia mencionada.

Para Sevilla Guzman e Molina (2005), o campesinato mais que uma categoria histórica ou sujeito social, é uma forma de manejar os recursos naturais vinculada aos agroecossistemas locais e específicos de cada zona, utilizando um conhecimento sobre tal entorno condicionado pelo meio tecnológico de cada momento histórico e o grau de apropriação de tal tecnologia, gerando-se distintos graus de camponesidade. O que implica, do meu ponto de vista, “um poder de” realização. Isto é, existem fatores condicionantes como os elementos estruturais e situações conjunturais de determinada sociedade, porém há também, e o que eu gostaria de destacar, a capacidade de se tomar decisões próprias sobre bens culturais (próprios e externos). O que resulta na capacidade de gerar essa “forma” de manejar os recursos naturais vinculada aos agroecossistemas locais e específicos de cada zona.

Como contraponto, há de se destacar que a autonomia camponesa é restrita. Diferente das “sociedades primitivas” pensadas de modo ideal, a estrutura social das sociedades campesinas sempre estará condicionada à conjunturas regionais e nacionais. Tal característica, no âmbito da antropologia, deu origem a uma ideia fundante para o estudo das sociedades agrárias, a qual entende as sociedades camponesas como “sociedades parciais” (part-societies with part-cultures), ou seja, uma sociedade que faz parte de um todo societário maior, diferente do arquétipo pensado para as sociedades indígenas, que poderiam ser apresentadas como uma totalidade.

Certamente, um dos marcos dessa noção é Robert Redfield (1965: 1969)⁹², com sua formulação acerca do continuum folk-urbano, destinada a refletir sobre as transformações que levam as sociedades tribais, ao contexto camponês e urbano. Segundo este autor, não existe o camponês sem o advento das cidades. Essa sociedade maior, da qual o camponês é parte integrante, é uma sociedade urbanizada, que exerce poder sobre um amplo território, regido sob a ótica civilizatória de uma elite religiosa, militar, comercial ou intelectual.

George Foster (1967), chamava atenção para essa restrição em relação aos camponeses. Para ele, admitido que a sociedade camponesa está atrelada à cidade (ou melhor, ao Estado), evidentemente que haverá um grande número de aspectos que, para serem investigados, terão que levar em consideração essa relação estrutural estabelecida. Assim, questões de cunho econômico, religioso, moral, etc, de cada comunidade rural ficarão a mercê do tipo de relação, e de cada tipo de sociedade maior que a engloba. Entretanto, destaca o autor, o denominador comum e crítico é que os camponeses têm muito pouco controle sobre as condições que regem suas vidas. Ao fazer parte de um todo societário maior, passam a ter de se adequar a leis, taxações e costumes que não construíram, e terminam afetados por conjunturas políticas e econômicas maiores.

Além desses elementos, que podem ser concretamente constatados, e entendidos como questões estruturais, também é possível pensar sobre a debilidade da autonomia campesina em termos da sua capacidade de construção de significado. É a contribuição sob o ponto de vista identitário que oferece Bourdieu (1977) quando apresenta o camponês como uma classe objeto. Segundo este autor, o mundo social é um motivo de lutas porque é, em parte, representação e vontade. A representação que os grupos elaboram deles mesmos e dos outros grupos, contribui em grande parte para mostrar o que são e o que fazem esses grupos. Trata-se da dinâmica intensiva de construção de significado.

Assim, nessa arena de disputas, os dominantes têm, entre outros privilégios, o de controlar sua própria objetivação e a produção de sua própria imagem. Não somente porque eles mantêm um poder sobre os que contribuem com esse trabalho de objetivação, mas também devido aos meios que dispõem para prefigurar sua própria objetivação por um trabalho de representação, que visa manifestar seu status social e, sobretudo impor a sua representação de mundo. Os “dominados”, ao contrário, não falam, eles são falados. São objetivados pelas normas de percepção das classes/grupos dominantes, ou seja, sempre convidados a tomarem para eles mesmos o ponto de vista dos outros, a lançarem sobre eles mesmos um olhar e um julgamento de estranhos.

Para Bourdieu (1977), a classe camponesa é um exemplo, por excelência, de classe objeto, obrigada a formar sua própria subjetividade a partir de sua objetivação. Para ele, uma das dimensões

92. A partir da primeira manifestação da ideia pelo Etnólogo norte-americano Kroeber, A. L. (Anthropology, Harcourt Bracero, Nova York, 1948).

fundamentais da alienação reside no fato de que os dominados devem contar com uma verdade objetiva da sua classe que eles não fizeram, que lhes é imposta. Humilhados pela objetivação que anuncia o que eles são ou o que eles devem ser, eles não têm outra escolha senão retomar para si a definição (em sua versão menos desfavorável) que lhes é imposta ou de definir uma reação contra ela.

Levando em consideração esses elementos, e ainda tendo como referência o modelo conceitual⁹³ proposto por Redfield (1965; 1969), é possível concluir que o camponês, portanto, representa um meio termo no que tange às possibilidades de autonomia. Está longe da autonomia idealizada para o modelo societário das populações autóctones ameríndias (as ditas sociedades primitivas), porém também se diferencia dos trabalhadores assalariados rurais, os chamados proletários, que estão expropriados de todos os meios de produção, dispondo apenas da venda de sua força de trabalho⁹⁴.

Neste sentido, o camponês também se diferencia de um produtor agrícola integrado a um complexo agroindustrial, ou mesmo integrado a uma cadeia definida. Enquanto este produtor fabrica um, ou poucos produtos intermediários, que ainda serão transformados antes de serem consumidos, o camponês produz alimentos variados e diretamente aptos para o seu consumo e das demais pessoas (MENDRAS, 1978).

Diferentes sistematizações exploram as diferenciações entre tipos modelos como forma de gerar aportes para análise das categorias sociais encontradas em campo, mas também para se pensar macroprocessos. Mendras (1978), por exemplo, oferece uma matriz conceitual comparativa (ver quadro abaixo) na qual os tipos modelos são diferenciados por respostas diferentes a determinadas características selecionadas, são elas: a autonomia da coletividade local, autossustentência, especialização de tarefas, forma como as tarefas são designadas e, relação do grupo com o exterior envolvente.

93. O próprio autor faz questão de reforçar que, embora lastreado em estudos de casos e etnografias, trata-se de um modelo conceitual. Assim, deve ser relativizado frente a diversidade local das populações agrárias e seus contextos. No início de sua reflexão teórica, o movimento de sociedades integrais para o de sociedades urbanas-camponesas foi pensado de forma unidimensional, mas depois o definiu como um fenômeno multidimensional.

94. Atualmente se compreende que o proletariado rural não é necessariamente um indivíduo totalmente destituído de propriedades ou meios de produção. Parcelas das categorias empregado agrícola ou trabalhador diarista, são pequenos proprietários e minifundistas que se veem impossibilitados de sobreviver sem a venda da sua força de trabalho.

Quadro II.5.5 Matriz conceitual comparativa entre tipos modelos.

Característica	Sociedades “selvagens”	Camponês	Agricultor integrado
Autonomia da coletividade local	Completa	Relativa	Nula
Autossustentabilidade	Completa	Duplicada de produções para as exações (cobrança rigoroso de dívidas ou impostos)	Nula
Especialização das tarefas	Nula	Fraca	Forte
Atribuição das tarefas em função de	Linhagem, idade, sexo	Grupo doméstico	Tecnologia e mercado
Rejeição do grupo exterior	Sim	Ambivalente	Não

Fonte: Extraído de MENDRAS, 1978.

Toledo (1995) explorando a ideia de graus de camponesidade em relação aos grupos sociais de produtores rurais, propõe a operacionalização do conceito por meio de alguns indicadores, que são: energia utilizada, escala ou tamanho do âmbito espacial e produtivo de seu manejo, autossuficiência, natureza da força de trabalho, diversidade, produtividade ecológico energética e do trabalho, natureza do conhecimento e cosmovisão. Segundo Sevilla Guzman e Molina (20005) esse sistema de indicadores deveriam ser aplicados desde os seus extremos, configurando como polos opostos de uma espécie de matriz um “modo de uso” do campesinato e um “modo de uso” industrial ou terciário do manejo dos recursos naturais.

Em ambas as classificações, se percebe a viabilidade, como estou defendendo aqui, de se pensar uma acepção “adjetiva” do termo camponês ou condição camponesa, que imprime uma qualidade, um modo de uso, um modo de fazer, um modo de vida. O que abre um campo de possibilidades, sendo possível portanto, a partir dessa ideia falar em campesinização, descampesinização, recampesinização – como a tradução de determinados processos sociais que leva as trajetórias dos grupos sociais rurais a se aproximar ou se afastar das características sinalizadas para um dos extremos das matrizes, o tipo modelo camponês.

Mas também a respeito destas últimas expressões há algumas variantes de concepção. Joan Vincent (2009), por exemplo, lastreado nos estudos clássicos sobre sociedades camponesas da antropologia, coloca a origem e transformação das categorias sociais rurais em termos que, particularmente me instigam para avolumar o debate. Ele pontua que a diversificação das categorias sociais no seio da população rural reflete uma série de processos decorrentes da transformação das sociedades: a campesinização, que ocorre no momento em que populações “tribais” ou coloniais ingressam no sistema econômico mundial, e a “descampesinização”(expressão utilizada segundo o

autor pelos próprios camponeses russos), que resulta na dissolução completa do velho campesinato patriarcal. Tais processos ocorrem em decorrência de mecanismos e fluxos mercantis e político organizacionais, e ambos os processos vão encontrar, na sociedade agrária atual, indivíduos em movimento tanto social como geográfico.

Já o autor Van der Ploeg (2006), ressalta que a recampesinização, contraditoriamente à emergência da agricultura empresarial é uma forte tendência mundial, mesmo após a modernização agrícola massiva das décadas de 60 e 70 em quase todo o mundo⁹⁵. Assim, juntamente com inúmeros e multifacetados processos de descampesinização (abundantemente prognosticados por diferentes correntes teóricas, em especial a marxista ortodoxa) há também fluxos de retomada da condição camponesa. Como o autor destaca, frequentemente, ambos os processos (des e recampesinização) ocorrem ao mesmo tempo e até mesmo no mesmo local, podendo os dois processos estarem interligados de formas complexas.

Assim, o camponês é transformado em uma referência, uma condição social específica, que não está presa a poucos contextos históricos, e tampouco com “data para término”. Dito de outro modo, está presente em diversos contextos históricos, transformada e ressignificada no tempo e no espaço, uma referência que vem auxiliando concretamente as ciências sociais a analisar os contextos locais, mas também uma condição almejada pela agroecologia, devido à autonomia relativa que pressupõe.

A luta pela autonomia é característica central para a “condição camponesa”:

Esta luta pela autonomia, que o campesinato compartilha com muitas outras categorias sociais, articula-se, no caso específico do campesinato, como processo contínuo de construção, aperfeiçoamento, ampliação e defesa de uma base de recursos autocontrolada, sendo a terra e a natureza viva (cultivos, animais, luz solar, água) suas partes essenciais (Toledo, 1992; Sevilla Guzman e Molina, 1990). Com esses recursos (que não se restringem apenas aos recursos naturais, mas que incluem um amplo leque de recursos sociais, como, por exemplo, conhecimento local, redes sociais, instituições específicas), os camponeses se inserem na co-produção. Um elemento estratégico aqui é que a base de recursos que permite a co-produção é basicamente composta por não mercadorias (e/ou por mercadorias convertidas em não-mercadorias) (VAN DER PLOEG, 2006: 21).

Assim, tais entendimentos me parecem bastante oportunos, pois admitem uma fluidez de processos, reconhecendo que há possibilidade de vários movimentos dentro dos contextos agrários. De certo modo, indicam para a necessária flexibilidade dos conceitos e categorias sociais, e me parecem úteis para contornar possíveis armadilhas, que poderiam sugerir a oposição de paradigmas teórico-conceituais para se analisar questão indígena e questão camponesa, os quais, do meu ponto de vista, não são antagônicos ou excludentes entre si.

95. Van der Ploeg (2006, 2009) cita exemplos históricos, como o período de 1820-1950 na Holanda como uma época de recampesinização, assim com a emergência dos “crofters” na Escócia, e o caso de Trás-os Montes em Portugal. Contemporaneamente, cita para a Europa a constituição de novas cooperativas, a reemergência da agricultura familiar em muitas partes da Europa Central e do Leste e o processo chamado de desenvolvimento rural endógeno em toda a Europa. Para o caso do Brasil, o mais simbólico e expressivo caso, é o protagonizado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – MST.

É muito importante que o leitor tenha claro que não se trata aqui de se reduzir os dilemas Xukuru aos dilemas camponeses. Isto porque a reconstrução de suas fronteiras étnicas perpassam por distintas questões, inclusive problemas urbanos e políticos peculiares a sua nova condição, de reorganização social após a demarcação do território.

Como afirma o professor Melatti (2016), mesmo que se tente caracterizar alguns grupos indígenas do Nordeste, seja do ponto de vista econômico, seja pelas suas atitudes perante o mundo, como camponeses, isso não esgota a questão. Portanto, mais uma vez, não pretendo reduzir o povo Xukuru a uma possível categoria social camponesa, mas sim, usar da “condição camponesa” para analisar o caso Xukuru de retorno a terra.

Após alguns anos de pesquisa, me parece nítido que a possibilidade de recampesinização Xukuru do Ororubá é um dos mais importantes vieses de retomada da autonomia desse grupo étnico, uma vez que a autonomia idealizada anteriormente para as sociedades primitivas está longe de ser operacional para o caso Xukuru e para a maior parte dos grupos indígenas brasileiros.

As ditas sociedades primitivas ou selvagens utilizadas nos esquemas teóricos citados, não dizem respeito à realidade concreta dos grupos étnicos da América Latina pós-colonial. Mesmo assim, o modelo ainda tem força porque remete a grande parte dos seus ideários. Mendras chamava atenção para o cuidado com os tipos modelo, e a necessidade de se verificar em campo a funcionalidade e operacionalidade destas classificações:

Apanhadores, caçadores, criadores nômades e cultivadores primitivos vivem em tribos e coletividades independentes, que têm em si mesmas seu próprio poder e rejeitam todo pertencimento e toda submissão a uma sociedade exterior abrangente. Autarcia demográfica e autossustentabilidade econômica não são sempre completas e radicais na prática, mas representam seu modelo de organização.

[...]

Se é fácil, em termos de tipos ideais ou de modelos, definir o camponês em oposição ao agricultor de uma sociedade industrial e ao “selvagem” cultivador ou ao criador de uma sociedade de linhagens, em compensação as coletividades observadas pelos historiadores, etnólogos, economistas e sociólogos são raramente a encarnação perfeita de um ou outro modelo (MENDRAS, 1978:16).

Outro aspecto relevante que aproxima as questões indígenas contemporâneas das questões camponesas é o fato de que, dificilmente os grupos étnicos contemporâneos podem exercer suas lógicas socioprodutivas (no sentido amplo da palavra) na mesma escala espacial de seus antepassados, o que provoca sérios descompassos entre a bagagem cultural de conhecimentos herdados e as condições concretas disponíveis para o desenvolvimento dos seus agroecossistemas.

Até onde se sabe, o mais comum, para tais sociedades era a disponibilidade relativamente abundante de recursos, nos quais desenvolviam uma sábia organização para o uso sustentável. Mendras

(1978), cita que sociedades de linhagem dispunham de uma grande abundância de terra. Os nômades deslocavam-se de pastagem em pastagem e os cultivadores itinerantes roçavam uma porção da floresta ou savana que exploram enquanto está fértil para trocá-la em seguida por outra (o conhecido sistema de derruba e queima). Até mesmos os grupos sedentários não utilizavam mais do que uma parte do território de que dispunham, de modo que sempre tinham campos inexplorados para distribuir a um novo membro. Como contraste, para o camponês a terra é mais frequentemente rara ou mesmo muito rara; é certo que a totalidade do território comunal não é sempre posta em cultivo, mas o terreno cultivado tem limites precisos.

Assim, os povos indígenas contemporâneos ao serem “confinados” em territórios de tamanho exíguos e aquém do que concebiam como seus territórios ancestrais, enfrentam dilemas típicos do modelo conceitual camponês. É certo que dependendo do grupo étnico, os sistemas de posse e uso podem gerar mais ou menos problemas para a população ocupante. No entanto, com o aumento populacional, todas, sem exceção, precisam rever seus protocolos.

Ou seja, outrora autônomos, no sentido de sociedades autossuficientes em termos materiais e políticos⁹⁶, com o advento da colonização os povos indígenas tiveram que se adaptar a novos contextos que lhes impuseram consideráveis restrições territoriais, ambientais e de saúde. Invariavelmente, na sua forma violenta ou pacífica, o contato com o “mundo civilizado” no Brasil provocou para os povos indígenas depopulação, perda de território e transformação de seus ecossistemas.

Estes fatores deram mais força à “coerção civilizatória”, colocando várias destas sociedades em um estado de crise, de desestruturação social, de conflitos internos, de dúvida em relação as suas próprias crenças. Um caminho que anteposto à doação sistemática de ferramentas, cura para doenças desconhecidas, relativa proteção e controle estatal, levou ao quadro de dependência de várias destas populações. Abaixo cito alguns exemplos para ilustrar esse cenário⁹⁷.

A pesquisa de Baines (1993) revela que as epidemias que dizimaram grande parcela da população Waimiri-Atroari, consequência da Frente de Atração Waimiri-Atroari, se espalhando de uma aldeia para outra foram interpretadas inicialmente como feitiçaria de membros de outras aldeias da própria etnia, para só depois serem explicadas (e reagidas) como uma forma de feitiçaria dos civilizados, as flechas de feitiço dos espíritos dos civilizados. Versão censurada pelos funcionários do órgão indigenista, e pelos Capitães e jovens formados por eles. Entre 1972 a 1977 o território deste povo passou a ser afetado pela estrada BR-174 que liga as cidades de Manaus e Boa Vista, pela implantação de

96. Não confundir com isolamento social. Um dos frequentes equívocos quando se pensa os povos indígenas é supor que não haviam trocas comerciais e culturais entre os diferentes povos vizinhos.

97. Trechos retomados de trabalho anterior: ARAÚJO, André Luis de O. Angústias de um Indigenista: Para a Reflexão de Novos Tempos. Trabalho de Conclusão de Curso. Especialização em Indigenismo e Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília, UnB, Brasília, 2009.

uma mina de estanho, pela construção da hidrelétrica de Balbina, e por projetos pecuários nos limites da área.

Os Sorowaha, que vivem no médio Rio Purus – Amazonas, famosos pelo alto índice de suicídios, teriam tornado o suicídio com timbó, defende Dal Poz (1999), enquanto forma variante do feitiço, um dispositivo de cisão e oposição para aquele coletivo: como fator individualizante para o novo contexto em que se encontram. Até as primeiras décadas do século XX os seus antepassados organizavam-se em subgrupos territoriais⁹⁸, e seus litígios demandavam a intervenção dos xamãs, os quais nesta oposição davam um sentido às diferentes coletividades. Devido às doenças infectocontagiosas e aos intensos massacres do período de expansão das atividades extrativistas da Amazônia, foram obrigados a reunirem-se em apenas um contingente populacional, isolando-se dos acessos fluviais mais correntes de seu antigo território, tornando a feitiçaria uma impossibilidade lógica⁹⁹, pois não teria mais lugar em um único coletivo unificado. Deixar ativo o antigo sistema seria inviabilizar a sobrevivência dos remanescentes Sorowaha enquanto sociedade, passando o suicídio a ser a causa mortis mais relevante.

Outros vários exemplos ainda poderiam ser utilizados para demonstrar como é complexo discutir o tema da autonomia no contexto, e diante das consequências, do contato interétnico de cunho colonial.

A demarcação da Terra Indígena Enawenê-Nawê não incluiu o Rio Preto, local onde praticam sua pesca ritual de barragem, extremamente importante para a cosmologia deste povo, mesmo com indícios de mais de 10 aldeias ao longo deste rio em um passado relativamente recente¹⁰⁰. Os Pareci, outra etnia que também habita o atual estado de Mato Grosso, viviam segundo um calendário adaptado aos ambientes que ocupavam: no cerrado se dedicavam à caça e coleta de frutas e, na floresta à agricultura. A demarcação estatal das terras Pareci garantiu parcelas à população apenas de áreas de cerrado porque eram justamente o tipo de ambiente que à época não era valorizado pelo agronegócio¹⁰¹. O solo das matas, mais fértil para a agricultura, onde exatamente os Pareci praticavam sua agricultura, ficou então liberada para o uso dos não-indígenas. Com o desenvolvimento de tecnologias adaptadas para

98. Os subgrupos nominados mais citados nas narrativas históricas sorowaha são: os Jokihidawa; os Tabosorodawa; Watanaha; os Adamidawa; os Nakydanidawa; os Sarakoadawa; os Yjanamymady; os Sorowaha no rio Cuniuá, os Korobidawa; os Masanidawa; os Ydahidawa e os Zamadawa.

99. Segundo Dal Poz, há que se observar que a unificação dos remanescentes de grupos distintos tem como consequências imediatas, de um lado, o adensamento e a intensificação da vida social (interações, deveres, querelas) e, de outro, o enclaustramento que instituiu um modo de vida social “entre outros”, o que significa dizer, cheio de sobressaltos e riscos – devo lembrar que, nessa como em províncias etnográficas contíguas, o perigo vem quase sempre de fora, dos Outros; mas, neste caso, os de fora estão dentro.

100. Informação colhida em 2009 com Edisom Souza, indigenista que trabalhava com os Enawenê-Nawê através da organização Operação Amazônia Nativa.

101. Palestra “Do simbolismo à crise do agronegócio: História dos Pareci” por Ivar Bussato e Genilson Pareci, junho de 2007 na cidade de Cuiabá.

o cultivo de grãos e fibras nos solos do cerrado, os Pareci passam a ser intensamente assediados para arrendarem suas terras e realizarem parcerias agrícolas.

Pelo exposto, e longe de resgatar a autonomia de outrora, o movimento pan-indígena brasileiro, no final da década de setenta do século XX, aponta para a autodeterminação dos povos indígenas. Uma nova autonomia política que passava pelo fim da “relativa capacidade” do indígena brasileiro (erigida pela legislação em vigor na época), e indicava a necessária participação do mesmo nas políticas públicas. Esta bandeira veio a ser oficializada pelo Estado Brasileiro com a ratificação da Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, no ano de 2002.

“Agricultura sem a terra”: uma tradução para a situação Xukuru pré-demarcação.

A reorganização social Xukuru do Ororubá em curso.

Possibilidades interpretativas por meio da categoria “ilhas de resistência”.

CAPÍTULO 6. “AGRICULTURA SEM A TERRA”: UMA TRADUÇÃO PARA A SITUAÇÃO XUKURU PRÉ-DEMARCAÇÃO.

6.1. Apresentação.

Considerando os objetivos específicos desta tese, em especial o que se refere a (re)descobrir lógicas de produção, reprodução e as condições estruturais vivenciadas pelo povo Xukuru em período anterior à demarcação, esta seção está organizada de modo a recuperar o contexto histórico e socioespacial existente no período com a finalidade de levantar subsídios para compreender o processo de reterritorialização e reorganização social deste grupo étnico.

A escuta dedicada dos depoimentos colhidos e a reorganização dos mesmos em chaves explicativas, permitem explicitar o aparente funcionamento de dinâmicas sociais do passado. Conhecer estas dinâmicas permite compreender o contexto social opressor que se estabeleceu na Serra do Urubá em período anterior à mobilização política de cunho étnico e territorial iniciado na década de 1980.

Ao retomar tal contexto histórico, espero fornecer uma nova maneira de olhar, a qual, mais do que descrever os meios postos em prática, se preocupa em visibilizá-los como mecanismos de uma “engenharia” social. Neste sentido, a partir do que se pode depreender das mesmas, dentro do contexto em que foram geradas, e coerente com o sentido que os atores, em seu tempo deram a tais atos, a preocupação central é traduzí-la em seu funcionamento mais básico.

Entendo que é oportuna uma divulgação destas dinâmicas para além dos atores promotores, isto é, enfocada nas lógicas sobre as quais se assenta (no sentido de mecanismo que se aplica, processo que se repete) porque podem continuar representando, para os dias atuais, oportunidades ou riscos à nova realidade social em construção pelo povo Xukuru. Embora sejam criadas ou originadas a partir de um determinado conjunto relacional de atores iniciais e de forma precisa no tempo histórico, sempre há o risco delas continuarem sendo reproduzidas¹⁰². Restabelecidas, por diferentes sujeitos que podem passar a ocupar aqueles “lugares” anteriores, dentro de um novo leque de atores da interação social. Outra possibilidade, é que a reprodução de determinada lógica continue sendo utilizada mesmo em conjuntura diferente da qual foi originada.

Portanto, se busca gerar uma percepção fundamentada (no sentido dado pela Teoria Fundamentada) em relação aos dispositivos que estiveram em curso em diferentes períodos pré-demarcação, de modo a gerar argumentos e percepções que tenham potencial para contribuir com futuras reflexões locais sobre suas continuidades e rupturas.

102. Como se verá no capítulo 07, é justamente essa a preocupação de alguns representantes do Conselho de Lideranças Xukuru. Como dizem por lá, a “mania de fazendeiro”.

Deste modo, a presente seção começa com uma provocação sobre a forma de compreender um forte e presente discurso dos entrevistados a respeito do período anterior à mobilização da luta pela terra, os quais foram agrupados por meio da categoria “agricultura sem a terra”. Em seguida, apresento dados oriundos do levantamento fundiário realizado por ocasião dos estudos de delimitação e identificação da terra indígena, o que permite aprofundar o conhecimento a respeito dessa transição de cenários socioespaciais. Depois, apresento diferentes elementos desse passado, que foram organizados em alguns tópicos-chaves de interpretação e que permitem destrinchar a situação social traduzida pela categoria “agricultura sem a terra”; neste sentido serão abordadas as questões: assédio dos fazendeiros, as secas e fomes, as divisões por herança no passado, e as principais relações de produção e reprodução. O capítulo encerra com um tópico que também gera aportes para a transição de cenários socioespaciais, tratando das mudanças internas ao sistema das fazendas, o que gera mais elementos para impulsionar as pessoas a uma mobilização étnico-socio-territorial.

6.2 Povo sem território, agricultura sem a terra?

Na terra do fazendeiro trabalhei muito tempo, porque eu não tinha terra pra trabalhar. Eu não tinha quase nem onde morar! Tá certo? E hoje, graças a uma luta do Cacique Xicão, uma luta nossa, de cada um de nós que tava na época na luta. O pensamento era a terra. Porque a gente tendo a terra, nós tem a mesa farta, nós tem a comida na mesa, nós tem o café da manhã, nós tem o almoço meio dia, nós tem a janta a noite. E sem a terra nós não tinha isso. E era difícil, não era fácil.

(P13 – 13:7 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).

A pergunta “povo sem território, agricultura sem a terra?” me parece útil para provocar um debate acerca da conjuntura que enseja a luta pela terra dessa população, e que finalmente resulta “vitoriosa” com a demarcação da Terra Indígena Xukuru¹⁰³. Embora, a interpretação ao pé da letra da pergunta seja uma impossibilidade, do ponto de vista sociológico, histórico e geográfico levanta instigantes questões, as quais podem ser relacionadas à construção de sujeitos políticos, à noção de controle cultural, e até mesmo, em que medida determinadas práticas agroecológicas são assumidas ou reconhecidas.

Analisando as muitas entrevistas e diálogos de campo, e observando a contribuição de outros pesquisadores é evidente que, mesmo diante de tantas medidas que violentaram o direito a uma identidade, os descendentes dos primeiros índios aldeados chegam à atualidade com a memória viva de

103. A Terra Indígena Xukuru, atualmente com 24 aldeias, localiza-se no município de Pesqueira, agreste de Pernambuco, Brasil, e dista 216 km da cidade de Recife. O processo de regularização fundiária da mesma foi iniciado pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio - em 1989, com a etapa da Identificação e Delimitação. Em 1992 foi declarada de posse permanente dos índios Xukuru, mediante Portaria Ministerial. Em 1995, teve sua demarcação física realizada com dimensão de 27.555 ha e, finalmente, teve publicado o seu decreto de homologação em 2001.

suas origens e de suas lutas, buscando garantir um território de sobrevivência, com a intenção de perpetuar a sua condição¹⁰⁴.

Os “caboco”, “caboclos” ou ainda “caboclos véio”, termos utilizados atualmente para referir-se aos parentes mais velhos e/ou aos antepassados, estão presentes na memória social Xukuru, protagonizando a continuidade de uma ideia de índio, muito relacionada a performances próprias desta condição em festas tradicionais do calendário católico, mas também ligada a conhecimentos e práticas religiosas não cristãs que eram proibidas e perseguidas. Também estão associadas à memória dos parentes que estiveram engajados em diferentes lutas no passado pelo reconhecimento étnico ou pela questão fundiária.

Em 1950, em 1950 eu fui para o Recife. A primeira saída em 1950 na época do marechal, quando chegemos dentro de Recife, a gente com o jupago e o cocar da gente, tudo preparado, tudo enfeitado de flor, aí contou: que povo é esse? É os caboclos da Serra do Ororubá. Não chamava os índios não nesse tempo, chamava os caboclos. Era os caboclos.

(P15 – 15:8 – Dia de campo, 2011)

É como ele falou, a tradição da Pedra do Rei era uma coisa em segredo, que só ia meu povo. Essa é a história do povo de Canabrava, é as raízes. Tinha também Brejinho, Caípe, de cada lugar tinha uns caboclos da história também.

(P40 – 40:8 – Entrevista a casal de agricultores, 2014)

A figura dos caboclos termina por ser uma metáfora da conexão entre as gerações do passado e do presente, seja através do exemplo em vida destes parentes, seja através do “encantamento¹⁰⁵” e por isso sua presença nos rituais religiosos. Para usar uma expressão compartilhada entre diferentes povos do nordeste indígena, os antepassados seriam “os troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”. Essa conexão, é sempre reavivada para lembrar as noções de pertencimento, coletividade e origem comum, que teriam sobrevivido mesmo sob um contexto socioespacial desfavorável.

Outros elementos também corroboram com esta provocação de um *povo* – utilizado instrumentalmente aqui como sinônimo de *etnia* – sem território. Embora, em alguns momentos históricos tenham sido considerados oficialmente extintos ou integrados, entendo que justamente por uma identidade étnica não ser constituída exclusivamente por movimentos endógenos ou exógenos, mas primordialmente da interação entre partes que se vêem (ou querem se ver) distintas, essas constatações oficiais não podem ser críveis.

104. O que sustenta a provocação inicial de que ainda “povo”, mesmo que sem território.

105. Os encantados são entidades espirituais (a princípio de um índio morto) que baixa nos rituais, conformando um fenômeno de possessão permitindo o “diálogo” com os humanos viventes. As questões que giram ao entorno do “encantamento” são consideradas ciência, isto é, segredos da “Natureza Sagrada”.

E mais, posso dizer que os estigmas e preconceitos perpetuados contra estes descendentes, perceptíveis através de valores implícitos em imagens e expressões de época, a exemplo das denominações: remanescentes, caboclos, mezclados, restos de índios, índios misturados e etc., na medida em que reificavam a não integração, ou seja, o “fracasso da conversão do índio em trabalhador nacional”¹⁰⁶, terminava por levar à configuração de uma identidade, via negação. Isto significa admitir que, “qualidades” de um ente social podem ser resultados de uma realidade objetivada (BOURDIEU, 1977), e mais especificamente, para o caso em questão, resultado de uma possibilidade negada, de uma não aceitação, de uma incorporação incompleta.

Como Barth (2000) apontava, a identidade étnica é, em alguma medida, semelhante ao sexo e à posição social pois ocasiona restrições em amplas áreas da atividade e vida intersocietária¹⁰⁷. De maneira que pode-se dizer que é uma identidade imperativa, pois não pode ser desconsiderada e temporariamente deixada de lado em determinadas situações. E salientava ainda o autor, que as convenções sociais e morais componentes dessa identidade tornam-se ainda mais resistentes à mudança ao serem agrupadas em conjuntos estereotipados, considerados característicos de uma identidade singular.

Neste sentido, no meu entendimento, o caso da resiliência de pertencimento identitário Xukuru, mesmo sob os processos de imposição, supressão e alienação (BONFIL, 1991) a que estiveram submetidos, pode também ser explicado pelo fato das foneiras étnicas serem construídas na interação.

Assim, o cotidiano marcado pela condição da não integração e pela discriminação provoca em reação uma “unidade” oposta. De um lado, se tem a diferenciação estabelecida pelos “outros”, que além de não aceitar os índios como iguais, ainda reforçam pejorativamente a diferença, tentando com isso estabelecer hierarquias de poder. Ou seja, por mais que houvesse políticas públicas e retóricas missionárias implementadas com a finalidade de integrar os povos indígenas, para transformá-los em “povo brasileiro”, no convívio cotidiano intercultural, o que se via eram práticas que reforçavam a não integração dessa população. Tal ação provoca o estabelecimento, por outro viés, de um “nós” - aqueles que não são “brancos”, mas que também não são “índios originais”. De outro lado, é no âmbito desse “nós”, que foi possível transmitir e prosperar a continuidade da ideia de índio. O que antes seria apenas uma pseudo unidade ou uma identidade tipicamente objetivada desde fora, com a finalidade de impor um lugar de subordinação nas relações interculturais locais, tem seu curso alterado, e é transformada. Através da valorização da ideia e do sentimento de uma origem comum, e de uma genealogia familiar de intimidade com o território foi possível dar outro sentido ao espelhamento desigual.

106. A frase utilizada aqui é uma menção a pretensa intensão da política pública brasileira a ser posta em prática pelo Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – órgão criado em 1910, que antecedeu a FUNAI, tendo sido substituído devido a uma série de irregularidades. Para mais informações em relação à historiografia que trata da administração pública indigenista brasileira, consultar as obras de Antônio Carlos de Souza Lima.

107. Barth (2000) chegava a concluir ainda que, no caso de sociedades poliétnicas complexas, a exemplo do sistema de castas indiano, as restrições quanto ao comportamento de uma pessoa, que decorrem de sua identidade étnica, tendiam a ter caráter absoluto e bastante abrangente.

Ademais, não se pode esquecer que a religiosidade dessa população, livremente praticada nos dias de hoje, evoca justamente um culto e respeito aos antepassados. Elemento que, favorece e fortalece a ideia de pertencimento a um coletivo, a uma comunidade, a uma ancestralidade.

E finalmente, o protagonismo dos “caboclo” na forma de uma continuidade da ideia de índio, se materializa nos diferentes momentos de luta pela terra. Tanto no que se refere a iniciativas, aparentemente individuais ou familiares, quanto àquelas por reconhecimento enquanto povo, a exemplo das ocasiões do retorno da Guerra do Paraguai quando tiveram direito a títulos de terra, na briga pela implantação do posto indígena pelo Serviço de Proteção aos Índios, ou mesmo nas primeiras ocupações da Pedra Água.

De modo análogo, um dos resultados dessa pesquisa vai na direção de que trabalhar e vivenciar a agricultura mesmo sem a posse da terra, continuou sendo uma possibilidade. Em que pesem a migração para grandes cidades como Recife e São Paulo, assim como a vinculação a trabalhos/empregos na indústria e comércio quando se fixava moradia na cidade de Pesqueira, dentre as alternativas encontradas, é possível falar em uma continuidade da vida rural pelos descendentes Xukuru na localidade, e também é possível falar em formas de sobrevivência desde a produção agrícola. Esta continuidade se deu através de diferentes estratégias, algumas mais, outras menos subordinadas¹⁰⁸. São trajetórias que podem dizer muito sobre a maneira como, na atualidade, se relacionam com os recursos naturais, como implementam os sistemas produtivos, etc.

6.3 Agricultura sem a terra: a tradução de uma situação social.

Qualquer pessoa que em visita à Terra Indígena Xukuru tiver curiosidade de perguntar sobre o processo de luta daquelas famílias, logo será colocada a par da história do cacique Xicão Xukuru e da dura realidade vivenciada pelas famílias no período pré-demarcação. Dentre as muitas dificuldades encontradas para sobreviver, uma em especial é bastante destacada nas falas (seja em conversas informais, entrevistas ou discursos públicos), à qual darei tratamento especial.

Entendi por bem, aglutinar todos os trechos que remetiam a essa condição social em uma mesma categoria, que logo passou a ser denominada de “agricultura sem a terra”. Os fragmentos das falas locais que serão apresentados falam por si, e contribuirão para reconstituir os cenários e condições que configuraram um controle social opressor à condição étnica e camponesa dos descendentes Xukuru. Esta categoria, portanto, reúne elementos que contribuem para compreensão do contexto pré-demarcação,

108. Isto será demonstrado em parte neste capítulo, e parte no capítulo 8, de forma complementar.

revelando as condições de trabalho agrícola e de moradia na abrangência da atual TI Xukuru. Em suma, revelam como se dava a sobrevivência no campo, sem a propriedade da terra.

No livro escrito pelos professores indígenas de Pernambuco no ano 2000, “Nosso Povo, Nossa Terra: Contando e Escrevendo suas Histórias”, os professores Xukuru assim expunham resumidamente:

Os mais velhos contam que antigamente existiam muitas plantações, como: café, banana e outras, tinha muita fartura. Mas houve retalhamento das terras indígenas, daí foi se acabando a caça, a pesca e as frutas tradicionais das matas que, além de servirem de alimento, eram usadas na medicina tradicional indígena. Isso porque posseiros, fazendeiros e industriais faziam desmatamento, com o corte da madeira para vender; no local plantavam capim. Com isso, os índios foram perdendo o espaço de cultivar suas lavouras. Hoje em dia tudo é diferente, só existe capim, pertencente aos fazendeiros. O índio, hoje, não tem direito de plantar nada, porque as terras estão nas mãos dos ricos.

Através da conscientização dos índios, a partir de 1985, com a escolha de Francisco de Assis Araújo (Chicão) para cacique e com a demarcação das terras indígenas, renasceram as esperanças dos índios Xukuru, que sonham em reaver suas terras. (PROFESSORES INDÍGENAS DE PERNAMBUCO, 2000:58).

De fato, um apanhado geral acerca dos discursos políticos, e mesmo acerca das falas em conversas cotidianas, ilustra uma interpretação sobre o passado bem próxima ao resumo exposto pelos professores Xukuru da publicação citada. Ademais, em inúmeras pesquisas sobre o povo Xukuru, o tema do “trabalho alugado” é mencionado, e adiante será melhor explicitado, assim como as dificuldades em torno dos cultivos em terras alheias também, uma vez que a terra se concentrava cada vez mais nas mãos dos fazendeiros. O fato destas condições terem se tornado um elemento “quase obrigatório” a ser citado nos textos acadêmicos sobre este povo, é mais um argumento que demonstra como estes fatores marcaram fortemente a história deste grupo étnico. No entanto, durante toda minha vivência com os Xukuru, este resumo sempre me pareceu insuficiente para entender as condições de sobrevivência à época. Além disto, sempre tive curiosidade para entender que tipo de abundância de alimentos era essa trazida nos relatos, e que se contrapunha aos relatos de pobreza e miséria que narravam. E por último, me parecia necessário desvendar um pouco mais este contexto para criar subsídios de ação para o Coletivo Jupago Kreká.

Além do pano de fundo que o histórico fundiário mais amplo ajuda a compor, os resultados das investigações de campo permitiram a organização de fatores causais e consequenciais dessa situação social¹⁰⁹. Para mencionar alguns deles, vale destacar que sob um quadro de desigualdade agrária instalado, as condições climáticas, mais especificamente os períodos de estiagem (secas) e o assédio constante dos fazendeiros aparecem como fortes elementos a serem considerados para o agravamento da

109. A expressão “situação social”, muitas vezes utilizada durante esta obra deve ser compreendida pelo leitor como uma referência ao conjunto de dinâmicas, específicas a um determinado contexto social, demarcadas temporalmente e espacialmente. A situação social, conforme utilizada por mim nesta obra, remete a um cenário socioespacial, do qual é possível extrair valiosos dados sobre os elementos e as relações subjacentes as estruturas sociais. Entendo que a situação social se conforma a cada acomodação dos membros das comunidades frente ao seu meio ambiente, as fronteiras políticas e as mudanças sociais.

situação. Estes dois últimos elementos são recorrentes nas palavras de agricultores e lideranças Xukuru sobre o passado. Há outro elemento, escassamente comentado e que, do meu ponto de vista, deveria ser levado à reflexão, é a divisão das terras por herança no passado. Na perspectiva das resultantes dessa situação social, dentre os elementos que apareceram nos dados de campo, chama atenção os que remetem à vulnerabilidade alimentar daquelas pessoas e ao fenômeno da migração. Ao longo das próximas linhas darei atenção a estes elementos.

Para iniciar, de modo que o leitor entenda que realidade era essa, recorro a trechos marcantes de alguns depoimentos:

Pois bem, pro senhor ver como é né. Hoje eu presto bem atenção como é que tamo acontecendo hoje. Antigamente, quando o branco dominava, o que que fazia? O senhor não tinha direito a nada. O senhor não tinha direito a plantar, trabalhar só se o senhor fosse plantar logo o capim.

Hoje a terra tá na mão. E no tempo lá a terra foi pra que? [refere-se a motivação para a luta pela demarcação da terra indígena] Num foi pra trabalhar? Num é assim que se faz? Num é assim que se faz? Tudo isso nós deveria entender, porque se não entender fica difícil.

Porque na carreira que ia, um pai não tinha direito de fazer uma casa prum filho, porque num tinha onde. Aqui mesmo, aqui mesmo, o cabra não tinha direito a uma parcela. Num tinha direito a pisar numa touceira de capim. E hoje, tá na mão, não tá? E, é assim que eu digo a meu povo: vamo trabalhar! De grande a pequeno, num tinha onde morar, hoje tem, não tem? Hoje num tem onde morar?

(P14 – 14:21 – Entrevista a agricultor, 2011)

Como é possível notar, toda a fala de meu interlocutor está assentada na comparação entre dois tempos: o momento atual (pós conquista) e o passado pré-demarcação. Esse divisor de águas, esse divisor de “eras”, ou mais apropriadamente dizendo, esse relevante marcador cronológico que assinala uma transformação da situação social, é um recurso discursivo muito utilizado pelos meus interlocutores, principalmente quando estão preocupados com alguma situação no presente ou sentem que é necessário recordar os tempos de extrema dificuldade pelos quais eles e seus parentes passaram. Como o leitor perceberá, frequentemente também adotarei este tipo de marcação temporal, uma vez que se trata de um recurso relevante e útil para minha argumentação.

Através do trecho acima é possível encontrar coincidência entre a memória reflexiva deste agricultor com a tendência que foi apresentada sobre a concentração da terra. Neste sentido, ao abordar este passado, meu interlocutor aponta o domínio dos brancos, a falta de terras para os nativos desenvolverem autonomamente atividades agrícolas, a obrigatoriedade de preparar a terra com capim para uso dos fazendeiros, as proibições de trânsito entre localidades, e finalmente a dificuldade da hereditariedade. Outra entrevistada resume a situação¹¹⁰:

110. Referindo-se à situação pré-demarcação, a interlocutora citada (P28) destacou que não havia terra para trabalhar. Esta agricultora tinha apenas a área do entorno da casa que herdou para cultivar: “era muito pequeno o espaço da gente”. Para sobreviver da agricultura “arrendava terra com os outros para poder plantar”.

A terra? Era muito pequeno o espaço da gente, não tinha como nós trabalhar, trabalhava muito pouco, arrendava terra com os outros para poder plantar as coisas. Mas, depois desse espaço dessas terras liberadas, ficou muito mais fácil pra nós, porque nós temos mais terras, mais terra pra trabalhar, o tanto que nós quiser.

(P28 – 28:2 – Entrevista a agricultora, 2013)

Para entender com mais profundidade as falas de meus interlocutores, outra explicação ainda se faz necessária. A fim de que o leitor tenha maiores condições de compreender as dimensões objetivas do contexto aqui designado por “agricultura sem a terra”, vou apresentar alguns dos dados disponíveis relativos ao cenário agrário à época do levantamento fundiário. Para isso recorro aos apontamentos da antropóloga Vânia Fialho Souza e colaboradores. Através deles, a concentração fundiária citada pelos historiadores e presente nas falas dos interlocutores, toma contornos numéricos.

Primeiro, há de se comentar que as primeiras etapas do processo de regularização da TI Xukuru se deram sob a vigência do Decreto Nº 94945 de 23.09.1987 e o levantamento fundiário, naquela ocasião, identificou 271 imóveis incidentes na TI Xukuru. Em 1989, o número de imóveis chegou a 282. Como o intervalo entre as diferentes etapas do procedimento de demarcação tardaram muitos anos, mais precisamente 12 anos entre o início do processo e a homologação, em 2001 o quadro ao final do processo já era diferente (COUTO et al, 2011). No entanto, os números daquele levantamento servem para revelar como se dava a ocupação no interior dos limites previstos para a futura Terra Indígena, que incrivelmente teve pouquíssima alteração nos seus limites no decurso do procedimento administrativo, sendo ratificada em todas as suas fases.

Quadro III.6.1: Ocupação por não-índios em relação ao total da TI Xukuru*

Dimensão dos imóveis (em ha)	nº de imóveis	% do total	total ha ocupados	% na TI
0 - 20	170	60,3	1.229,83	4,5
21 - 50	45	15,9	1.496,60	5,5
51 - 100	24	8,5	1.884,00	6,9
101 - 500	26	9,2	5.019,02	18,6
+ 500	6	2,2	5.551,00	20,5
não informaram	11	3,9	-	-
TOTAL	282	-	15.180,45	56,2

*A extensão da TI Xukuru delimitada naquela época era de 26.980 ha.

Fonte: Dados do Levantamento Fundiário, Relatório GT nº 218/89, extraído de SOUZA, 2008.

O primeiro aspecto a se destacar sobre os dados do quadro acima é a comparação entre a ocupação indígena e não-indígena. Percebe-se que 56,2% da área delimitada estavam em posse não indígena, representando 15.180,45 ha. A princípio mais da metade da área¹¹¹, porém, ao se tomar estes dados da ocupação não-indígena (número de imóveis e extensão em hectares), e se correlacionar com o conhecimento que se tem sobre o relevo montanhoso da área, a existência de povoados, as disputas sobre os melhores terrenos e os números da população Xukuru, estimada à época em 7000 mil pessoas (a maior população indígena no Nordeste brasileiro), dentre outros elementos, rapidamente chega-se à conclusão de que a ocupação dos não-indígenas era bem extensiva, e bastante representativa.

Analizando somente a ocupação não-indígena, percebe-se que as posses com até 20 ha, que representam mais de 60% dos imóveis incidentes, apropriavam-se de apenas 4,5% do território Xukuru. No outro extremo, se observa que apenas 06 imóveis (2,2% do total de imóveis), com área acima de 500 ha ocupavam 20,5% da área delimitada para demarcação indígena. Estes dados demonstram a alta concentração da posse da terra.

Percebe-se que o quadro apresentado permite observar como se dava a concentração fundiária por dentro do perfil não-indígena. Chama atenção que aqueles imóveis que tinham área acima de 100 ha, representavam somente 11,4% (9,2%+2,2%) do total dos 282 imóveis incidentes. No entanto, este pequeno contingente detinha 39,1% (18,6%+20,5%) da área total a ser delimitada como terra indígena. Considerando os 15.180,45 hectares de extensão da ocupação não-indígena, 10.570,02 (5.019,02 + 5.551,00) hectares eram de imóveis acima de 100 ha, o que significa 69,62% da área concentrada em 32 (26 + 6) grandes posses.

Embora com o passar do tempo, este quadro tenha se mostrado incompleto quanto à complexidade da questão agrária na área¹¹², os dados coletados no primeiro levantamento fundiário da TI Xukuru são muito úteis para dar uma noção da ocupação desigual desse espaço (SOUZA, 2008). E mais, oferece elementos para compreender objetivamente as origens da oposição “fazendeiros versus indígenas” operada no cenário da luta política. A identificação dos “fazendeiros” não-índios como “rivais, invasores, opressores”, certamente é uma criação social, no entanto, estes dados demonstram que não faltaram motivos fundiários concretos para tal interpretação.

Segundo os cálculos e estimativas dos indígenas, coletadas por Fialho Souza e colaboradores, as famílias Xukuru ocupavam pouco mais de 10% da área total delimitada, estando o restante da área intrusada por cerca de 300 posses. Outro fator relevante a ser levado em consideração sobre o perfil dos ocupantes das maiores áreas era que elas faziam parte, ou tinham relação com a classe política e/ou

111. Na época da produção deste quadro, as áreas de 11 imóveis de proprietários não-indígenas ainda não haviam sido registradas. O que ainda aumentaria os percentuais da ocupação não-indígena à época do levantamento fundiário.

112. Nos anos que se seguiram, chegavam à Administração Executiva Regional da FUNAI de Recife outros ocupantes não listados no levantamento fundiário.

empresarial. A área delimitada estava inserida em uma região considerada reduto político-eleitoral do ex-vice-presidente da República, Sr. Marco Maciel, e nela encontravam-se vários fazendeiros membros de famílias tradicionalmente influentes em Pernambuco (FERREIRA et al, 2011).

Segundo Fialho Souza,

Dentre as complexidades já apontadas na identificação, estavam as fazendas de políticos locais, como o prefeito, secretários da Prefeitura de Pesqueira, assim como outros ocupantes que mantinham belicosas relações com os índios; alguns povoados, como Cimbres, Pão de Açúcar e Cajueiro; a barragem de Pão de Açúcar, cuja existência era justificada para atender a produção de tomates da região ribeirinha do rio Ipojuca para abastecer as indústrias alimentícias da região (Fábrica Peixe, em Pesqueira e Palmeiron, em Belo Jardim que é um município vizinho); e uma reserva de mata atlântica, encravada no território Xukuru, nas terras sob o domínio da Fábrica Peixe, ou melhor, das Indústrias Alimentícias Carlos de Brito (SOUZA, 2008:08).

Para Ferreira et al, por sua vez,

Com base no decreto 1775/96, a demarcação da Terra Indígena Xukuru teve 272 contestações, dentre as quais da Prefeitura Municipal de Pesqueira; Câmara Municipal de Pesqueira, Federação da Agricultura do Estado de Pernambuco; do Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias de Produtos de Cacau e Balas e Doces e Consumos Alimentícios no Estado de Pernambuco; Sindicato Rural de Pesqueira e Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pesqueira (FERREIRA et al, 2011:17).

6.4 Assédio dos fazendeiros.

Como esclarecido no tópico metodológico, o exercício analítico proposto nesta tese é de encontrar coerência nas categorias encontradas em trabalho de campo. Embora, se saiba que em cada aldeia, em cada etapa histórica do povo Xukuru, e em cada história familiar, há características que particularizem os processos, a observância de sua recorrência, continuidade ou expressão em diferentes discursos e documentos, oriundos de localidades e/ou tempos históricos diferentes, me colocam na obrigação de dar-lhes significado e análise.

Uma destas categorias, que emerge da pesquisa de campo, e que seguramente, é um dos elementos que caracterizam o processo de inversão da posse da terra, e o subsequente quadro de concentração fundiária foi, ao longo do tempo, a atuação acintosa de ocupantes não-índigenas. O “assédio dos fazendeiros” é uma marca histórica contínua na área, e está bastante presente na memória das pessoas.

Quantas pessoas quiseram comprar esse pedaço de terra aqui, comprar o de pai mesmo que ele tem nas Barrocas e que vem de gerações. Vem dos bisavós, dos avós, dos pais deles e dos pais deles pra eles. E quantas pessoas aqui não eram o tempo todo: “vende, vende, me vende essa terra, me vende a terra”, os fazendeiros que se apossaram dessas regiões. Esse terreno aqui mesmo, os fazendeiros daqui era o tempo todo querendo comprar. E aí foi resistência. Quem dos pequenos que ficou aqui, com os pedaços de terra pequeno, é porque resistiu mesmo.

(P7 – 7:1 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

Em trabalho anterior (ARAÚJO, 2013) apresentei com maiores detalhes a história de vida deste agricultor. Foi intenso e recorrente o cerco sofrido por ele para que vendesse suas parcelas, assim como ocorreu com outros pequenos proprietários Xukuru da região. Apesar das dificuldades, dos anos de seca, e da falta de compradores para sua produção, conseguiu manter-se no lugar, e alguns anos antes da demarcação, conseguiu comprar um terreno mais perto da estrada, onde estabeleceu sua casa e a criação de animais.

A transmissão de posses e/ou propriedades para os descendentes Xukuru se encontrava ameaçada devido a um cerco contínuo por parte dos fazendeiros. No trecho acima, se faz menção às inúmeras tentativas e ofertas para a compra do terreno da família. Como se verá adiante, diferentes táticas foram colocadas em prática para fazer com que estas ofertas tivessem cada vez mais “poder de convencimento”; daí o motivo do interlocutor falar em resistência. Ao observar essas dinâmicas, me restou apenas classificá-las como assédio; entendido na acepção literal do termo, ou seja, comportamento que importuna ou perturba e é insistentemente repetido.

O termo “assédio” cobre uma ampla gama de comportamentos de natureza ofensiva, mesmo que a princípio, travestidos de outra natureza. Segundo o dicionário Aurélio da língua portuguesa, o verbo assediar significa (1) pôr assédio ou cerco a (praça ou lugar fortificado); (2) perseguir com insistência; ou (3) importunar, molestar, com perguntas ou pretensões insistentes.

Analisando os dados de pesquisa, está claro para mim que a afirmação “quem dos pequenos que ficou aqui, com os pedaços de terra pequeno é porque resistiu mesmo”, faz referência à defesa, à oposição, à luta frente ao assédio – a esta insistência impertinente, a essa perseguição, sugestão ou pretensão constantes em relação à compra/transmissão de terrenos, que tentavam estabelecer com isso uma espécie de cerco, com a finalidade de exercer um tipo de domínio territorial.

Retomando registros longínquos, percebe-se que a permanência das famílias Xukuru nas áreas férteis era cada vez mais inviabilizada. E isto pode ser lido nos discursos que visavam subsidiar medidas administrativas, mas também pode ser percebido através das denúncias que versavam sobre as práticas ilegais de tomada de áreas agricultáveis, como foi observado pelo professor Edson Silva:

Um “Abaixo-assinado dos Índios da extinta Aldeia de Cimbres”, contendo 192 assinaturas foi enviado, em 1885, ao Presidente da Província de Pernambuco. No longo texto que antecede os nomes dos signatários, eles apelam para o senso de justiça da autoridade provincial, pedindo providências para “fazer cessar as perseguições de que são vítimas”. Informavam os índios que as terras públicas, onde eles se encontravam, estavam sendo invadidas por “verdadeiros intrusos”. Os índios se ocupavam “*exclusivamente do trabalho da agricultura*” para se manter e denunciavam as invasões das terras que ocupavam as áreas mais férteis na Serra do Ororubá, com seu gado destruindo as roças dos indígenas que, por serem pobres, estavam sendo explorados e não eram ouvidos em suas queixas, pelas autoridades policiais. Indivíduos sem título algum, entre eles, José

Alexandre Correa de Mello, que vindo dos lados do cariri pela seca, apossou-se de um dos melhores sítios do extinto aldeamento, e ali tem fundado, por assim dizer, uma fazenda de gado, que cotidianamente destrói as lavouras dos suplicantes, que recorrendo à proteção legal, recorrendo as autoridades policiais não são atendidos, porque são desvalidos, são índios miseráveis, e como tais sujeitos a trabalharem como escravos para os ricos e poderosos! (SILVA, 2008:119)

Observando esses registros mais antigos, e considerando as memórias dos meus entrevistados como referência, percebi que o assédio dos fazendeiros foi uma constante, algumas vezes se apresentava mais, outras vezes menos violenta e incisiva, porém persistente. Diferentes táticas levadas a cabo ao longo do tempo expressam essa adjetivação. Enquanto umas podem ser presumidas dos registros históricos, outras podem ser percebidas através dos depoimentos de quem as sofreu.

Historicamente, a criação de gado bovino esteve associada à ocupação do agreste e sertão nordestino desde tempos coloniais. E se constituiu como uma opção de meio de vida bastante presente na região. Devido a importância histórica da atividade, voltarei em outros momentos do texto em questões relacionadas. No momento, destaco que ao se reportar aos fazendeiros, é necessário também chamar atenção de como a atividade pecuarista foi um fator continuado de desestabilização da rede de posses. E que pode continuar a representar ameaças para o período pós-demarcação.

Desde tempos longínquos o gado causava dor de cabeça (a quem se dedicava à agricultura), e esteve associado ao que aqui se denomina por assédio dos fazendeiros. Como destaca o abaixo-assinado de 1855 citado anteriormente, o gado cotidianamente causava prejuízos aos agricultores, que não eram ouvidos em suas queixas. Dependendo do estrago causado na unidade produtiva, e não havendo reparação do dano, o agricultor poderia ser levado ao endividamento, falência ou séria deterioração das condições de vida. Somado às intimidações que sofria, a solução encontrada, muitas vezes era procurar outro local, vendendo a preço módico seu terreno justamente para aqueles que eram os donos do rebanho causador da intriga.

Observa-se que as estratégias utilizadas pelos fazendeiros para ampliar seus domínios, ao longo de diferentes períodos históricos pré-demarcação, implicavam necessariamente em aproveitar-se de ocasiões de maior vulnerabilidade dos ocupantes anteriores. Dentre essas ocasiões, certamente os casos de doenças em familiares e mesmo de epidemias podem ser destacados como recorrentes.

Depois da guerra [do Paraguai] pra cá, ficou era muito índio. Aí deu uma doença aqui dentro da serra da gente, dentro da nossa tribo. Uma tal duma febre do rato. [...] Eu tenho conversado com os caboclo véio do passado, da época de pai, dos caboclo véio, que eu acompanhava muito ele. Aqui dentro da serra, ficou entre cinquenta a sessenta índios, ainda ao todo aqui dentro da serra, na época dessa doença que deu... Tem vários cemitério aqui por dentro da aldeia, aqui por todo canto. Num levava pra fora não. Enterrava aqui mermo, até lá naquela serra quando foi aquele terreno de seu Ciço. Lá naquele vermelhão lá tem um cemitério acolá. Foi onde foi enterrado mais gente aqui dentro de Cana Brava. Aí, era tão bom um estudo pra ver se descobria esse ossos; pra fazer um estudo sobre essa doença do passado aqui.

Aí foi quando abriu porta para vim muita gente de fora, ficou tudinho aberto aqui, ficou sem domínio aqui, ficou tudo sem domínio. Pouca gente, com essa invasão de terra tão grande que a Princesa [Izabel] deixou. Aí veio gente de várias partes do país, até do mundo, tumando de conta. Chegava lá, cercava uma área, outro cercava outra. Na época dos capitão, desse pessoal de fora que vieram, tiveram acesso a tomar conta das terra com facilidade. Que eu tenho pra mim que essas terras da Fábrica Peixe, que eles tinha aqui na região, muitos milhões de hectares de terra aqui, na região de Pesqueira todinha, eles tomaram conta de uma fortuna de terra aqui, era tudo terra da gente Xukuru, que não tinha dono. Eles chegava, invadia e tomava de conta. Fábrica, fazenda, aí por todo canto, pessoal da Peixe construíram aí na região por todo canto, todo canto eles tinha área de terra grande e não compraram uma grama de terra de ninguém.

(P29 – 29:25 – Entrevista a agricultor, 2014)

Na reflexão do agricultor da Aldeia Cana Brava, é possível conhecer um exemplo no qual uma grave crise de saúde, uma epidemia que levou à morte de vários índios na localidade, gerou uma conjuntura que facilitou a chegada de mais pessoas de fora, que se instalaram na área. Convido o leitor a notar algumas questões do depoimento. Em um primeiro instante, considere válido pensar sobre a localização no tempo (aproximada) da epidemia citada. Situando a Guerra do Paraguai nos anos de 1864 a 1870, e o período de maior ascensão da Fábrica Peixe entre 1914 a 1950 se chega a um intervalo histórico aproximado.

Há diversas referências sobre a ocorrência da peste bubônica, no Nordeste brasileiro no início do século XX. Lenilde Sá e Ana Canesqui (2001), por exemplo, relatam uma epidemia da “febre do rato” em 1912 na cidade de Campina Grande, Paraíba – um importante polo da produção algodoeira na época. Há de se lembrar que, a Terra Indígena Xukuru sobrepõe ao norte limites com a linha imaginária que divide os estados de Pernambuco e Paraíba¹¹³. Durante o relato, mencionam que antes de chegar a Paraíba, já se tinha registro de surtos da bubônica (peste negra) em cidades portuárias como Santos em 1889 e Rio de Janeiro em 1905. Em 1912, a peste chega a Campina Grande, provavelmente vinda da cidade de Recife, que no mesmo ano também registrou casos.

Em seguida, ao pensar sobre as características gerais da saúde pública no período citado, entendi que precisar com exatidão a ocorrência do surto citado por meu interlocutor em termos históricos não era tão necessário assim. Veja, no mesmo texto que relata o surto de 1912 em Campina Grande, é mencionado que:

Ao final dos dez primeiros dias do mês de novembro, a peste bubônica foi considerada extinta em Campina Grande. Cessada estava pois, a possibilidade de sua extensão à capital. Porém, naquele mesmo ano, nenhuma das duas cidades paraibanas estavam livres da varíola, que já tinha começado a fazer suas primeiras vítimas, poucos dias antes de ser divulgada a extinção da peste (SÁ & CANESQUI, 2001:192).

Isto significa que, o relato de meu interlocutor pode se referir a um determinado episódio em especial de peste negra, porém existiam outras doenças que os poderiam afligir. Em uma perspectiva de

113. A cidade de Campina Grande na Paraíba dista apenas 242 km da Aldeia de Cimbres (TI Xukuru), via a atual BR-412.

maior amplitude histórica, recordo que no meio científico já se sabe há bastante tempo como era problemática a saúde nos aldeamentos missionários, já que os indígenas não tinham anticorpos às doenças trazidas, como já abordado em trabalho anterior (ARAÚJO, 2013).

Neste sentido, a flutuação demográfica indígena é um fato a se considerar desde longa data. Mesmo admitindo que, nas primeiras décadas de 1900, a mestiçagem e a convivência com as doenças europeias tenham trazido resistência a determinadas doenças, a precariedade sanitária e o parco atendimento médico básico na localidade, com certeza, são fatores que cobraram seu preço, de forma a reforçar a ponderação de que se tratava ali, de uma população em vulnerabilidade.

Portanto, quando meu interlocutor diz “ficou sem domínio aqui”, “era tudo terra da gente Xukuru, que não tinha dono”, é possível interpretar tanto sobre o prisma da morte física das pessoas que ocupavam e trabalhavam aqueles terrenos, como também sobre a fragilidade com a qual se depara uma família que perde numa situação dessa, seus familiares. Não é difícil imaginar naquele contexto, como a perda de um chefe de família ou de filhos(as) adultos, constituíam uma ruptura na forma como as famílias se organizavam. Não somente pela mão de obra necessária para levar à frente as atividades econômicas, mas também pelo conhecimento e força necessários para manter uma posse num contexto de constante assédio de fazendeiros e de outros agentes externos.

Em outro depoimento, observamos como as doenças (localizadas, ou seja, que não se dão em fenômeno epidêmico), contribuíam para desestruturar o sistema de posses.

Mãe conta que o pai dela tinha muita terra, aquela região ali da Serra era tudo dele, só que meu avô adoeceu, houve uma doença. [...] Eu só sei que eles venderam a terra pra cuidar da doença dele e assim ia vendendo pra... e mãe disse que no fim ele morreu dessa doença.

(P40 – 40:9 – Entrevista a casal de agricultores, 2014)

Em um contexto de precárias garantias médicas que se perpetuou ao longo do tempo, a busca por alívio às enfermidades pode custar muitos recursos para as famílias. Mesmo considerando somente o acesso à rede pública, há de se considerar pagamentos para exames, remédios, alimentação e viagens para as cidades com infraestrutura de atendimento médico hospitalar, etc.

As doenças também tinham efeito de abreviar a mudança de uma família para a cidade (êxodo rural) em busca de melhor atendimento médico, quando então passam a residir em local mais próximo de postos de saúde, farmácias e hospital. Mesmo nos casos em que os terrenos e casas não eram vendidos para pagar os custos, as doenças poderiam ainda abreviar a divisão por herança, já que mesmo vivo, o chefe de família que migra para a cidade, pode deixar o futuro de suas posses nas mãos de seus descendentes. Estes últimos, podem ter diferentes visões quanto à importância daquelas posses, e do

vínculo (emotivo) àquele território. Isto se agrava, ao se considerar que muitos destes descendentes, buscaram nas cidades, novas oportunidades de vida. Assim, em alguns casos os herdeiros optaram por vender suas posses.

No fenômeno do assédio, se registra outra dinâmica encontrada nos dados de campo relativos às aldeias com histórico maior de continuidade de proprietários indígenas. Ou seja, em localidades onde os “caboclos véio”, reconhecidamente donos de terrenos, conseguiram preservar posses até o momento da demarcação. Nestes locais, os depoimentos ressaltam uma certa ingenuidade dos parentes. Vendiam ou trocavam suas parcelas a valores irrisórios.

M: Olha, eu vou lhe explicar essa daqui. Que essa terra eu alcancei. Olhe, essa daqui que nós vemos, até embaixo, até lá do outro lado. Dessa cerca ali, dali pra qui. Isso aqui era de dois donos. Agora isso aqui... Era só o que? Só roça, só mandioca. Embaixo era o sítio, era banana, era abacate, era manga e aqui era só roça. Aí, eles foram, se mudaram pra rua, aí morreram, aí os outros compraram a troco de besteira, aí tomaram conta. Esse daqui, era daqui até lá na frente. Eu me lembro, eu me lembro como hoje que era manga e goiaba. Ainda tem os pé de manga e de caju. Era das Beta, era roça até embaixo, era assim. E aqui onde nos passemos aqui, desse outro lado era do finado Pedro Sá, já era de outro dono. Era outro dono.

A: E esse pessoal era índio?

M: Era. Era. Agora, que já morreram tudinho. Aí era assim, os mais sabido, o que era que fazia: pegava a troco de um açúcar, uma farinha, enganava os caboclos velhos, os índios véio, e aí ia ficando.

(P38 – 38:17 – Notas de campo: conversa com agricultor, 2014)

Evidentemente, cada aldeia ou localidade tem sua história dominial. Isto quer dizer, a sua sequência no tempo de transferências de imóveis, registrada em cartório ou não; são as compras, vendas, divisões, incorporações, etc. No entanto, o diálogo acima suscita mais um elemento que se relaciona com o tema do assédio, o qual também aparece em outros depoimentos colhidos. É a lembrança, ou mais apropriadamente falando, a imagem que ficou registrada na memória dessas pessoas, de que os caboclos velhos eram enganados nas transações.

Infelizmente não foi possível coletar maiores detalhes destas negociações, como elas se deram na prática, em quais termos foram acordadas. Porém, é suficiente para se levantar dois aspectos dessa questão. O primeiro é o fato histórico, inegável, de que no jogo interétnico, indígenas e seus descendentes tiveram que atuar dentro das regras do outro, ou seja, das leis e procedimentos da sociedade envolvente, os quais não contribuíram com a formulação e por certo, nem compartilhavam dos mesmos valores fundantes. De maneira que, frequentemente eram “passados para trás”, trapaceados, enganados¹¹⁴. E isto, foi identificado desde longa data e como um fenômeno nacional. Basta recordar a fala do deputado constituinte José Bonifácio, citada no capítulo introdutório sobre a história fundiária do povo Xukuru do Ororubá. Em 1823 ele denunciava justamente isto, ao abordar o trato da sociedade brasileira para com seus povos autóctones. Dizia que além dos serviços a que os sujeitavam e os parques ou nenhum

114. Tomando como ponto de vista, os padrões utilizados para as mesmas transações, entre iguais de cada época.

pagamento por seus trabalhos, eram enganados nos contratos de compra e venda, subtraindo anos e anos de suas famílias e roças para os serviços do Estado e dos particulares.

O segundo aspecto é que, esses relatos que trazem à tona essa disparidade nos negócios, confirmam o “êxito” do fenômeno aqui apresentado: o assédio dos fazendeiros. Do meu ponto de vista, para o caso Xukuru, muito mais do que retratar uma ingenuidade dos caboclos velhos, ou mesmo uma incapacidade de entender os códigos do mercado de terras (imobiliário/fundiário), esses relatos remetem à eficácia da estratégia do assédio. O resultado que os compradores pretendiam ao lançar mão das táticas de assédio era, sem dúvida, alcançar o menor custo financeiro em uma transação de compra de terras.

A construção de um cenário desfavorável ou a potencialização de um momento de fragilidade, como resultado das táticas do assédio, tinha por objetivo final, “convencer” os ocupantes a deixar a localidade. E pela lógica, todos sabem que, quando você precisa vender uma coisa (bem móvel ou imóvel) o preço que se consegue é, em geral, bem menor do que essa mesma coisa teria, caso você não tivesse interesse em vender, e outras pessoas quisessem comprar. Deste modo, os fazendeiros, através do assédio, buscavam ampliar seus domínios da forma menos onerosa possível do ponto de vista financeiro.

Assim, quero argumentar aqui, que a “esperteza” salientada pelos interlocutores, ao colocar, por exemplo, que os “mais sabidos enganava os caboclos velhos” não se assenta exatamente em uma capacidade argumentativa ou comercial extraordinária, capaz de conseguir convencer um agricultor, por analfabeto que seja, em vender seus terrenos de cultivo e de morada a “troco de um açúcar, uma farinha”.

Em suma, se há alguma “esperteza” expressa nessas negociações, ela deveria se referenciar à eficiência do assédio enquanto mecanismo social. Dentro da lógica que estou tentando demonstrar, a situação dos pequenos proprietários e posseiros¹¹⁵ Xukuru se complicava de tal maneira, que não havia outra saída a não ser vender suas áreas, figurativamente falando, a preço de um quilo de açúcar ou um quilo de farinha. As táticas colocadas em curso, por um lado, dificultavam a vida do agricultor, e de outro, se oferecia o êxodo rural ou a subordinação como solução, através da venda da terra.

6.4.1 Secas e fome.

Outra conjuntura desfavorável na qual os descendentes Xukuru se viam fragilizados ao longo de diferentes épocas históricas pré-demarcação era os períodos de forte estiagem e a insegurança alimentar e nutricional. Recordando os aspectos sobre a geografia da TI Xukuru, apresentados na parte introdutória desta tese, observa-se que o contexto climático e hídrico dentre outros dados da geografia física da

115. Uso a expressão posseiros e proprietários indígenas para englobar, os indígenas Xukuru que dispunham de documentação do imóvel rural e aqueles que dispunham apenas do uso ou posse mansa. Para a análise empreendida nesta pesquisa eles são equivalentes.

localidade, conformam particularidades importantes. Em seguida, comentarei algumas implicações destas duas questões com a questão agrária em tela.

Aqueles já acostumados com os estudos rurais sabem que a vida das pessoas que moram no campo, está mais ou menos condicionada aos fatores climáticos, porém nunca imunes a estes fatores. A Terra indígena Xukuru, assim como a extensa área de ocupação Xukuru anterior, estão situadas no semiárido brasileiro, uma das regiões que mais fortemente está vinculada aos desígnios climáticos.

Apesar de apresentem diferenças substanciais entre si, as três ecoregiões identificadas pelo povo Xukuru (Serra, Ribeira e Agreste) para a terra indígena homologada, compartilham problemas com raízes semelhantes: a fragilidade resultante das sociedades que habitam espaços submetidos à escassez e a distribuição irregular das chuvas que não estão ou não puderam se preparar a contento, assim como ocorre em outras amplas porções do semiárido brasileiro.

Para Josué de Castro (1983), são as chuvas escassas, mas principalmente incertas – um regime pluviométrico de irregularidade impressionante, que tornam o clima nordestino um fator de degradação da vida do homem nesta região. Esta aridez viria atuando sobre a região desde remotos períodos geológicos.

Toda a paisagem natural, desde a topografia, as características do solo, a fisionomia vegetal, a fauna, a economia e a vida social da região, tudo traz marcado, com a nitidez inconfundível, a influência da falta d'água, da inconstância da água nesta região semidesértica. (CASTRO, 1983:161)

Este autor ficou reconhecido mundialmente pelos seus estudos que caracterizavam o fenômeno da fome. Para o Brasil, através de uma regionalização dos regimes alimentares e análises socioespaciais, conformou a *Geografia da Fome*. Para ele, as regiões Agreste e Alto Sertão seriam formas atenuadas da Caatinga. Embora cada uma destas três subáreas climato-botânicas (Caatinga, Agreste e Alto Sertão) apresentassem traços de individualidade que imporiam, para um estudo de geografia humana, análises particularizadas, para o estudo do regime alimentar haveria entre elas uma unidade, entre as composições e hábitos, mais relevante que suas variações locais. Por isto, englobou as três subáreas na categoria “área do milho do sertão nordestino”.

Se o sertão do nordeste não estivesse exposto à fatalidade climática das secas, talvez não figurasse entre as áreas de fome do continente americano. Infelizmente, as secas periódicas, desorganizando por completo a economia primária da região, extinguindo as fontes naturais de vida, crestando as pastagens, dizimando o gado e arrasando as lavouras, reduzem o sertão a uma paisagem desértica, com seus habitantes sempre desprovidos de reservas, morrendo à míngua de água e de alimentos. Morrendo de fome aguda ou escapando esfomeados, aos magotes, para outras zonas, fugindo atemorizados à morte que os dizimaria de vez na terra devastada. (CASTRO, 1983:160)

Analisando o histórico dos registros de secas, Josué de Castro propôs três diferentes níveis de seca, que se repetem periodicamente, as quais a região está exposta. Na (i) seca parcial, a crise se

manifesta em pequenas áreas, é sentida mais do ponto de vista da produção, podendo ser socorrida pelas regiões vizinhas, que não foram atingidas. Na (ii) seca propriamente dita, essa condição climática atinge extensões territoriais consideráveis, como aconteceu em 1915 no Ceará, e em 1877 e 1932 em toda a região semiárida. Trata-se de uma situação com todas as características de calamidade pública. E a (iii) seca excepcional, são aquelas que, mesmo as mais extensas, ultrapassam o ciclo anual, permanecendo por dois ou três anos, de consequências nefastas.

Assinala ainda que em todas as grandes secas do Nordeste até então¹¹⁶, segue-se sempre, a fome e a calamidade das pestes, para completar o quadro da tragédia nordestina. Na seca de 1877, por exemplo, os retirantes que desciam dos sertões cearenses e se concentravam na capital da província eram exterminados em massa pelas epidemias de varíola, de febres biliosas, de disenterias. Em estado de subnutrição e penúria orgânica, as pessoas perdem suas resistências, isto é, a capacidade de defender-se contra agentes patógenos, tornando-se presas fáceis para inúmeras doenças.

A área do sertão do Nordeste é identificada por Josué de Castro, como uma área onde a fome se apresenta apenas episodicamente. São surtos agudos de fome que surgem com as secas, intercaladas ciclicamente com os períodos de relativa abundância que caracterizam a vida do sertanejo nas épocas de normalidade. São verdadeiras epidemias de fome, que alcançam com incrível violência os limites extremos da desnutrição e da inanição aguda, podendo atingir vários setores da sociedade. No entanto, conclui, que:

A luta contra a fome no Nordeste não deve, pois, ser encarada em termos simplistas de luta contra a seca, muito menos de luta contra os efeitos da seca. Mas de luta contra o subdesenvolvimento em todo o seu complexo regional, expressão da monocultura e do latifúndio, do feudalismo agrário e da subcapitalização na exploração dos recursos naturais da região. (CASTRO, 1983:233).

Os elementos até aqui apresentados, têm a pretensão de fornecer algumas informações para que o leitor consiga, ao reunir as peças, entender como o circuito de pressão sobre as famílias Xukuru era retroalimentado. Portanto, as secas, contribuíam em diferentes dimensões e em variados períodos históricos para a conformação da situação social de uma agricultura sem a terra. Ou seja, a debilidade orgânica, provocada pela escassez de alimentos, era uma porta de entrada para epidemias e doenças. As condições climáticas existentes para se trabalhar a terra deixava pequenos agricultores e sitiantes sem a mínima chance de formar reservas (seja em capital, alimentos, ou estoque forrageiro) para enfrentar os períodos de escassez.

Como o relato a seguir exemplifica, as secas “quebravam” os agricultores (economicamente falando). E para piorar a situação, houve casos, nos quais, famílias Xukuru que, fugindo dos efeitos da seca procuraram alternativas em outros lugares (migração sazonal) e ao regressar ao território se

116. A primeira edição da obra citada é do ano de 1946. Na seguintes edições, enquanto o autor era vivo, ele mesmo realizou atualizações.

descobriam expropriados de suas posses¹¹⁷. Nestas ocasiões, ocorria que o empréstimo que pegavam com o fazendeiro para realizar a viagem, ou mesmo dívidas anteriores (e/ou outras) com o fazendeiro, eram convertidos em “notas promissórias” cuja execução seria paga com a terra, independentemente do seu consentimento.

Há relatos que remetem à assinatura de documentos, que não sabiam do que se tratava, e que ao retornar descobriram que se tratava da transmissão ou venda da posse. E evidentemente, são nestes momentos de secas propriamente ditas, e secas extraordinárias, que aumenta o poder de convencimento do dinheiro oferecido pelos fazendeiros para a compra das pequenas áreas que ainda estavam em mãos de agricultores Xukuru. De modo que vai ficando claro como diferentes fatores eram utilizados para aguçar o fenômeno do assédio dos fazendeiros.

Quem já tinha o seu terrenozinho próprio colhia de tudo, de tudo ele colhia. O que ele plantasse ele colhia, do pé à ponta, mas quem não tinha, já tinha dificuldade. Naquelas época pra trás, tinha muito sacrifício pro povo trabalhar. Aí quem já tinha aquele pedacinho, aí quer dizer que ele se mantinha, se tem dez hectare de terra pra ganhar, dez hectare de terra criava a família, já educava e de tudo tinha. [...] Pra trás mesmo, meu pai tinha, toda vida ele teve uma vaquinha. Mas já eu vim começar a ter um gadinho depois. [...] Nas Barroca eu sempre tinha uma vaquinha pra dar um leite: botava um roçado, e quando eu tava bem, aquela sobrazinha daquele pouquinho, eu comprava um bichinho. Chegava aquela época que era preciso vender pra tocar o roçado dos meus parceiros. Quando vinha os ano bom de chuva lucrava e quando vinha os ano fraco perdia. Aí, ia pro alugado. Eu mesmo quebrei quatro vez, quatro vez que eu só trabalhava pra mim, mas quando quebrava voltava pro alugado de novo né. [...] Por falta d'água. Aí voltava e trabalhava três dias por semana, as vezes quatro, tirava dois pra mim. Aí fui batalhando, batalhando até chegar no ponto onde cheguei. Aí quando vim pra aqui, descobri o terreno. O primeiro pasto que eu arrumei, arrendei por uma bezerrinha desse tamanhinho, pensei: “eu morro e tu nunca vê uma filha dessa bezerra”.

(P7 – 7:20 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

O depoimento acima é muito interessante para demonstrar como a irregularidade nas chuvas trazia instabilidade aos sistemas produtivos e à organização familiar. Principalmente, ao recordar que os roçados mencionados eram de tipo sequeiro e, por isto, dependentes das chuvas. Deste modo, esta condição climática, que poderia chegar a uma seca propriamente dita ou não, contribuía para além da venda da terra e a migração como já mencionado, para o trabalho “alugado”. Isto significa que, aqueles pequenos agricultores Xukuru que faliam devido a prejuízos na safra em virtude das inconstâncias climáticas, vendiam sua força de trabalho aos fazendeiros mais capitalizados, como forma de sobreviver e tentar reerguer seu empreendimento agrícola particular no futuro.

Outro mecanismo, comentado por este mesmo interlocutor, que já rememora o início da década de 1980, era a possibilidade de se integrar nas chamadas “frentes de trabalho” oferecidas pelos governos,

117. Não foi possível capturar esta situação em nenhum dos depoimento ou entrevistas profundas gravadas; no entanto, em várias ocasiões me chegaram comentários sobre ocorrências deste tipo de situação extrema.

que visavam a construção de poços artesianos e açudes, para amenizar os problemas da população, e especialmente, evitar seu deslocamento¹¹⁸.

Aí me fichei quando vinha aquelas época ruim, não só eu não, muita gente. O pessoal que habitava por aqui, todos ele se fichava pra receber aquela coisa: era vinte e cinco mil réis aquela época, vinte e cinco, trinta, não chegava a quarenta não, era de trinta a baixo. Era pouquinho. Era aquela mensalidadezinha. Sei que foi uns cinco ano ruim. Aí pronto, aí quando bateu de oitenta e quatro pra cá, aí Deus mandou muita chuva, aí já foi clareando pro povo, aí quando terminou de oitenta e quatro pra cá, aí as terra foi demarcada passou a área indígena e foi se cuidar dos movimento.

(P7 – 7:5 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

Diante de tal contexto ambiental, embora se tenha focado na disputa por terras, fica evidente que o estratégico era o domínio sobre áreas com fontes de água ou com acesso aos demais corpos hídricos.

Era de ano a ano porque, na verdade, os fazendeiro era quem dizia qual era a área que você ia trabalhar pra fazer o seu roçado né. [...] Porque no lugar que tinha as fontes d'água, que você pode trabalhar o ano inteiro, era dos fazendeiro. E eles não liberava pra você fazer sua roça. Hoje mudou muito nesse sentido, porque você pode trabalhar o ano inteiro com irrigação, com uma série de coisas que antes você não podia fazer isso, porque a terra não era tua. O fazendeiro dizia: você tem que fazer o teu roçado ali. Era na época de chuva só, hoje não. Hoje você tem essa liberdade porque tem muita água aqui, aí você produz o ano inteiro, quando tem água você produz o ano inteiro independente de... Aí mudou muito nesse sentido, né? Esse cenário mudou cem por cento entendeu?

(P 7 – 7:15 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

O padrão de ocupação espacial resultante desse domínio, que visava controlar o acesso aos parques recursos hídricos disponíveis, trouxe consequências relevantes. Atinge diretamente as possibilidades de se variar os tipos de unidades produtivas que podem ser instaladas, e dentro delas, as espécies que podem ser trabalhadas. Quando meu interlocutor, referindo-se ao passado pré-demarcação, comenta que no lugar que tinha as fontes d'água você poderia trabalhar o ano inteiro, está fazendo menção à possibilidade de implantar diferentes cultivares: hortaliças, frutíferas, plantas de safra, etc, devido à facilidade da irrigação, mesmo através de meios precários. Porém, diz ele, essas áreas eram dos fazendeiros e eles não liberavam para se fazer uso. As áreas que eram liberadas, então, permitiam exclusivamente o roçado de sequeiro¹¹⁹, dependente da ocorrência de chuvas. Assim, a única alternativa para uso agrícola de tais áreas, neste tipo de “contrato social”, são as culturas de safra, não perenes, resultando, em consequência, um tipo de agricultura muito provisória.

118. Sobre estes deslocamentos, Josué de Castro afirma: “Após esgotadas as suas esperanças e reservas alimentares de toda a ordem (as “comidas brabas” – raízes, sementes e frutos silvestres de plantas incrivelmente resistentes), iniciam os sertanejos a retirada, despejados do sertão pelo flagelo implacável. Sem água e sem alimentos, começa o terrível êxodo. Pelas estradas poeirentas e pedregosas ondulam as intermináveis filas de retirante” (Castro, 1983:205).

119. Questiono inclusive, se é possível chamar tal intervenção em roçado de sequeiro. Talvez o mais adequado, seria chamar de pseudo roçado de sequeiro, já que como se verá mais adiante, não raras vezes, o proprietário reivindicava de volta a área antes mesmo de se concluir os ciclos das safras cultivadas. Além disto, em geral não era permitida a continuidade no ano seguinte, e deveriam entregar preparadas para o pasto dos animais.

Aí já é outro tipo de agricultura né. É por causa que nas terra que nós trabalhava se plantava de tudo e as veze só era as colheita provisória. E hoje, o que se planta, é planta de ter pelo menos por toda vida. Se você planta banana, depois que começar com ela, ela vai o que, ela vai inté quinze, dez, doze ano. Planta o pé de graviola, eu não sei nem dizer qual o tempo que ela resiste; se planta o pé de laranja, a mesma coisa. Aí, naquele tempo se plantava era aquelas planta... era tudo as planta provisório: noventa dia, cento e vinte dia e dali tava se liquidando né.

(P8 – 8:14 – Entrevista a agricultor, 2011)

Neste sentido, o assédio, conforme venho desenvolvendo aqui, não se dava sobre as terras de maneira aleatória; trata-se de mais um elemento para entender, na prática, como se dava a espacialização do poder e as suas consequências. Havia sim, um aspecto peremptório, complicador da situação, que incidia sobre a disputa pelo território, que era o acesso à água. Por isto, quando se observa nos documentos históricos as tensões e reclamações a respeito das terras férteis, leia-se, seguramente, terras nas quais há acesso a recursos hídricos, sejam nascentes, rios ou açudes.

Retornando à exposição do interlocutor que antes comentava sobre a ocorrência de uma grave doença, provavelmente, a peste bubônica, que levou a mortandade de vários parentes. Ele prossegue:

Foi todas invadida as terra da gente, que num tinha ninguém pra tomar de conta. Aí, só ficou mais gente aqui dentro dessas serras daqui pra Vila de Cimbres, nas beira de água, nessas áreas mais fértil que eles tinha contato, aí, nessas beira de água. Aqui no passado, palavra dos meus antepassado, aqui era tudo coberto de mata. Aí, fazia as casinha de pedra nas beira da água e comia só peixe, caça e prantá uma pequena quantidade de milho, feijão só pra sobreviver. Era o que tinha aqui: guandu, cabucunçu, as prantinha deles, o suficiente. Num precisava de muita coisa. Era umas época que chovia muito, chovia direto. Aqui de frente à minha casa tem um baixio ali, que era uma casa da minha tataravó. Casona de pedra que tinha lá, o barreiro era na porta dela ali, tinha um barreirinho d'água, ali descendo um cacimba de água. As água aqui era, por todo canto aqui, minava água nessa Serra, por todo canto no passado. Ninguém saía pra longe pra pegar água. Esse rio daí, isso corria de inverno a verão. Aquele rolo d'água tudinho, era uma fartura muito grande aqui.

(P29 – 29:25 – Entrevista a agricultor, 2014)

Embora esteja falando de um tempo em que não viveu, a memória oral do seu grupo, construída a partir de relatos dos antepassados que foram transmitidos a cada geração, trata de um aspecto da ocupação do território que já se observava ao analisar os registros históricos. Compreendendo a dinâmica geomorfológica e climática da região, os indígenas aldeados e seus descendentes buscavam ocupar dentro da área global do aldeamento, e depois posteriormente da vila, as áreas com viabilidade hídrica. No depoimento, talvez haja uma dose de romantismo quanto à abundância de água, no entanto, difícil mensurar até que ponto. Isto porque sua história, e de seus antepassados mais próximos está ligada à história de Cana Brava, localizada na região Serra¹²⁰, e que tem relativamente uma condição privilegiada quanto à disponibilidade de recursos hídricos. Além disto, é muito coerente pensar que, quanto mais conservada a vegetação do local e da região, maior é a tendência a uma maior regularidade das chuvas e

120. Está dentro do que se caracterizou por Brejos de Altitude.

a preservação das nascentes. O tipo de ocupação que buscava o uso dos vales de rios e riachos deu origem às unidades de produção que denominam “vage” (vargem ou várzea). Embora menos comuns, também é possível encontrar sistemas de parceria em tais ambientes; um exemplo citado pelos entrevistados é o local conhecido por Sítio do Meio¹²¹.

A condição de “sujeitos” aos designios climáticos, expressão utilizada no parágrafo de abertura deste subtítulo, remetendo à dependência da vontade ou desejo das forças da natureza “responsáveis” pelas chuvas para que a plena reprodução física dos agricultores Xukuru fosse possível, enseja toda uma construção social entorno dela.

São os conhecimentos tradicionais que giram em torno das formas de se encontrar água, de se realizar previsão climatológica, de se analisar plantas e animais para deduzir condições ambientais¹²². Se grandes intervenções para infraestrutura hídrica não eram opção, já que não detinham recursos financeiros, e nem sequer extensão de áreas que o valesse para mitigar os efeitos da irregularidade das chuvas, o jeito era se aprofundar em mecanismos de leitura da natureza por um lado, e exercitar a fé de outro. Abaixo segue um diálogo entre dois velhos agricultores para dar uma pequena amostra dessa construção.

VV: Aí, as cabocla véia, de duzentos anos atrás, trezentos, quinhentos, amanhecia o dia e não tinha água pra botar comida no fogo. Isso eu digo por que minha avó, minha bisavó relatava esse fato. Aí ela pegava aquela panelinha de barro...

JB: Era panela de barro, e hoje é luxo.

VV: Panelinha de barro, aí chegava no pé de uma pedra, as vezes no pé de uma grota aí rezava a oração; aí butava um pezinho de mato ali dentro daquela panela. Se no outro dia chegasse, aquele pezinho de mato tivesse verde, ali podia cavar, que ia sair um olhinho d'água, e se aquele pé de mato não tivesse, ela já mudava pra outro canto, até chegar naquela veinha d'água. Pode ver aqui dentro da Serra, os olhos d'água é tudo em pé de pedra.

JB: É pé de pedra.

VV: Tudininho pé de pedra. Tudo, as caboquinha que pegava aquela panelinha de barro, botava na cabeça e rezava a oração e tem, e o índio tem a oração da cabocla.

JB: Pois é.

VV: E daquele dia em diante você chegava ali, tirava, cavava aquele pezinho de pedra que saia aquela fonte d'água e ainda hoje em dia tem todas as fontezinhas d'água aqui dentro, muitas fontes d'água. Tudo origem das caboquinhas antiga que rezava essa oração que você vê, daqui dentro dessa Serra pro oceano a coisa é longe, e ele com a força vinha, aquela fonte d'água saia nos pé de pedra. Lá mesmo no meu terreno tem umas quatro fonte d'água mas tudo em pé de pedra e é água favorita, água boa. Você chega no nordeste, na Ribeira, você cava um buraco com duzentos, trezentos metros não dá na água e na nossa área as água é em cima das pedras, é em cima das pedras. Agora através da oração... Porque ela tem que cantar, ela tem que contar com a nossa mãe rainha, e também tem que realmente guardar isso e cantar com muito vigor e ter aquela consciência que o poder dela existe. Aí a gente tem que tá bem preparado pra esses ponto. Agora a descendência vem das índias antigas que tinha suas oração interna, quando ela vem ser aplaudida é com muito, muito e muitos anos, você chegava aí em uma cidade as vezes muitos não sabem dessa oração.

JB: É difícil. O saber não é pra todo mundo.

121 Um quadro resumo dos subsistemas dos agroecossistemas encontrados nos limites da TI Xukuru é apresentado no capítulo 08.

122. No capítulo 08 se aprofunda a questão dos conhecimentos agrobioculturais do povo Xukuru.

6.5 Divisão por herança no passado.

Após mencionar importantes elementos da agricultura sem a terra, como o assédio dos fazendeiros, os períodos de estiagem, as condições de saúde e, claro, a violação política no que se refere aos direitos sobre o uso das terras do antigo aldeamento, neste tópico se abordará outro fator associado. Trata-se de um elemento causal, ou seja, que favorece a falta de terras para os trabalhadores Xukuru, intensificando a concentração fundiária. Tal elemento terá um tratamento restrito aos depoimentos do passado – períodos históricos pré-demarcação. No entanto, gostaria de destacar a importância do tema para o presente e futuro dessa comunidade¹²³. Trata-se da partilha das terras por sucessão hereditária.

A divisão das terras por sucessão se apresentara como problemática pelas seguintes razões: a tendência a estabelecer minifúndios e a fragilização destas menores áreas sucessórias às pressões dos grandes proprietários da região. Adiante compartilharei ambas as preocupações. Durante a pesquisa, não identifiquei padrão estabelecido para a sucessão hereditária, que valesse assim, como norma social orientadora, no sentido de favorecer ou estabelecer prioridades a um ou outro filho. A divisão da propriedade rural se apresentou segundo o que pude entender dos relatos, como uma partilha, em tese, igual para todos os herdeiros. Têm destaque os últimos filhos que ficam na casa, cuidando dos pais e das unidades agrícolas da família. No entanto, não necessariamente isto assegurava privilégios ou direitos especiais na hora da partilha pós-morte. E muito frequentemente, quando havia espaço, os pais, ainda em vida, destacavam setores da sua propriedade para os filhos casados construírem suas casas. É o que se verá nos próximos depoimentos.

O pai de meu pai morava aqui, que ainda hoje tem a casa que ele morava, que é a do meu tio. Este terreno aqui [...] era todo dele, do meu avô. Tá entendendo? Ai, os filho foram casando, ele foi dando pra cada um a sua morada. Meu pai casou, ele dividiu um pedaço. [Disse:] Daqui pra baixo é seu. Aí a irmã de pai casou, que era Maria e ela hoje tá nos Xucurus [bairro]. Aí tal, deu aquele pedaço lá a ele. A finada outra irmã, ele foi deu aqui, pra ela construir a casa. Aí outro, finado irmão, casou-se, foi e deu outro pedaço mais. Tá entendendo? Aí foi dividindo, aí ficou com uma parte da casa aqui pra cima. Aí nós ainda permanecemos por causa que ele [pai] cuida, se fosse desses que pega e vende, aí não tinha. Tem muito índio que vive morando em terra de fazendeiro por causa desses espaços que as vezes tinha e o pai ou alguém da família não deixa a pessoa construir, fazer a morada. A pessoa vai morar no terreno do fazendeiro, o fazendeiro gosta de escravo, né. Tem a casinha e tem que você arrancar o toco e plantar o capim. Era. Antigamente era assim. E os espaços pouco.

(P40 – 40:10 – Entrevista a casal de agricultores, 2014)

123. Uma vez que a Terra Indígena tem área limitada (sem previsão de ampliação) e a população Xukuru tem crescido consideravelmente.

Nesse primeiro relato, o agricultor detalha como foi a partilha sucessória do avô, iniciada ainda em vida, de acordo com o casamento dos seis filhos. Conforme iam casando, recebiam um pedaço do terreno para construírem a morada. Nesse trecho duas afirmações chamam a atenção. A primeira é uma na qual destaca que, se ainda permaneceram ali foi porque o pai é “daqueles que cuida, e não daqueles que pega e vende”. Com essa expressão, meu interlocutor, reconhece que hoje ele tem uma casa/quintal para criar sua família porque seu pai soube cuidar da herança que recebeu do avô, enquanto, muitos herdeiros, em situação parecida, optaram por vender. Interessante questão, porque embora soe como uma crítica que individualiza a decisão da venda por parte dos herdeiros, gostaria de apresentar essa decisão mais como resultado de um contexto geográfico e social, do que por uma decisão individual. Evidentemente, cada qual terá suas preferências, concepções e perspectivas de vida, no entanto, as condições que se apresentavam, tornavam essa decisão mais favorável a uma escolha, que outra.

Como já relatado, havia toda uma pressão de fazendeiros capitalizados para aumentar suas propriedades, promovendo um assédio aos pequenos posseiros e proprietários. As incertezas climáticas também traziam incertezas e riscos de perdas de safra, o que poderia levar à falência rapidamente um pequeno agricultor que tentasse ingressar nos circuitos de crédito bancário ou de produção custeada por atravessadores. Ao tomar conhecimento da parte que lhe caberia na herança, ou seja, a diminuta área que lhe serviria, provavelmente, apenas de morada e quintal, obrigando-o a viver servindo de mão de obra barata, não é de se estranhar que, muitos tenham optado pela venda. O problema das partilhas igualitárias em região de pequenas posses e propriedades e onde há muitos filhos por casal é que, ao cabo de poucas gerações, se chega a tamanhos (de imóveis rurais) praticamente inviáveis, do ponto de vista da reprodução social de uma família camponesa.

Na outra afirmação que destaco, meu interlocutor faz a relação entre a hereditariedade, neste caso específico a não partilha ou a sua impossibilidade, e os moradores de fazenda. Diz ele que havia muitos índios morando em terra de fazendeiro porque o pai ou alguém da família não deixou a pessoa construir, fazer a morada e os espaços eram “pouco”. Tendo como lastro, outros relatos que escutei, tal expressão sugere, por um lado, que as áreas já estavam demasiadas apertadas, impossibilitando que os novos filhos adultos conseguissem permanecer na propriedade da família. E, de outro, que os processos de partilha não eram harmônicos, havendo tensões e disputas entre filhos e pais (quando ainda vivos) e, de modo mais frequente, entre os possíveis herdeiros. A vida como morador de fazenda será detalhada em outro tópico, mas meu interlocutor já nos adianta, é “*arrancar toco e plantar capim, porque o fazendeiro gosta de escravo*”.

Na época da realização dessa entrevista, a família de meu interlocutor vivia numa casa geminada à de seu pai, que estava idoso e necessitava de cuidados. Ele tratava do terreno do pai como se dele fosse.

Meses depois soube que veio a falecer e não fiquei sabendo como seria a partilha, já que tinha dez irmãos e, alguns moravam em Recife.

Seguindo para outro depoimento, relativo à outra aldeia onde havia um número relativamente grande de proprietários considerados índios, constata-se a confirmação da análise apresentada.

Não, naquela época, na década de 40 não tinha muita gente apertada, mas já se batalhava por essas indenizações né. Foi como eu já disse a tu ali, foram pessoas daqui para o Rio de Janeiro a pé, em busca de melhorias, que foi quando conseguiram aquela escola. Aí, naquela época, tinha muita gente aqui. É, os fazendeiros também dava, dava terra para o pessoal botar roçado, mas antes do pessoal tirar os lucros do roçado, ele já botava o gado dentro, porque via aquela fartura, e danava o gado dentro. Depois foi, quando Brejinho foi crescendo mais um pouco, porque aqui toda vida foi mais devagar pra o crescimento. Muita gente aqui trabalhava. O rapaz naquele tempo que ia crescendo, já trabalhava pra fazendeiro também, já ganhava a vida ali trabalhando aos fazendeiros, sufocado ainda.

Sim, porque não tinha terra né, porque desde aquele tempo, esses dois pedaços de 30 ha já tinha dono também, inda hoje você vê ali pra cima, é uma casinha em cima da outra, uma casinha em cima da outra, porque era pedacinho de terra assim dos próprios índio, é, aqueles que ia casando ia fazendo uma casinha assim perto do outro, só tem mais essa vastidão de terra aqui nesse Brejinho daqui de baixo, porque Brejinho de cima é ali na igreja, e aqui é o Brejinho de baixo, aí tem mais um espaçozinho porque já mora mais pouca família.

(P27 – 27:7 – Entrevista a liderança/ag. saúde, 2013)

A primeira parte deste trecho serve como registro das distintas lutas do povo Xukuru que se deram ao longo da história. Meu interlocutor relembra a viagem de seus parentes ao Rio de Janeiro em busca de melhorias, e que segundo ele resultou na construção da escola, uma conquista que decorre dessas reivindicações. Em seguida, aponta para dois fenômenos comentados anteriormente: os filhos que cresciam e já iam entrando no esquema de trabalho aos fazendeiros, e as casas que iam se amontoando naquelas áreas próprias. “É uma casinha em cima da outra, uma casinha em cima da outra, porque era pedacinho de terra assim dos próprios índio, é, aqueles que ia casando ia fazendo uma casinha assim perto do outro”. Aqui, se destaca que a sucessão da terra, independente da morte do patriarca, por ocasião do casamento também era promovida uma espécie de partilha, levava à redução das áreas por pessoa. Áreas próprias para cultivo eram reduzidas já que a construção das casas dos filhos casados consumia partes possíveis de uso agrícola, e mais, levava como resultado a consolidação da situação designada pelos termos nativos: “só tinham a morada” quando se referem ao fato de que suas posses fundiárias se resumiam ao local da residência, e “viviam apertado”, para referir-se a essa aglomeração de casas, resultado das construções dos filhos adultos em terrenos que já eram de pequenas dimensões. E assim, os dois elementos se retroalimentam, ou seja, com a redução progressiva da área por pessoa, havia cada vez menos chances de que a próxima geração de herdeiros desenvolvesse suas atividades econômicas em terreno próprio, tornando quase que imediata a sua conversão em um proletário rural.

Os estudos da realidade agrária no Brasil têm demonstrado que a pequena propriedade, ao contrário da grande, oferece pouca ou nenhuma resistência à partilha sucessória. E tende a reduzir-se cada vez mais, até atingir limites extremamente baixos, podendo dar origem aos minifúndios, com poucos hectares apenas. Segundo o Estatuto da Terra (Lei Nº 4.504, de 30 de novembro de 1964), um minifúndio é definido como “imóvel rural¹²⁴ de área e possibilidades inferiores às da propriedade familiar”. E por propriedade familiar se entende “o imóvel rural que, direta e pessoalmente explorado pelo agricultor e sua família, lhes absorva toda a força de trabalho, garantindo-lhes a subsistência e o progresso social e econômico, com área máxima fixada para cada região e tipo de exploração, e eventualmente trabalho com a ajuda de terceiros”. De maneira que, para fácil entendimento, é possível entender o minifúndio como um imóvel rural sob o qual a família agricultora não consegue, satisfatoriamente, se reproduzir socialmente.

Pelo que se conclui da análise do assunto, a causa do minifúndio, sem dúvida um grande mal, resulta precisamente da concentração da propriedade fundiária, pois é a grande propriedade que mantendo o domínio sobre a maior parcela de terras utilizáveis, obriga a pequena a se multiplicar indefinidamente nas estreitas áreas que lhe são concedidas e onde se vai comprimindo cada vez mais. O que em termos humanos significa o progressivo empobrecimento das categorias mais modestas de proprietários rurais, cujo padrão de vida gradualmente se aproxima e em muitos casos já se confunde com o dos trabalhadores sem terra empregados nos grandes domínios. São aliás muitos aqueles que têm de dividir suas ocupações entre culturas próprias e alheias. (PRADO JÚNIOR, 2000:75)

Observando os depoimentos dos Xukuru, a situação social desvelada neste capítulo e as análises de Caio Prado Júnior, realmente, compreende-se que essa tendência resulta em grande vantagem para os grandes proprietários. Na medida em que cresce o número de pequenas propriedades que se tornam inviáveis, devido à redução de tamanho por partilha hereditária, há cada vez mais imóveis “prontos¹²⁵” para serem absorvidos pela grande exploração, logo que isso seja da conveniência desta última. O que resulta no reagrupamento dessas muitas áreas de tamanho reduzido em torno a um menor número de grandes proprietários. Essa concentração progressiva da propriedade fundiária, em todos os lugares onde se configura, vai transformando, cada vez mais, a conjuntura favorável à grande exploração (PRADO JÚNIOR, 2000). De outro lado, também cresce o número de braços à procura de ocupação.

Ainda segundo as considerações deste estudioso, a partilha por sucessão hereditária, embora teoricamente seja um fator que poderia constituir uma causa universal para a subdivisão da propriedade agrária, não atinge senão excepcionalmente, e nunca de forma decisiva, a grande propriedade que serve de base fundiária a uma exploração em larga escala. Isto porque, nestes casos, a partilha e divisão da terra, além de certos limites, significariam a destruição do perfil de grande exploração, e por isso, em

124. Segundo definição presente no artigo 4º do “Estatuto da Terra” (Lei Nº 4.504, de 30 de novembro de 1964) o “Imóvel Rural” é o prédio rústico, de área contínua qualquer que seja a sua localização que se destina à exploração extrativa agrícola, pecuária ou agroindustrial, quer através de planos públicos de valorização, quer através de iniciativa privada.

125. E pela expressão “prontos”, entenda-se, “em condição de”. Refere-se à situação de fragilidade ou vulnerabilidade em que se encontravam estas propriedades familiares, ocasionada ou favorecida, decisivamente pelo reduzido tamanho da área (dificultando a reprodução social camponesa).

regra não se realiza. A não ser que concorra outro fator de ordem econômica geral, que represente a decadência de tal exploração em determinada localização. O que pode fazer com que o negócio que nela se promova tenha perdido interesse, de modo que os herdeiros, se inclinem à venda, viabilizada pela partilha. Quando não é esse o caso, o que ordinariamente se verifica é a preservação da grande propriedade¹²⁶, e a transmissão dela em bloco, através das gerações sucessivas. Quando se separa são em áreas que vão constituir cada qual uma nova exploração em grande escala (PRADO JÚNIOR, 2000).

Seguem outros exemplos extraídos dos dados de campo, para proporcionar mais conhecimento às nuances do processo.

O avô dele tinha uma areazinha de dez hectares e ainda tem lá a divisa de dez hectares. O avô dele né, o avô. Aí o outro terreno pertencia aos grande. Aí, ele dentro daquela areazinha de dez hectares de terra trabalhava dentro da propriedade. Há quinhentos anos atrás, eles vinham trabalhando e fazendo as casinha de taipa entendeu? Morrendo ía fazendo casa, fazendo outra.

Aí quando finado Tenório que é de Buíque, de pedra de Buíque, resolveu a vender, aí ele arrendou, mas que ele já vinha de muitas geração lá dentro né. Aí chegou o ponto a comprar sessenta hectare de terra, arrendou, aí comprou, ele com quarenta ano de idade. Aí quando ele chegou a idade dos seus cinquenta anos, ele terminou de pagar, foi construí a família dele que já vinha construindo há muito tempos atrás.

Aí morreu ficou pros herdeiro. Era doze irmão que eu tinha aí, doze irmão. Eu mesmo comecei a trabalhar com cinco ano de idade no cabo da enxada, a caneta que eu peguei foi o cabo da enxada. Aí, ele passou quatro ano internado em cima da cama sem poder se movimentar e minha família ganhou o mundo e eu fiquei zelando as coisinha dele pra não ir abaixo. Aí quando ele faleceu, os herdeiro [disseram]: vamo vendê? Eu fazia meu roçado todo ano... E meus cunhados mais velhos [disseram]: agora a terra vai ficar parada que passou pra herdeiro, você vai ter que parar de trabalhar né. Aí pronto, eu vivia da agricultura, de plantar milho, feijão, mandioca, macaxeira, bananeira e tomate, abóbora e mamona. Aí era três, quatro, quadra que botava; o mesmo todo ano à enxada, à foice. Aí quando ele morreu... A terra é dele vai ter que parar de trabalhar. Aí passei três anos sem trabalhar. Aí passei pro alugado porque o cabra que vive da roça, você parou, o alugado chega né. Aí chegou mais pra frente, fui trabalhar de alugado enquanto repartisse a terra. Quando repartiram a terra me botaram em cima dum lajedo que só dá gengibre, aí digo: bom, nesse lajeiro aqui vou ficar e Deus tem poder, eu vou trabalhando. Vivi trabalhando em terra dos outros, passei a trabalhar em terra dos outros novamente e consegui o lajeirinho e nunca que eu vendi a herança que eu tive. Apenas comprei mais uma partezinha de um irmão... e fiquei, fiquei...

(P 7 – 7:2 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

Neste depoimento, é interessante notar como, mesmo em casos nos quais, dentro de uma trajetória familiar foi possível se adquirir terrenos, e de certo modo ampliar as condições produtivas, com possibilidade de aumentar a autonomia da família, a divisão por herança pode “pôr fim” a tais conquistas. Fazendo com que uma mudança geracional faça com que as famílias Xukuru descendentes voltem à

126. “Em suma, a grande propriedade oferece no Brasil considerável resistência ao fracionamento. A prova mais concludente disso se encontra no próprio tipo da estrutura da propriedade agrária na generalidade das zonas do país, onde a concentração se mantém, apesar do grande adensamento da população rural, e dos percalços sem conta que a grande propriedade tem sofrido, em consequência das sucessivas crises da grande exploração em que se ampara. A pequena propriedade fica por isso restrita a áreas relativamente pouco extensas, que nada mais são que margens e sobras que lhe concede a grande exploração lá onde não vingou, ou sofreu que algum acidente fatal. Nessas áreas, a pequena propriedade se multiplica, mas à custa de seu fracionamento”. (PRADO JÚNIOR, 2000: 74)

condição de minifundistas. Isto serve de alerta, no sentido de que, não se trata de uma ocorrência destinada a acontecer apenas em determinados tipos de famílias, que possam ser classificadas ou estigmatizadas.

Na trajetória descrita, é possível compreender que, o avô tinha 10 hectares, em área onde seus familiares historicamente eram ocupantes. Depois, seu pai, que arrendava terras, conseguiu comprar 60 hectares de terra na mesma região, de um fazendeiro não índio oriundo de outra cidade. Demorou 10 anos para concluir o pagamento. Quando o pai ficou internado, impossibilitado de trabalhar, os irmãos já tinham “ganhado o mundo”, ou seja, estavam longe da área, tocando cada qual sua vida. Meu interlocutor ficou cuidando das coisinhas do pai, dando uso para a área, vivendo da agricultura, cultivando milho, feijão, mandioca, macaxeira, tomate, abóbora e mamona. Além disto, também me contou sobre as áreas de sítio, de fruteiras que tinha instalado, era cana, café e banana, além dos pés de laranja, manga e abacate, tudo junto. Depois, quando o pai morreu, a terra deveria ser dividida entre os 12 irmãos. Sabia que o terreno não era só dele, era dos herdeiros. Estes fizeram pressão para que parasse de trabalhar na terra, já que seria dividida, e alguns estavam decididos a vendê-la. Confessou-me inclusive, que aqueles irmãos que não venderam imediatamente, deixaram ele trabalhar na terra, mas quando ele terminou de situar as fruteiras nas áreas, houve mais discórdia entre a família, e assim, terminaram por vender para outras pessoas, mesmo tendo demonstrado interesse em realizar a compra. Todo aquele trabalho foi perdido: “a fruteira ficou lá todinha, quem comprou foi quem ficou com todas as fruteiras” instaladas.

Com isto, passou três anos sem trabalhar na terra de sua família, passando para o “trabalho alugado”, que significa vender sua força de trabalho a outrem, não trabalhar para si, trabalhar na terra dos outros e não em um terreno próprio. Daí, uma frase sua, sintetiza bem a situação de muitas famílias neste contexto: “Aí passei pro alugado porque o cabra que vive da roça, você parou o alugado chega né”. Trabalhou a serviço dos outros, até que repartissem oficialmente a terra. Quando finalmente a terra foi repartida, coube a ele uma área sem valor agrícola, “em cima de um lajedo que só dá gengibre”. Ainda conseguiu se reerguer, trabalhando na terra dos outros, a ponto de comprar mais uma pequena parte de um outro irmão e foi tocando a vida.

Esse relato reforça a ideia apresentada anteriormente de que as partilhas sucessórias em tais contextos não eram harmônicas, podendo ser inclusive bastante traumáticas. Além disto, há de se ter em conta que, mesmo uma área inicial de 60 hectares pode se transformar em fragmentos insignificantes, quando se leva em conta os dois fatores que se evidenciaram: o relevo da Serra, onde há restrições para uso agrícola em decorrência de declividades, afloramentos rochosos e acesso a recursos hídricos, e também a divisão para um número elevado de filhos, no caso doze. A situação piora quando se tem em vista que, muitos destes filhos já haviam emigrado, o que provoca diferenças na forma de ver e avaliar o valor daquelas terras.

O próximo trecho, segue na mesma linha dos anteriores, trata-se de pedaços de uma entrevista, na qual a própria mãe de meu interlocutor, bastante idosa, pôde participar, confirmando e corrigindo alguns dados das histórias que o agricultor ia contando. Também, chama atenção porque apresenta associações que contribuem para o entendimento das relações com temas levantados em tópicos anteriores.

S: Não, as terra da gente é... não teve terra aqui porque foi como eu te avisei no começo, eles venderam essas terras aqui da região todinha trocada por cachaça, por feiras e por doença. Foi vendido uma grande parte pra doença também. Quando pai chegou aqui, praticamente num tinha mais terra. Quando pai casou com mãe, praticamente as terra já tinham sido quase tudo vendida pra outros.

A: E trabalhava com quê?

S: Pai trabalhava na terra dos fazendeiro. Sempre pai trabalhou nas terra dos fazendeiros.

A: Mas como vaqueiro ou como agricultor?

S: Não. Como agricultor. É. Butava, butou roçado nos Branco lá em Capim de Pranta, em Tiogó, Formigueiro, Sítio do Meio. Aonde tinha, agente ia trabalhar fora, nas áreas dos fazendeiro. Que pai quando chegou aqui num tinha... o pai de mãe já tinha dado fim as terra deles tudinho. Aí já ficou uma pequena areazinha que foi dividida aqui. Cada cá uma beiradinha de terra. Hoje, só mãe tem essa mostrazinha de terra e era dividido cada cá um pouquinho. E foi porque pai comprou. Xô vê. Foi de um ou foi de dois irmão seu, que pai comprou mãe?

Mãe de S: de dois, finado Zé e finado Mané.

S: Pronto. Foi. E essa terrinha que nós tem hoje já foi de três herdeiros: de mãe, de tio Mané e de tio Zé, num foi?

Mãe de S: Foi!

S: De três herança esse pequeno, essa pequena quantidade de terra que tem que foi dividido bem pouquinho quando... já na época de pai que ele já tinha repassado essas terra tudinho pra os outros.

A: E era muito filho também, né? Pra dividir as terras...

S: Era. Era um bocado [de filho]. Era muito irmão de mãe, muito mesmo. Era um bocado. Aí debandaram tudinho, uns foram trabalhar pra Poção, outros ficaram lá pra baixo. Cada um rumou um destino. A única que permanece aqui, desde nunca saiu daqui, foi minha mãe.

Mãe de S: só saio daqui com morte.

S: É a única herdeira que não abandonou o seu chão de origem.

Mãe de S: Aqui quem deixou esse lugar aqui pra mim viver foi meus avôs.

(P29 – 29:11 – Entrevista a agricultor, 2014)

Na primeira parte do trecho, meu interlocutor comenta que seu pai e mãe, quando casaram já estavam em situação minifundista. Para explicar tal situação, ele coloca a trajetória de sua família dentro de uma narrativa que parece assemelhar-se à história de outras famílias da localidade. O que ajuda a entender como seus pais chegaram a tal situação, embora o seu bisavô, por parte de mãe, tivesse propriedades.

Ele relembra os casos nos quais os endividamentos, no caso com feiras e bebidas, foram quitados com a venda de terrenos. O termo feiras aqui, deve ser interpretado como as compras de alimentos e outros materiais diversos nas “vendinhas” locais, que durante certo período parecem ter sido algo comum na área. As dívidas com estes pequenos estabelecimentos comerciais, com itens de primeira

necessidade e especialmente com bebidas alcoólicas, parecem ter sido a ruína de algumas famílias, e para outras, a maneira que encontraram para se alavancar.

Depois dessa vendinha desse caboclo ali, que ele butou ali quando chegou, aí os caboclo ia beber, ia comprar umas coisinha, ia farrá... Aí, quando chegava o tempo de pagar, eles num tinha dinheiro. Nessa época aqui, o dinheiro já era meio cansado. Foi antes das época das fruteira aqui. Aí, quando ia pagar, tinha que pagar com terra. Aí eles ia lá, tirava um pedaço de terra pra pagar a conta da venda. E assim foi por muito tempo que chegaram quase a tumar, a comprar as terras aqui do meu bisavô.

(P29 – 29:9 – Entrevista a agricultor, 2014)

No entanto, nessa trajetória familiar, os custos com cuidados médicos parecem ter pesado consideravelmente:

Ele adoeceu também, numa época teve uma doença com ele, uma doença que ele num teve condição de curar, que ele vendeu umas parte também pra ver se curava. Aí, ele vendeu muita terra aqui pra se curar.

Era o avô de mãe. Vendeu uma grande parte. Aí, a gente aqui ficou meio com uma pequena quantidade de terra. Ao todo, num dava um hectare de terra pra quase dez pai de família sobreviver.

Tudo os outro pessoal que foram comprando as terra, que era um pessoal de fora, chegava com sabedoria comprando as terra e enchendo de fruteira, enchendo de fruteira e aí fizeram uma grande fartura de fruteira. A maior parte não era índio. Era muita gente de fora que véio aqui, é, inteligente pro trabalho, aí se aproveitaram dos caboclo besta e melhoraram, melhorou muita gente de vida aqui.

(P29 – 29:9 – Entrevista a agricultor, 2014)

Assim, com a perda de terrenos para quitar dívidas e para cuidar da saúde, na hora da partilha sucessória, sobrou pouco para tantos filhos. Cada qual ficou com pedaços muito pequenos: “Cada cá (cada qual) uma beiradinha de terra”. Para se ter uma noção, ele se refere a uma proporção de menos de um hectare para quase dez pais de família. Com essa situação instalada, ele aponta para as duas soluções encontradas pelos seus familiares. Seus tios emigraram, “debandaram tudinho”, “cada um rumou um destino”, indo morar na cidade de Pesqueira, mais próxima da área indígena (quando se refere a “ficaram lá embaixo”), e em Poção, outra cidade próxima. Enquanto que sua mãe permaneceu no local, “a única herdeira que não abandonou o seu chão de origem”. Seu pai, para viabilizar esta permanência, foi trabalhar na terra dos fazendeiros, foi colocar roçado em terras alheias. Ainda conseguiu comprar a parte de mais dois irmãos, mas aparentemente, não o suficiente para evitar a repetição da história, já que na seguinte sucessão, as terras ficariam divididas para cinco filhos.

6.6 Relações de produção e reprodução.

Tendo em vista que a grande exploração agromercantil representou, desde os tempos coloniais, o “paradigma de desenvolvimento” da economia rural brasileira, as relações de produção e trabalho no campo foram determinadas, sobretudo, pela natureza desses grandes empreendimentos fundiários, o que mais a frente denomino por “sistema das fazendas”. Isto significa que, em suas diferentes variações após

o período escravocrata, se estabeleceu um quadro de relações moldado de um lado, pelos grandes proprietários ou empresários do negócio, e de outro, os trabalhadores que lhes fornecem a mão de obra (em forma de serviços ou assalariamento) para que a grande exploração possa ser operada. A relação entre as grandes propriedades e as pequenas/médias explorações camponesas também, em larga medida, esteve determinada pela lógica da grande exploração mercantil, de tal maneira que, a exemplo do que este estudo de caso demonstra, a tendência até pelo menos a metade da década de 1980, foi de assédio, inviabilização/marginalização ou integração subordinada aos complexos agroindustriais.

Mesmo que o objetivo dessa obra seja de conhecer um determinado contexto geográfico, cabe recorrer a análises de maior escala. Para saber como as relações que encontrei em pesquisa de campo se relacionam com o quadro nacional ou regional recorro às contribuições do geógrafo Caio Prado Júnior (2000), um dos maiores estudiosos da questão agrária do Brasil. Uma das suas contribuições se refere justamente ao estudo sobre as circunstâncias que determinam e configuram as condições sobre as quais a força de trabalho é negociada no meio rural¹²⁷. Tais fatores influenciam de modo determinante as possibilidades de diferenciação das categorias sociais nas sociedades agrárias e os mecanismos de cooperação ou subordinação.

Segundo as teses deste autor, o mais importante e decisivo desses fatores é a concentração da propriedade fundiária, que cria um monopólio vigoroso da terra em favor de um reduzido número de grandes proprietários, retirando da grande massa da população trabalhadora rural, outra opção que não, a de se pôr a serviço da grande exploração. Essa situação, logicamente, determina um cenário de privilégios concreto, o qual favorece a demanda da grande exploração, que disporá de larga margem de arbítrio para impor suas condições e conseguir mão de obra de baixo custo. No outro lado deste cenário, como efetivamente ocorre, se dá baixos padrões de vida da população trabalhadora rural.

Tal cenário permite aos detentores dos meios de produção, a possibilidade de determinar circunstancialmente as formas de remuneração que melhor convir segundo a conjuntura. De acordo com a contribuição de Caio Prado Júnior, é possível distinguir três formas diferentes, que se combinam conforme o lugar e o momento, de maneira variável, para realizar a remuneração do trabalho no meio rural. São elas: o pagamento em dinheiro (na forma de salários ou diárias); pagamento em produto/espécie (ex. partes da colheita); e a concessão ao trabalhador do direito de utilizar com culturas próprias, ou ocupar com suas criações, terras do proprietário ao qual está ligado. O autor faz a ressalva que essas formas de remuneração não têm nada de fixo, e em alguns lugares como São Paulo, assim como acontece na área deste estudo de tese, variam, às vezes consideravelmente, de uma zona para outra, e até mesmo de uma para outra propriedade vizinha.

127. Sua ampla análise da realidade agrária, indo muito além da divulgação do quadro de concentração fundiária, tinha como objetivo elaborar propostas abrangentes e eficientes para uma reforma agrária redefinidora das contradições do país.

Tendo em conta esses elementos, compartilho abaixo um quadro com uma exposição de 1960 do referido autor, que oferece um panorama¹²⁸ sobre as relações de produção e trabalho para a região Nordeste. Tal período histórico é equivalente à geração dos avós e pais da maior parte dos meus interlocutores Xukuru.

Quadro III.6.2: Exemplos das relações de produção e trabalho em um panorama regional da época (1960).

. Na lavoura canavieira do Nordeste, os trabalhadores se dividem em duas categorias principais: os chamados moradores, que são trabalhadores permanentes nos canaviais, sendo pagos em dinheiro, e dispondo de pequenas culturas de subsistência em redor de suas casas, geralmente dispersas pela propriedade, mas mais ou menos próximas dos canaviais. A outra categoria de trabalhadores de lavoura canavieira do Nordeste, são os foreiros, que ocupam sítios mais distantes cultivados por sua conta e pelos quais pagam aluguel (foro) ao proprietário. Os foreiros são obrigados a dar serviço ao proprietário, em regra gratuitamente (é a chamada obrigação, ou o cambão) na época das safras.

. Na lavoura algodoeira da mesma região (Nordeste), os trabalhadores são parceiros que têm a meação do algodão colhido; e cultivam por sua conta gêneros de subsistência de que às vezes – em geral nas propriedades menos importantes – pagam meação ao proprietário. Também em São Paulo, a cultura do algodão se faz em regra na base da meação.

. Na pecuária do sertão nordestino, o “vaqueiro”, que é o trabalhador que cuida do gado, recebe em geral um bezerro de cada quatro nascidos. Esse tipo de relação é talvez o de maior tradição no Brasil, pois vem desde os primórdios da colonização. Além de receber a “quarta”, o vaqueiro mantém culturas próprias que nas fazendas menores, onde o proprietário tem sua residência (ao contrário dos maiores, que vivem na cidade, frequentemente na Capital) são em parceria.

Conteúdo publicado originalmente na Revista Brasiliense n. 28 de 1960.

Fonte: Extraído de PRADO JÚNIOR, 2000:61-62.

Como já abordado, as relações estabelecidas no espaço equivalente à atual Terra Indígena Xukuru, no período pré luta pela demarcação, estavam atreladas ao decisivo fator concentração fundiária. Esta seria uma das principais características e fator relevante para a manutenção do controle social em vigor, que denominei de “sistema das fazendas”.

Mas também, outra característica desta situação social é que mesmo considerando as variações e combinações de formas para estabelecer a remuneração do trabalho rural (de modo análogo ao fenômeno que Caio Prado aponta para o cenário regional) o que fica evidente é o caráter de locação de serviços, que para o autor era a real essência das relações de trabalho em toda a agropecuária brasileira.

E eu diria ainda mais, tais variações ensejam diferentes nuances dessas relações, deixando mais complexo o conjunto de relações a serem analisadas, mas que no entanto, ao se aprofundar no tema, é

128. Ainda que reducionista, me pareceu conveniente compartilhar esse quadro por diferentes motivos: primeiramente, para apresentar uma noção da diversidade de situações laborais na região. Em segundo, pois aproxima no tempo estas relações das que serão apresentadas durante este capítulo. E por último como será abordado na continuidade, como essas formas, comentadas por Caio Prado, podem se combinar. Com isto, espero oferecer referências paralelas para a compreensão do fenômeno em escala local. As tendências e alterações do padrão apresentado, que o próprio autor já identificava na época de sua publicação, em especial a difusão da remuneração em forma de dinheiro, serão retomadas em tópico mais à frente do capítulo.

possível afirmar, que de maneira geral representam o que prefiro denominar de cooperação subordinada, porque prescrevem não apenas o componente “remuneração” mas também outros elementos de uma estrutura social. Refletindo, na acepção dos termos dados por Bonfil (1991), processos de supressão e alienação aos agricultores Xukuru, ao eliminar ou reduzir a capacidade e o poder de decisão dos mesmos sobre os bens culturais, como se verá mais detalhadamente ao longo dessa seção.

Efetivamente, aquilo de que essas relações se formam, o fato principal que nelas se configura, é a prestação de serviços. Assim é na concessão de terras para culturas próprias do trabalhador, o que notoriamente nada mais constitui que um meio de fixar esse trabalhador na propriedade e tornar assim, a prestação de serviços de que os proprietários têm necessidade, mais estável e segura. É assim também quando o trabalhador recebe uma parte do produto. Formalmente, teríamos aí uma aparência de parceria. Mas é só aparência formal, porque faltam outros elementos que caracterizam a parceria (PRADO JÚNIOR, 2000: 62).

Está claro que, nesses tipos de relações, o proprietário não transfere ao trabalhador nada que se assemelhe à posse da terra. Conserva sobre ela seus integrais direitos, tanto como no caso de qualquer outro tipo de empregado¹²⁹.

Como meus dados de campo sugerem, há mais elementos a serem considerados além da relação de trabalho e remuneração. São questões que se vinculam às identidades sociais, às estratégias de sobrevivência cultural e de permanência no local, que explicariam uma espécie de enraizamento sociocultural na localidade.

Tais noções me fazem avançar para uma ideia aproximada de cooperação subordinada, que deriva do paradigma das fazendas. Embora tal sistema não anule ou apague totalmente a construção de um patrimônio cultural e um sentimento de pertença, está claro que é sobre estas heranças que o processo de reorganização social e redefinição do controle social sobre os recursos ambientais irá se alimentar e intervir.

Para ilustrar elementos que, incitam esse debate, é preciso pensar que as fazendas não só estabeleciam regras de remuneração, mas também condutas e posições sociais que se vinculavam ao seu funcionamento. Por isso, não se pode ignorar que a maneira de pensar e agir dos sujeitos envolvidos neste arranjo societário podem sobre-existir, mesmo depois de rompidas as bases estruturais de seu funcionamento. Há de se lembrar que, paralelamente às relações de produção e reprodução aqui debatidas, existia um tecido social diverso que contemplava também relações de compadrio e afinidade. Havia também os Xukuru administradores e gerentes, seguranças e motoristas; e claro, as demais pessoas

129. Segundo o contexto da época citado pelo autor, em certos casos, o fazendeiro procede com rigor, realizando ele mesmo a distribuição da colheita, o que leva o elo mais fraco desta corrente (o agricultor morador, foreiro, meeiro) a ser, como aponta o autor, um locador de serviços, perfeitamente equivalente ao assalariado, do qual se distingue unicamente pela natureza da remuneração recebida. Caio Prado estava bastante focado em provar que as relações existentes na agricultura brasileira eram de fato capitalistas, e não feudais, como se propagava na época. Segundo este autor, se poderia realizar, no máximo, alusões ao sistema escravocrata, que foi o sistema anterior: “É indubitável que esse passado tão recente ainda pesa na vida social e econômica de nossos dias, pelo menos em algumas regiões do País, dando-lhe por vezes um certo matiz escravista” (PRADO JÚNIOR, 2000:67).

que nutriam, em alguma medida, gratidão pelas oportunidades de trabalho oferecidas pelos grandes proprietários; e por fim, aquelas que deliberadamente se vincularam ao ideário de sucesso vendido pelo paradigma das fazendas.

6.6.1 As principais relações estabelecidas na Serra do Urubá.

Ao proceder o exame dos depoimentos Xukuru que versam sobre o período pré demarcação, e realizando uma análise mais especificamente voltada aos depoimentos da geração que a vivenciou, é possível identificar os principais “acordos” que eram estabelecidos, e que viabilizavam cotidianamente a possibilidade da “agricultura sem a terra”.

A epítome da vivência no rural sem a propriedade da terra pode ser explicitada por intermédio das seguintes situações: (i) Arrendamento/cessão de terra pelos fazendeiros; (ii) Moradia dentro das fazendas; (iii) “Trabalho Alugado”/Diaristas; (iv) Migrações sazonais. A seguir, apresento depoimentos inseridos contextualmente nestas situações, as quais não devem ser interpretadas como fenômenos estanques, justo ao contrário, as famílias buscavam transitar entre elas em busca de melhorias nas condições de trabalho e renda.

Começo apresentando as circunstâncias sob as quais se dava o trabalho Xukuru em terras arrendadas ou cedidas pelos fazendeiros. O arrendamento ou a cessão¹³⁰ das terras eram estabelecidos “de boca”, ou seja, sem formalização¹³¹, e podiam acontecer de diferentes modos. Uma das características que menos variava era o fato de que as áreas cedidas ou arrendadas, via de regra, não tinham acesso a recursos hídricos, servindo, exclusivamente, para a agricultura de sequeiro. Quando se tratava de uma cessão de terra, ou seja, quando dentro do acordo não era cobrada a locação do terreno, o agricultor Xukuru, obrigatoriamente, deveria deixar a alimentação para os animais, o que significa o restolho de cultura e o capim plantado para o gado comer. Comentam que às vezes o fazendeiro ainda pagava “algum agrado” pelo serviço de plantio do capim, e trazia as sementes. No caso dos arrendamentos propriamente ditos, já variava um pouco mais. Havia casos em que o agricultor interessado tinha que pagar uma quantia em dinheiro antecipadamente ao proprietário, ou seja, antes da primeira enxadada. Depois desse pagamento prévio, se pagava novamente, em dinheiro ou espécie, com o resultado da colheita. Alguns arrendamentos ocorriam apenas com base no pagamento em produtos, quando se aplicava a meia ou outras proporções. Também é possível encontrar situações onde o pagamento do arrendamento da terra estava vinculado a dias trabalhados para o fazendeiro.

130. Cessão, do verbo ceder (latim *cedere*). Utilizado no sentido de: pôr algo (temporariamente) à disposição de alguém.

131. Não havia regularização desses acordos, que não passam de uso estabelecido de longa data, não gozam de sanção legal alguma, nem mesmo contratual, e que por isso dão margem a frequentes abusos por parte dos proprietários que nessa qualidade têm sempre, como é de esperar, voz decisiva. (PRADO JÚNIOR, 2000).

De fato, como se verá em trechos dos depoimentos, a marca dessas relações é a fragilidade, resultante da desigualdade de poder, na qual se encontrava o agricultor Xukuru que demandava terra.

Eles trabalharam em terra de fazendeiros, plantava nas carreiras, não colhia no tempo certo, não dava tempo porque os fazendeiros, é como aquela apresentação que teve, eles dizia: tem que tirar, senão eu vou botar o gado, em troca era saco de milho e capim plantado.

(P40 – 40:3 – Entrevista a casal de agricultores, 2014)

Dentro dos discursos Xukuru, essa fragilidade é recorrentemente expressa através da recordação dessa constrangedora situação, resumida pela entrevistada acima. Em alguns casos, pagava-se pelo arrendamento em espécie com os “sacos de milho”, e também em serviço com o “capim plantado”; porém, em contrapartida, os fazendeiros não cumpriam sua parte. Não aguardavam o tempo necessário para a colheita de todas as culturas estabelecidas no roçado tradicional da região. Requisitavam a terra de volta, de maneira intimidadora.

Em um dia de campo, através da conversa entre dois senhores que participaram da luta, foi possível assimilar mais detalhes do processo:

O: Deixava nem pegar. Ele tirar a derradeira vagem. Quando o cabra começava a apanhar a fava, ele já mandava quebrar o milho. Tinha vezes, eu ainda alcancei o fazendeiro fazer isso, quando o cara tava quebrando o milho, ainda não tinha terminado, ele soltava a boiada dentro. Era maior alvoroço do povo ali na frente do gado e o cara tirando, quebrando aquele milho ligeiro, modo de o gado não comer. Sei que antigamente era assim.

V: Aí quando botava o gado, eles comia tudo, aí a terra ficava limpa novamente, aí você as vezes não tinha onde trabalhar, voltava a plantar naquele mesmo local de novo, e sempre sua colheita era pouca.

O: E aí a gente, tinha às vezes, tem vez que ainda era boa, o cabra botava esse roçado aqui, a terra boa, terra nova, o cabra botava ficava aquele roçado ali, no outro ano é que ia dá lavoura mesmo.

V: É.

O: E ele não dava mais aquele roçado àquele cara, ia mandar o cara brocar o capoeirão desse jeito aí, que era modo de ir descapinando, pra modo de criar o boi dele.

V: Era, exato.

O: Porque ele não ia pagar o povo para capinar, ele tinha o cara lá pra descapinar, pra nascer o pasto pro bicho comer.

V: É.

O: Já botava o cara pra modo de brocar a jurema lá fora.

V: Brocar jurema afora e ele crescia...

(P15 – 15:58 – Dia de campo, 2011)

Já no início da conversa transcrita, se observa que em algumas ocasiões, a forma como os proprietários requisitavam a terra de volta, mais do que intimidadora, era drástica. Não dava tempo de retirar a fava, já ordenavam “a quebra” do milho e soltavam a boiada dentro do roçado. Para o leitor entender, dentro do sistema de produção conhecido como roçado agrestino, dos principais cultivares, o feijão era o primeiro a ser colhido, seguido pelo milho e posteriormente, a fava¹³². Portanto, antes de se

132. Muitos outros cultivares podem ser associados a esse sistema.

completar o ciclo previsto da integração destas culturas de ciclo curto, o fazendeiro ordenava a retirada do milho, e em algumas vezes, para acelerar este processo, soltava seus bichos dentro da área cultivada. Como relatado por muitos Xukuru, isto fazia com que pessoas e animais chegassem a disputar corpo a corpo a colheita.

Em seguida, na conversa, os agricultores explicitam como tais atitudes contrariavam a lógica do roçado tradicional. Embora a primeira lavoura pudesse ser boa, já que era uma terra descansada, o segundo ano de lavoura é que representaria um amadurecimento do sistema: “tem vez que ainda era boa, o cabra botava esse roçado aqui, a terra boa, terra nova [...], no outro ano é que ia dá lavoura mesmo”. É quando se pode complexificar o sistema, aproveitar os benefícios de um solo mais estruturado, mais nitrogenado¹³³ e abonado com o restolho das culturas ou com as fezes de animal. Porém, na modalidade como as cessões ou arrendamentos aconteciam na localidade isso era inviabilizado, já que para a seguinte safra, tinham que ir trabalhar em outros terrenos.

O último trecho da conversa confirma o descrito em relatos similares: a cessão de áreas tinha uma função muito clara dentro do sistema de criação dos fazendeiros. Era um mecanismo eficiente e de baixo custo para se obter mais áreas de alimentação para os animais.

Ao agricultor interessado se dava uma área de capoeira, de mata ou pasto degradado, que por sua vez, para implementar seu roçado tinha que derrubar a vegetação e preparar o solo; o que já diminuiria para os fazendeiros os custos com pagamento de diárias a trabalhadores para tais serviços: “porque ele não ia pagar o povo para capinar, ele tinha o cara lá pra descapinar, pra nascer o pasto pro bicho comer. [...] Já botava o cara pra modo de brocar a jurema lá fora”.

Muitos agricultores confirmaram a estratégia. Quando chegava o período das chuvas, o capim já estava estabelecido no lote arrendado anteriormente, e o agricultor passava para outro terreno do mesmo dono, para poder estabelecer um novo roçado. O agricultor não mexia mais no primeiro terreno, uma vez que tinha que trabalhar em novo local. O fazendeiro, por sua vez, fazia o arrendamento de suas áreas até completar a sua área destinada à pastagem. Depois que eram estabelecidas as áreas de pasto, nas terras que tinha disponível ou nas que havia destinado para isto, escasseavam-se as cessões de terra. Conforme se verá adiante, a predominância do sistema pecuarista terminou por colocar essa lógica em posição mais usual do que o interesse pela renda oriunda do arrendamento convencional agrícola.

É preciso esclarecer que a associação entre agricultura e criação animal pode apresentar muitas vantagens, com possibilidade de se potencializar ambas as formas produtivas. E de fato, é possível encontrar na região, algumas experiências positivas neste sentido. No entanto, para que essa associação funcione bem do ponto de vista agrônomo e ecológico seria necessário outro tipo de “lastro social”. Ou

133. Resultado da ação das plantas com simbiose para fixação de nitrogênio dentro do sistema.

seja, outros tipos de relação terra-trabalho, ou de “contratos sociais”. Nas bases sob as quais se dava essa relação na localidade em estudo, embora se possa apontar um ou outro aspecto de interação positiva, obviamente, uma atividade se destacava em prejuízo da outra.

Em uma entrevista realizada com um agricultor, que também era criador de gado, e com seu filho, essa questão é apresentada:

VV: Essas colheita derradeira era girimum, fava e mamona, aí quando era de janeiro pra fevereiro, soltava o gado pra aproveitar aqueles pastos, aqueles que tinha boa combinação. E aqueles que não tinha, botava o roçadinho. Quem tinha o terreno que eles reservavam e quem não tinha que botava o roçadinho, a situação deles era essa, quando não colhia nem a fava. As veze quebrava o milho até maduro, porque os fazendeiro botava o gado dentro.

J: Quando pegava terra arrendada dos fazendeiro né, porque os fazendeiro - eu lembro muito bem disso - que eles davam essa área aqui, um exemplo, os fazendeiro, quem chegasse pra fazer roçado. As vezes, quando o milho tava verde já dizia “eu quero soltar meu gado, pode tirar seu milho”. Se você não tirasse, você perdia a fava, perdia o próprio milho, perdia tudo.

(P7 – 7:1 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

Aqui, percebe-se o que eu já havia apontado anteriormente, quando em nota falo de que melhor seria falar de um “pseudoroçado”. Na fala deste velho agricultor, se percebe também essa distinção crítica: era o “roçadinho”. Chama atenção portanto, a diferença que estabelece para com o roçado de fato, que ocorria quando se tinha uma “boa combinação”. Nele se podia proceder as colheitas derradeiras, ou seja, apanhar os produtos das últimas culturas a frutificarem no sistema, no caso citado, fava, mamona e jerimum. Apenas depois disso é que soltavam o gado dentro da área para aproveitar os restolhos das culturas para alimentação animal.

No entanto, destaca o orador, isto acontecia apenas para aquelas pessoas que tinham “boa combinação”, quem tinha “terreno reservado”. Sob minha ótica, refere-se a duas possibilidades: quando o agricultor trabalhava em um terreno próprio ou quando o agricultor tinha estabelecido seu roçado em área arrendada com um fazendeiro que, por algum motivo, não tomava as mesmas atitudes que seus pares. Isto pode estar associado ao tipo das atividades econômicas levadas a cabo pelo fazendeiro ou pela importância que a pecuária tinha no seu empreendimento. Na sequência do diálogo, seu filho, já reforça a realidade que viu mais frequentemente, ou seja, a pressão dos fazendeiros para terem suas áreas de volta, antes mesmo de se completar os ciclos produtivos instalados.

Quando o geógrafo Manuel Correa de Andrade em 1986 descreve as relações de trabalho no Agreste nordestino, no livro “A Terra e o Homem no Nordeste”¹³⁴, ele sinalizava que estavam rareando os

134. A obra consultada para esta tese é de 1986 (5ª edição). Segundo o prefácio da 5ª edição: “a atualização do livro é indispensável não só devido às modificações de ordem estatística, como também àquelas verificadas nos sistemas de uso e posse da terra e nas relações de trabalho no meio rural, provocadas pelo processo de modernização acelerado que ocorre no Brasil. Assim o livro acompanhou as modificações realizadas no período 1963/85, a fim de que o leitor possa aquilatar a natureza e a intensidade das transformações por que vem passando a vida rural brasileira” (CORREIA DE ANDRADE, 1986:15).

proprietários que cediam a terra somente “pela palha”, porque o número de agricultores a desejar terras era grande, mas as extensões disponibilizadas eram exíguas. Regionalmente, o que ele identificava naquele momento, era que o proprietário reservava as áreas com piores solos para ceder “pela palha”, com a condição de que a terra fosse devolvida em outubro ou novembro, impedindo culturas de colheita mais tardia, como o algodão – importante cultivar comercial no Agreste da época, mas que tinha colheita a partir de dezembro.

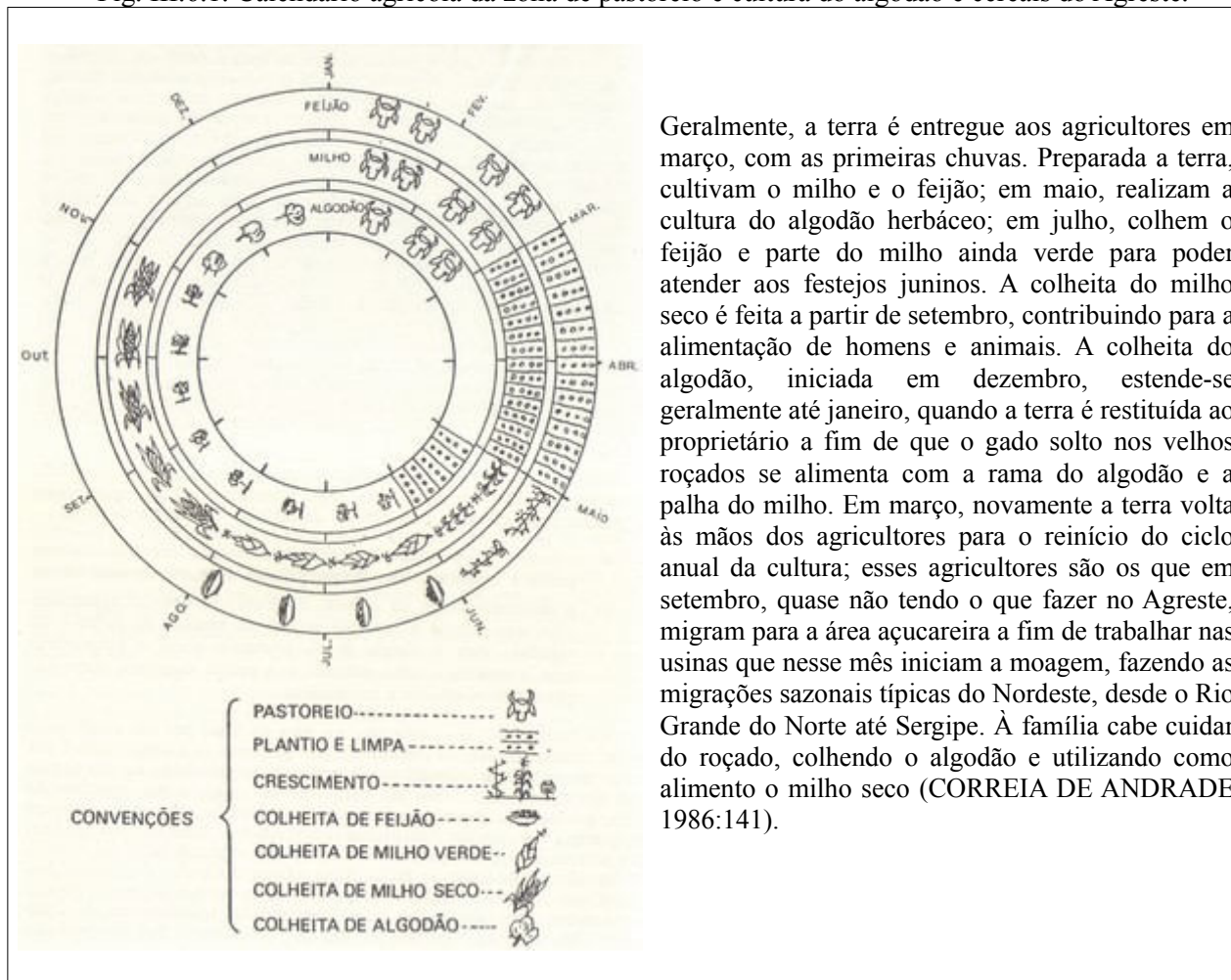
Para ajudar a compreender o cenário Xukuru pré-demarcação, esse sistema de arrendamentos e essa pseudointegração de lavoura e criação de animais, pode ser útil entender as características regionais do fenômeno, que adquire contornos próprios localmente. Por isto, continuarei retomando a narrativa e análise de Correia de Andrade.

A criação de gado no Agreste é feita em fazendas bem menos extensas que as do Sertão. O fazendeiro geralmente divide a propriedade em cercados, uns destinados à permanência do gado durante a estação chuvosa, sendo outros reservados para a estação seca; durante grande parte do ano são divididos em pequenos lotes e arrendados a agricultores que recebem as terras em março com obrigação de devolvê-las em dezembro e janeiro. Não necessitam ter, como nas propriedades essencialmente agrícolas, muitos empregados, grande número de moradores. [...] Defendendo-se das implicações climáticas, usam migrações sazonais, arraçoamento ou o aproveitamento do restolho de certas culturas – milho, algodão e arroz, sobretudo (CORREIA DE ANDRADE, 1986:137).

As movimentações sazonais para o rebanho bovino eram realizadas desde o século XVIII, entre a zona da Mata e o Agreste, ou entre a Caatinga e os brejos de altitude do Agreste, dependendo da capacidade do proprietário em dispor das terras. No caso da dinâmica que ocorria entre a caatinga agrestina e os brejos de altitude, as serras úmidas no inverno eram aproveitadas por agricultores que cultivam cereais e plantas de ciclo vegetativo curto. Na estação seca, após a colheita do feijão, do milho e do algodão, o gado era levado para a serra, onde se mantinha com este alimento suplementar à espera de que, com as primeiras chuvas, a caatinga reverdeça. Correia de Andrade (1986) destaca como famosas por terem servido de refrigério ao gado, determinadas serras da região, como as de Jacarará, da Moça e de Ororubá, em Pernambuco, e de Mar Vermelho e Quebrangulo, em Alagoas.

O autor destacava ainda que a utilização do restolho de cultura na alimentação dos animais levava o fazendeiro dedicado à criação bovina no Agreste a manter relações econômicas com grande número de agricultores: os rendeiros. Estes últimos, não residiam na propriedade do fazendeiro, mas em cidades, vilas e povoações próximas ou até em suas pequenas propriedades, pois muitos destes agricultores embora lavrassem terra alheia, possuíam um “chão de terra”, um minifúndio onde moram com suas famílias (CORREIA DE ANDRADE, 1986). Para demonstrar a dinâmica desta interação, o autor formula um esquema bem didático para entender o funcionamento do sistema ao longo do ano.

Fig. III.6.1: Calendário agrícola da zona de pastoreio e cultura do algodão e cereais do Agreste.



Geralmente, a terra é entregue aos agricultores em março, com as primeiras chuvas. Preparada a terra, cultivam o milho e o feijão; em maio, realizam a cultura do algodão herbáceo; em julho, colhem o feijão e parte do milho ainda verde para poder atender aos festejos juninos. A colheita do milho seco é feita a partir de setembro, contribuindo para a alimentação de homens e animais. A colheita do algodão, iniciada em dezembro, estende-se geralmente até janeiro, quando a terra é restituída ao proprietário a fim de que o gado solto nos velhos roçados se alimenta com a rama do algodão e a palha do milho. Em março, novamente a terra volta às mãos dos agricultores para o reinício do ciclo anual da cultura; esses agricultores são os que em setembro, quase não tendo o que fazer no Agreste, migram para a área açucareira a fim de trabalhar nas usinas que nesse mês iniciam a moagem, fazendo as migrações sazonais típicas do Nordeste, desde o Rio Grande do Norte até Sergipe. À família cabe cuidar do roçado, colhendo o algodão e utilizando como alimento o milho seco (CORREIA DE ANDRADE 1986:141).

Fonte: Extraído de CORREIA DE ANDRADE, 1986:142

Ainda sobre as contribuições deste autor para caracterizar as dinâmicas regionais, vale citar outros elementos similares ao caso em estudo:

As terras são quase sempre arrendadas, variando o preço da “quadra” (12.100m²) conforme a qualidade da terra e a distância dos centros consumidores e das estradas mais movimentadas. [...] O pagamento da renda é, as vezes, feito em moeda e às vezes em algodão. O agricultor não tem qualquer garantia de renovação do contrato, nenhum documento que legalize a transação, ficando à mercê do proprietário em qualquer emergência. (CORREIA DE ANDRADE 1986: 141).

O gráfico anterior mostra o calendário agrícola das zonas no Agreste que apresentavam a interação entre pastoreio e cultura de algodão/cereais, ilustrando as atividades previstas, os cultivares, o tempo de pastoreio e as colheitas ao longo do ano. Como o leitor já pode perceber, o sistema ilustrado em muito se assemelha ao descrito pelos Xukuru. Até onde pude averiguar, me parece que o trabalho com algodão comercial alcançou a época dos pais dos entrevistados mais velhos¹³⁵, mas não há indícios de que tenha sido uma atividade tão marcante para a memória Xukuru, haja vista que em outros locais próximos,

135. O chamado ciclo do algodão, no Nordeste, teria tido seu êxito econômico, nas últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX, chegando a ser a única cultura que fazia concorrência às receitas geradas pela cana-de-açúcar. A cotonicultura era explorada por pequenos, médios e grandes produtores. E em muito contribuiu para o desenvolvimento das cidades do Agreste.

como Caruaru e Campina Grande onde teve muita importância, deixou muitas marcas e histórias até os dias de hoje, tendo sido conhecido como “ouro branco”.

O que pretendo destacar é a continuidade, com algumas alterações, das ideias básicas desse sistema de funcionamento. Essa parceria entre o uso agrícola e uso animal suscita a eficiência do ponto de vista agrônômico desse mecanismo. Por outro lado, destaco uma das características mais relevantes do agroecossistema agrestino, que é a sua capacidade de integrar diferentes culturas agrícolas que são colocados em associação, conjugando interesses comerciais com necessidades alimentares da família. Os cultivos de subsistência, o milho e feijão, base da cultura alimentar regional, se mantêm, recebendo as culturas mais rentáveis de cada época e local.

O gráfico de Correia de Andrade (fig. III.6.1) apresenta o algodão, mas no relato do agricultor que compartilhei anteriormente, se vê a mamona – que atualmente teve seu valor comercial revigorado através dos programas de produção de biodiesel. A resiliência do roçado agrestino se assenta nos conhecimentos do agricultor, e representa uma superação ante as limitações de disponibilidade de terras¹³⁶.

Não obstante, no caso Xukuru, como os relatos demonstram, a estrutura social estabelecida para as partes em acordo, resultava em reduzidas possibilidades de amadurecimento do sistema roçado e também que as atividades agrícolas e de criação animal pudessem se associar de modo a potencializar ambas as partes. A parte pecuarista é beneficiada reiteradamente, enquanto a agrícola não. Seu benefício dentro do acordo se resume ao curtíssimo prazo. Para o dono dos animais, há comida proveniente do restolho das culturas e o futuro pasto de gramíneas, que deveria ser implantado pelo arrendatário. De outro lado, os agricultores não poderiam aproveitar a área para as próximas safras, com a área enriquecida de esterco animal e nem, tampouco, aproveitar a carne ou leite dos animais que alimentou.

Portanto, conclui-se que o contexto social estabeleceu uma nítida restrição ao desenvolvimento de um sistema de cultivo de roçado mais diverso e complexificado. Em um contexto de segurança fundiária ou de estabilidade agrária, ou seja, quando há continuidade na posse dos terrenos ou contratos de arrendamento justos e respeitados, a tendência é de que o roçado seja estruturado de tal modo a gerar, dentro de uma pequena área, diversos produtos que frutificam em diferentes períodos. Estratégia que traz vantagens do ponto de vista da segurança alimentar da família produtora e do ponto de vista comercial, já que há produtos para colocar à venda em diferentes períodos do ano¹³⁷.

136. Voltarei ainda, a abordar o subsistema do roçado agrestino em outros momentos desta obra.

137. Creio que abordar os sistemas produtivos entendendo aspectos do seu funcionamento em relação ao contexto social onde ocorrem pode contribuir com as análises e tomadas de decisão atuais, que podem reger as regras de uso da terra no novo contexto territorial, pós-demarkação.

Como afirmei inicialmente, a estrutura agrária obrigava os não-proprietários e minifundistas Xukuru a vender sua força de trabalho e arrendar terras alheias. Existia variação na forma ou na finalidade para as quais o arrendamento era estabelecido. Embora a modalidade debatida anteriormente tenha, definitivamente, marcado a memória Xukuru, havia outras modalidades.

Para dar uma pequena amostra dessa variação, vou exemplificar com outra situação emblemática para essa comunidade. Credita-se grande parte da “culpa” do uso de agrotóxicos por parte dos agricultores Xukuru aos cultivos comerciais dedicados a abastecer as agroindústrias. Por isto, apresento partes da entrevista realizada com um agricultor de 56 anos que vinha de família que arrendava terras para sobreviver da atividade agrícola, e que se vinculava à cadeia produtiva do tomate, a qual teve grande expressão na região devido as agroindústrias da cidade de Pesqueira¹³⁸.

X: Quando eu comecei a trabalhar com meu pai, nós trabalhava na região da Ribeira né. Que sempre nós sempre trabalhamos mais na região da Ribeira. Sempre trabalho com tomate. Mas trabalhava só com veneno. E então só depois passemos pra região aqui da serra né, que toda vida nós vivia aqui na Serra né, mas sempre tinha o problema das terras, não tinha terra, a terra era pouca. Aí tinha que deslocar-se daqui do nosso local pra modo de trabalhar fora né.

A: E o senhor naquela época do tomate lá na Ribeira, era pra fábrica Peixe, certo? Ou não?

X: Não, na época nós trabalhava não era pras fábrica. Pai pegava as tomate levava pra Garanhuns ou Caruaru, Recife. Nessa época não se botava, ninguém botava aqui, pra botar pra Peixe, porque primeiramente pra trabalhar pra indústria tem que, primeiramente, antes de plantar, ir fazer o contrato, entendeu? Aí plantava e se tirava pra Garanhuns, Caruaru, Recife. Lá se vendia pra o que, pro atravessador né. Era pra quem era vendido, o atravessador, que era muito, aí chegava lá o atravessador comprava.

(P8 – 8:1 – Entrevista a agricultor, 2011)

A entrevista traz dados relevantes. Meu interlocutor inicia afirmando que aprendeu a trabalhar com tomate através do pai, que se dedicava ao cultivo na Ribeira, região pertencente à bacia do rio Ipojuca, e que designa uma das três áreas fisiográficas dentro da TI Xukuru. Ele ressalta que, sempre que trabalhava com tomate, utilizava agrotóxicos.

Antes da adoção do pacote tecnológico agroquímico, nos primeiros anos da expansão do cultivo do tomate na localidade, havia orientações para um conjunto de técnicas agrônômicas interessantes do ponto de vista da ecologia¹³⁹. Elas eram disseminadas com o objetivo de melhorar as técnicas de cultivo, de conservação do solo e o controle de pragas. No entanto, meu interlocutor é de uma geração que já desenvolveu seus cultivos de tomate dentro do paradigma tecnológico da revolução verde, repassados pelos agentes promotores da cadeia.

138. Aproximadamente de 1914 a 1950 houve um grande *boom* de agroindústrias na cidade. A Fábrica Peixe foi a pioneira, surgindo depois as fábricas Rosa, Tigre, Recreio e Maravilha que produziam derivados de frutas e tomate. Logo após este período entrou em decadência, até que a Peixe, a última remanescente, encerrou definitivamente suas atividades na cidade em 1998.

139. Informações de técnicos de ATER da região.

Fig. III.6.2: Combate químico à requeima (Phytophthora infestans) incidente nas lavouras de tomate do Agreste de Pernambuco a partir da 1ª metade da década de 1960.



Fig. III.6.3: Anúncio da Fábrica Peixe, ano de 1937.



Fonte: Fotos extraídas da apresentação “Agroindústria de tomate no Brasil: 100 anos de história e evolução”, do professor Paulo César Tavares de Melo da ESALQ/USP.

Outro dado relevante que provoca reflexão neste primeiro trecho da entrevista é o fato de que, embora houvesse todo um expediente instalado pelas agroindústrias locais para a compra da produção de tomate dos agricultores locais, esta família optava por levar a sua produção para outras praças, e vender para atravessadores. Na minha interpretação, tal fato remete a duas questões. Antes de apresentá-las, e a fim de torná-las ainda mais compreensíveis ao leitor, apresento trecho de uma matéria de época, extraída da Revista da Semana do ano de 1937, elaborada por ocasião da Festa do Tomate de Pesqueira, evento no qual o Ministro da Agricultura do Brasil e o Governador do Estado de Pernambuco prestigiaram a inauguração de novos maquinários da indústria Carlos de Brito & Cia (Fábrica Peixe).

Quadro III.6.3: Transcrição de matéria de época, ano 1937.

Com o acréscimo da nova indústria às suas fábricas de doces em Pesqueira, viu-se a firma Carlos de Britto e Cia na contingência de solucionar um problema vital, que exigiu alguns anos de ingentes sacrifícios. Era imperioso regular o suprimento de matéria prima, para não ficar o funcionamento da fábrica dependente de pequenos agricultores. Voltou-se, então, a atenção dos industriais para a plantação do tomateiro, que teve início em 1922, cultivando-se 80 hectares, em campos de propriedade da firma.

Para se avaliar o crescimento da cultura do tomateiro, basta dizer que ela abrange hoje 3.000 hectares, requerendo a assistência de 4 a 5 homens por hectare. As plantações próprias dão, pois, trabalho a 14.000 operários. Pequenos plantadores da região laboram outros 1.000 hectares, ocupando de 4 a 5 mil trabalhadores. Eleva-se, destarte, a 18.000 o número de pessoas que tiram o necessário à sua manutenção do amanho da terra nas plantações pesqueirenses.

Pernambuco possui, presentemente, em Mimoso, Ipanema, Sanharó e vizinhanças de Pesqueira a maior cultura de tomateiros do Brasil. Carlos de Britto & Cia cultivam as maiores extensões em hectares, no mundo, pertencentes a um só proprietário.

Fonte: Revista da Semana. Ano XXXVIII – N. 41, página 11-13, 18 de Setembro de 1937. Companhia Editora Americana. Disponibilizada pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

A primeira questão que se levanta é que os contratos firmados entre agroindústrias e produtores, como o depoimento de meu interlocutor sugere, não deveriam ser muito vantajosos para os agricultores. Apenas isto explicaria o porquê de, em vez de fornecer o produto a um comprador certo (garantido) e espacialmente próximo, a família optava por vendê-lo a atravessadores, que sabidamente e costumeiramente, praticam baixos preços de compra para lucrar com a revenda. Ou seja, no tal período rememorado pelo agricultor, vender a atravessadores de outros locais trazia mais vantagens do que vender para compradores ligados às agroindústrias do local. Conhecendo as convenções, que em geral se aplicam aos agricultores integrados nos complexos agroindustriais, não é difícil acreditar na veracidade desta interpretação. Mesmo com o fornecimento de sementes, insumos, assistência técnica ocasional e garantia de compra pelas empresas, ainda assim, pode ser uma relação desfavorável para o pequeno agricultor.

Uma das estratégias apontadas pelos estudiosos para garantir que essa balança sempre penda favoravelmente à empresa agroindustrial, é abordada pela matéria da época. Na narrativa da revista, no entanto, é apresentada como uma superação: “era imperioso regular o suprimento de matéria-prima, para não ficar o funcionamento dependente de pequenos produtores”. Indubitavelmente, havia uma preocupação de fornecimento, visto que dentro da lógica de qualquer linha de produção industrial, se preceitua o contínuo funcionamento das máquinas, com o menor custo energético e de manutenção possível. Deste modo, um objetivo é regularizar a entrada de matéria-prima na linha de produção, de modo a garantir a contínua produção em larga escala, reduzindo os riscos inerentes às sazonalidades e intempéries da produção agrícola.

No entanto, mais do que isto, quando a atenção dos industriais se volta para a plantação, utilizando grandes áreas próprias para tal, mais do que atingir este primeiro objetivo, se buscava estabelecer um preço de mercado que lhes fosse o mais favorável possível para os dois principais produtos de seu interesse na época, goiaba e tomate (ver figura anúncio da Fábrica Peixe, ano de 1937). Ao se tornar a companhia também produtora da matéria-prima, retira dos agricultores fornecedores o poder de barganha nas negociações. Por outro lado, ao instaurar a produção primária em suas propriedades rurais, poderia estabelecer relações de trabalho tipicamente capitalistas e precarizantes.

Trata-se da relação patrão-empregado similar à aplicada na indústria, conseguindo assim, auferir duplamente a mais valia no processo. Em outras palavras, a proletarianização do camponês (CAVALCANTI, 2005), processo que se dava retroalimentando a concentração fundiária. Na matéria da citada revista, são mencionados os muitos hectares de campos “de propriedade” da firma, no entanto, como vimos anteriormente nos depoimentos e nos dados do levantamento fundiário, boa parte destes mesmos hectares de terra eram, na realidade, de uso tradicional indígena¹⁴⁰. O que, outra vez, reforça a ideia do assédio

140. A expressão “de uso tradicional indígena” é utilizada aqui em consonância com o texto constitucional brasileiro.

sobre as terras dos pequenos posseiros e proprietários indígenas. E como vai ficando em evidência, o estudo do fenômeno demonstra que o assédio não era levado a cabo apenas pelos fazendeiros tipicamente pecuaristas, mas também pelos industriais.

Há uma linha de interpretação que nos conduz à ideia de que os industriais também investiam na pecuária como forma de preservar seus ativos financeiros. Aumentando o uso pecuarista da Serra do Urubá, principalmente naquelas áreas em que a vegetação nativa já havia sido devastada para abastecer as fornalhas da indústria. O que torna os pecuaristas e industriais membros de uma mesma classe, em oposição aos Xukuru, que agora não eram apenas trabalhadores sem terra, mas também operários de chão de fábrica. Assim, essa classe operava ativamente para aumentar a concentração fundiária, elevando o preço da terra na localidade. Os Xukuru, que tentavam permanecer sobrevivendo da atividade agrícola, se viram obrigados a participar dos plantios de goiaba e tomate estimulados pelas empresas. E em várias situações, onde antes eram donos, passaram a ser empregados.

Segundo os dados apresentados pela matéria da revista, os 3.000 hectares alçavam a família Brito, na época, ao recorde de maior extensão em hectares, no mundo, de plantio de tomate pertencentes a um só proprietário. Considerando que o Agreste é geograficamente reconhecido como uma região onde a pequena propriedade e os padrões econômicos-culturais dos pequenos proprietários têm grande relevância¹⁴¹ (CORREIA DE ANDRADE, 1986), a dimensão desta pretensa propriedade dos Brito tem ainda maior repercussão.

Segundo o que o professor Bartolomeu Cavalcanti (2005) retrata, a urbanização pesqueirense é reflexo do advento industrial, e está diretamente associada ao êxodo rural provocado pelas condições agrárias aqui comentadas, havendo um inchaço populacional na recém-emancipada cidade. Centenas de pessoas saíram do campo e passaram a morar no centro e periferias da cidade, atraídas pela remuneração mensal, o que diminuía o nível dos salários pagos na época¹⁴². As famílias Xukuru, se concentraram principalmente em dois locais, dando origem aos bairros Caixa d'água e Xucurus.

Se por um lado o trecho da entrevista de meu interlocutor levanta dúvidas sobre as vantagens da integração de pequenos agricultores ao complexo agroindustrial instalado na localidade, por outro lado, a

A noção jurídica de “terras tradicionalmente ocupadas” encontra-se no parágrafo 1º do artigo 231 da Constituição Federal de 1988. A ocupação tradicional diz respeito não somente às terras habitadas pelos índios, mas também às utilizadas para suas atividades produtivas, imprescindíveis para a preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar e à sua reprodução física e cultural, a partir dos seus usos, costumes e tradições.

141. Mais de 85% dos estabelecimentos agropecuários do Agreste são formados por propriedades ou explorações com extensão inferior a 20 hectares, embora disponham de apenas 14% da área regional. Estes pequenos proprietários formam, inegavelmente, uma classe média rural que tem nível de vida inferior aos dos grandes e médios proprietários, mas uma situação econômica e social bem superior à dos trabalhadores sem-terra (CORREIA DE ANDRADE, 1986:133).

142. Segundo o autor, baseado em outras obras sobre as relações entre indústria e agricultura no Agreste pernambucano, a divisão do trabalho entre campo e indústria, com a especialização dos trabalhadores exclusivamente em um setor ou outro, previsto como comportamento padrão, segundo os casos de industrialização conhecidos, não teria sido completa no caso de Pesqueira. Devido aos baixos salários, quase toda família operária tinha uma roça e pequena criação, onde se ocupava a maioria dos seus membros.

possibilidade de conseguir vendas em outras praças para sua produção, sugere que na medida em que a região torna-se nacionalmente conhecida pela produção de tomate, também se oportunizou outras possibilidades de negócios.

Retornando para o diálogo com meu interlocutor, o leitor perceberá, novamente as nuances da categoria “agricultura sem a terra”, que havia emergido desde as primeiras codificações.

A: Então, o seu pai trabalhou sempre na agricultura também né?

X: Sempre na agricultura.

A: Sem terra?

X: (balança positivamente a cabeça)

A: Como é que era isso aí, trabalhar na agricultura e não ter terra?

X: Bem, pra trabalhar na agricultura sem terra... Era dos fazendeiro. Tinha aquele cercado nos terreno né, de vinte, trinta quadro. Aí ele (o pai) juntava mais uma parte de agricultor, chegava com o dono do terreno e dizia: Ó, dá pra tu me arrendar aquele terreno? Que é pra modo de nós botar o roçado. Aí juntava aquela turma de agricultor, aí ia descapinar aquele terreno, aí ia tocar a roça. Agora, isso não por aqui, isso tinha que ser quase em Pesqueira.

(P8 – 8:8 – Entrevista a agricultor, 2011)

Novamente, a possibilidade de se desenvolver atividades agrícolas passava pelo arrendamento. O trecho retrata um pouco do arrendamento que se dava em torno de uma iniciativa grupal, em geral voltada ao plantio comercial¹⁴³. Havia um grupo de agricultores, capitaneados por um que se responsabilizava por combinar os termos do arrendamento com o proprietário da terra e por coordenar a produção comercial. Nessas situações, chama atenção, que mais uma vez o roçado, enquanto produção de alimentos para autoconsumo e para venda é acionado. No caso do relato desta família, como se verá mais à frente, além do tomate, se plantava também outros cultivos. Na última frase, já se percebe a dificuldade de encontrar terras para arrendamento.

A: Bom, então vamos continuando aqui, o senhor tava contando que o trabalho era na Ribeira nas plantações de tomate, e a morada, onde que era essa morada de vocês?

X: A morada da gente era sempre no local de trabalho mesmo.

A: E é?

X: Era, era no local de trabalho. As veze nós passava até o ano todo lá no local de trabalho né. Fazia o rancho de palha de coco e ali ficava a família todinha né, e dali quando terminava o ano deslocava de um canto já ia pegar em outra propriedade.

A: E a casa mesmo de vocês na área indígena, vocês não tinham?

X: Tinha, aí tinha. A gente/ pai teve a casa dele dentro da área. A morada da gente era aqui, ali na Santana. Aí na Santana ficava uma parte da família e outra ia pra Ribeira trabalhar.

A: E parte da família migrou pra São Paulo, pra outros estados, ou o pessoal conseguiu manter aqui?

X: Não, conseguiu manter aqui mesmo. Por causa que você vê, quando a gente ficava, não ia todo mundo né, você via mais a gente: o pai, o filho, mas sempre mãe, essas coisa, sempre ficava aqui no local aqui. A gente se deslocava pra ficar trabalhando fora.

(P8 – 8:8 – Entrevista a agricultor, 2011)

143. Agrupei estes exemplos no subsistema “empreitadas”, no quadro resumo dos subsistemas agrícolas importantes para a reprodução social Xukuru, capítulo 08.

Nesta modalidade, como as áreas arrendadas eram distantes da residência da família, aquelas pessoas que compunham a força de trabalho da família, passavam a morar temporariamente no local do plantio, num rancho de palha do coco catolé. Quando terminava o ano agrícola, passavam para outro terreno arrendado. Segundo meu interlocutor, esse sistema de trabalho, de arrendatário ligado à produção comercial, permitiu que a família não precisasse migrar para as cidades.

A: E quando não tava trabalhando nesses campos de tomate, qual era o tipo de serviço que vocês faziam, que você particularmente fazia? Quando não tava no tomate, tava fazendo o que?

X: Não, por causa que é o seguinte, quando não tava no tomate tava em outra agricultura. Dali quando terminava uma safra da tomate, aí vinha a safra do milho pra colher, a mamona, a mamona pra quebrar. Tirava o ano sempre trabalhando. E a roça familiar não deixava de fazer. Quando batia o período, aí se plantava de tudo né. Se plantava o jerimum, feijão-de-corda, o milho, a mamona, a mandioca, a macaxeira e a batata.

A: Tudo junto?

X: É tudo junto. É por causa que nesse período que nós trabalhava lá fora, nós tinha que aproveitar os terreno né. Aproveitava o terreno, aí tinha que plantar várias coisa no terreno, porque ali só tinha um jeito de trabalhar, o primeiro ano. Tirando o ciclo do ano, o dono da propriedade já pedia pra soltar o gado dentro. Aí tinha que se deslocar dali pra ir pra outro local.

(P8 – 8:10 – Entrevista a agricultor, 2011)

Este outro trecho da entrevista reforça as características já citadas sobre o arrendamento praticado na área. Além disto, chama atenção o fato de que buscavam diversificar os cultivares¹⁴⁴ e os tipos de práticas. Essa família passava o ano todo trabalhando com agricultura, e aparentemente, não precisavam recorrer a outros tipos de trabalho. Então, quando não estavam dedicados às unidades destinadas ao comércio do tomate, estavam trabalhando no milho e mamona que também podiam ser destinadas à venda, e também aos produtos para o consumo da família, como o feijão-de-corda, jerimum, macaxeira, batata-doce, etc.

No final, considerando as características do roçado agrestino, inclusive a de se plantar vários cultivares associados em uma pequena área, meu interlocutor, reforça um importante fator condicionador do desenvolvimento das habilidades e do conhecimento associado a este tipo de unidade dos agroecossistemas locais: os agricultores Xukuru tinham que aproveitar ao máximo o terreno, tinham que plantar várias coisas porque a área era pouca e só podiam trabalhar o primeiro ano, depois o proprietário requisitava o terreno de volta.

6.6.2 Quando “trabalhavam ao fazendeiro”.

Neste subtópico, o objetivo principal é oferecer um aprofundamento das dinâmicas já explicitadas, assim como demonstrar como elas se somam a outras questões. Revelando assim, níveis

144. Voltarei a categoria “plantar de tudo” no capítulo 08, pois é uma importante referência para a Agricultura Xukuru desejada.

mais complexos da realidade, das relações sociais que explicitam o status quo local, ao mesmo tempo que se revelam estratégias de sobrevivência.

São trechos de entrevistas ou conversas¹⁴⁵ relativas às vivências de quando “trabalhavam aos fazendeiros”¹⁴⁶. Essas vivências podiam estar associadas principalmente a três situações; podiam se dar em formato de diárias, associadas às jornadas de um dia de trabalho, isto na concepção mais simplista da expressão local “trabalho alugado”; como também podiam estar associadas a outras modalidades como a moradia na fazenda, ou com o próprio arrendamento, como se perceberá através dos relatos.

A: E nessa época antes da luta do Xicão, o senhor tinha que produzir na terra do fazendeiro mas, e o seu comer, você tinha o quê? Como é que era? Você tinha que ir no mercado fazer a compra ou dentro da própria área o fazendeiro deixava o senhor produzir pra sua família?

D: De jeito nenhum! Ele não deixava. O que nós produzía na terra do fazendeiro era fava, milho e feijão. A gente não podia plantar um pé de batata, a gente não podia plantar um pé de macaxeira, e nem um pé de mandioca, porque ele não deixava. E porque ele não deixava? Porque ele tinha um tempo determinado, um tempo marcado pra colocar o gado dentro daquela plantação. Dentro daquele roçado. Se nós não tirasse o milho no tempo certo e passasse um dia, ele jogava o gado ali dentro. Nós ficava sem a fava, nós ficava sem o milho e sem o feijão, porque ele jogava o gado dentro. Ele não queria nem saber. Ele não queria nem saber!

Foi o que levou a gente a se organizar, se unir e se preparar pra luta. Foi isso. E tem mais uma, aquilo que você disse, que você fez a pergunta, o que nós comprava na cidade, uma semana são sete dias, né? Porque o domingo é fora, a gente não trabalha domingo. A gente dividia a semana. Trabalhava três dias no roçado e quatro dia pra ganhar a intaia [dinheiro no idioma], ganhar o dinheiro, porque o açúcar nós não produz, né? A carne a gente não produzía. Nem galinha nós podia criar, porque o fazendeiro não deixava. O café nós não produzía porque na terra ele só queria capim. A renda daquela roça que nós colocava lá, a renda era plantar o capim, pra deixar o capim pra ele engordar o boi dele.

Plantava isso logo no inverno, que era para situar. Era plantando o feijão e plantando o capim junto. E quando a gente tirava o milho e a fava e o feijão, já tava no verão. Quando tirava a lavoura, o capim já tava, a terra tava situada, já tava coberta de capim.

A: E nesses três dias então, o senhor tava na roça?

D: Na roça. E os outros quatro dias era pra ganhar, trabalhando pro próprio fazendeiro. Fazendo todo tipo de serviço: era roço de cercado, era fazendo cerca, era cuidando, muitos deles cuidando do gado do fazendeiro, tirando leite do gado do fazendeiro.

(P13 – 13:7 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).

Há vários elementos a serem destacados nesta entrevista. Os arrendamentos na dinâmica de integração com a pecuária alheia, estavam longe de garantir a subsistência do agricultor sem terra ou minifundista Xukuru. Segundo o que esse relato transmite, a renda (recurso em dinheiro) resultava do pagamento pela semeadura do capim, e como já foi comentado, parecia ser algo irrisório. O resultado da colheita, feijão, milho e fava (quando conseguia colher) era destinado, em maior proporção, ao abastecimento familiar. Outros cultivos não eram permitidos; a macaxeira e batata-doce, por exemplo,

145. Os próximos fragmentos dos relatos aqui compartilhados são um pouco mais longos para que o leitor ingresse mais amiúde nas vozes do Ororubá, e que tenha uma noção mais completa sobre as relações sociais as quais remetem. Em outras palavras, é deixar que os depoimentos falem por si, para conceder mais dados do cotidiano e da memória, como forma de oferecer didaticamente o contexto etnográfico sobre o qual se debruça aqui. Espero dar vazão às narrativas locais que desvelam o cotidiano, as condições de subordinação e os sentimentos de tais personagens.

146. Outra categoria organizativa dos dados de campo, oriunda da unidade hermenêutica de análise.

alimentos também de suma importância na dieta regional, possuem ciclo produtivo mais longo e não costumam ser plantadas em consórcios e, por isso, o fazendeiro vetava tais cultivos. É possível também que o próprio agricultor arrendatário já sabendo das condições que se apresentavam, nem tentava plantar. Esses dois últimos cultivos têm como característica positiva o fato de oferecer a conservação do alimento apto para ser aproveitado ainda no solo. O feijão e o milho, pelo contrário, se não forem colhidos no período correto e armazenados adequadamente fora do roçado, se perdem. Assim, nitidamente o que se descreve aqui é uma supressão de possíveis estratégias¹⁴⁷ que as famílias agricultoras poderiam lançar mão para garantir a sua segurança alimentar.

Também chama atenção, como as “regras do jogo” terminam por colocar como uma necessidade imperiosa, o trabalho alugado. Como o sistema de arrendamento pela palha/plantio do capim não gerava renda e tampouco alimentos em quantidades suficientes para se traduzir em boas vendas, o agricultor se via obrigado a vender sua força de trabalho, ao mesmo fazendeiro dono do terreno arrendado ou a outros, pela diária¹⁴⁸.

Com a decadência das agroindústrias da cidade de Pesqueira, os Xukuru ficaram ainda mais reféns da venda de sua mão de obra aos fazendeiros que ocupavam seu território ancestral. Assim, este entrevistado conta como dividia a semana. Trabalhava três dias no seu roçado enquanto nos demais dias buscava trabalhar para os fazendeiros, para conseguir a *intaia* – dinheiro no idioma Xukuru. Essa prática da divisão de dias de trabalho semanais, também era comum, em modalidade na qual se fazia tal combinação com apenas um determinado fazendeiro. Assim, o agricultor arrendatário trabalhava parte dos dias para si em seu roçado, e outros dias, para o proprietário do terreno. Ainda assim, devia pagar com produtos da sua colheita, o arrendamento do terreno.

E na última parte, conta que tipo de serviço fazia para os fazendeiros. Era todo o tipo de serviço, implementavam e faziam a manutenção de aceiros¹⁴⁹, cercas e cuidavam dos animais.

Outro entrevistado conta sobre esses trabalhos que realizavam a serviço dos fazendeiros, refletindo sobre o seu papel e os danos causados ao meio ambiente.

A: E o trabalho aqui era o quê?

B: Era broca mato pra cá, era arranca malícia, broca mato...

Teve uma vez, que passava ali a divisão, o fazendeiro botou a gente pra fazer o acero na beira da cerca todinha. Assim, nós peguemo aqui arroteamo todinho por detrás dessa serra acolá, descia, descia. E

147. Estratégias agrícolas como um dos mais importantes bens culturais que passariam a sofrer na dinâmica assimétrica de poder, estabelecida pelo controle social dos fazendeiros.

148. Na época da alta das agroindústrias, esse agricultor arrendatário também podia pegar algum turno de trabalho na fábrica ou realizar algum trabalho/serviço relacionado secundariamente à atividade industrial (descarregar mercadorias, montar ou vender caixas, dentre outros).

149. Limpeza que se faz em torno de uma cerca de arame, de pelo menos 1 m de distância de cada lado, para protegê-la contra o fogo por ocasião das queimadas. Também remete ao desbaste de terreno em volta das propriedades rurais, matas, coivaras, etc., para, pela descontinuidade assim estabelecida na vegetação, evitar a propagação de incêndios ou queimadas.

passava um bocado de tempo pra nós fazer o acero. Quando a gente terminava o acero, aí ele pegava e mandava danar fogo dentro. Tá vendo? Danava fogo para matar o que fosse de cobra ou de bicho animal que tivesse ali dentro morria tudo no fogo. Tá vendo o que era que ele fazia? O fazendeiro fazia e a gente fazia isso porque a gente tava ganhando. Ele tava mandando, nós tava trabalhando a ele, né? A gente fazia, né? Esse outro cercado aí, a merma coisa acerava todinho arrodiado para o fogo não entrar na mata, porque a mata lá já era de outro dono, sabe?

(P20 – 20:3 – Notas de campo: conversa com agricultor, 2014)

Aqui meu interlocutor expõe como o uso do fogo era recorrente na lógica da fazenda. Depois do aceiro que faziam para proteger os cercados e as propriedades de fazendeiros vizinhos, se ateava fogo em toda a área, que podia ser de vegetação secundária (quando se referem a capoeira ou a mata de jurema) ou a área de pasto degradado. Segundo o que me contou esse agricultor, todo ano este fazendeiro (Sr. João Bezerra) ordenava esse serviço. O serviço que não podia ser feito através do fogo, era completado pelos trabalhadores, é ao que se refere quando diz que o serviço era brocar mato e arrancar malícia; isso se dava nas áreas que foram queimadas ou nas áreas de pasto e agricultura já implementadas.

Outro agricultor, bem mais velho, e da mesma aldeia do anterior, também trabalhou para o mesmo fazendeiro. Em seguida, será mostrado um pouco sobre como era o relacionamento interpessoal e as necessidades pelas quais passavam esses trabalhadores.

Eu mesmo trabalhei a João Bezerra, 10 anos. Quando foi um dito dia, eu tava com meu roçado queimado, olha aqui, a testemunha aqui, o meu braço estava dessa grossura. Digo - Seu João, o senhor me dá uma cuia de feijão de meia? Ele foi e me respondeu pra mim: - Me diga uma coisa, você tem uma vaca? Digo: - Tenho não. - Você tem um cavalo? - Tem não. - Você tem um bode? Digo: - Tem não. - Num tem um porco, uma galinha? - Tem não. - Você é pobre de esmola! Pobre de esmola vai ser o senhor, pode se preparar, que o senhor vai ser pobre de esmola!

Quando cheguei em casa, eu com 05 filhos pra dar de comer, minhas lágrimas desceu de quatro em quatro. Digo: - Mulher, pega a derradeira galinha que tiver, essas duas galinha que eu vou pra rua.

Num tinha aquela estrada de Cana Brava não, a estrada era aqui por Santana. Ai desci, quando cheguei na rua vendi por 3 mil reis, comprei milho, feijão, quando cheguei em casa, comecei: mulher cuida ai de fazer café, que eu vou embora pro meu roçado. Pra que? Pra não ver meus filhos... criei essa família e nunca passaram fome, nunca peguei um bode, nunca peguei um porco [refere-se a roubar], meu pai criou a gente, nunca demo trabalho a homem nenhum.

Meu pai... eita meu fio: tá faltando uma roupinha? Como era a roupa? De saco, a roupa era de saco! É isso, e eu fico prestando atenção como era os passadio antigamente. E hoje, é luxo ou num é? Por isso que é bom a gente entender como foi os começo da luta, como foi que começou, quem era antigamente, porque... Antero Pereira era o cacique, Zé Pereira era o cacique, depois num deu certo o Zé Pereira, porque ele não queria combinar mais a gente, fomo preciso botar o parente Xicão. E depois que Xicão entrou, tudo mudou, não foi? É isso que a gente deveria entender, no meio de nós, que onde há a união, a força é grande. Se não houver união, quer dizer que siga todo mundo desunido.

(P14 – 14:40 – Entrevista a agricultor, 2011)

Neste depoimento, como se percebe, o agricultor narrador não podia contar com a compaixão de um patrão para o qual trabalhou durante dez anos. Ao solicitar uma “cua de feijão de meia”, ou seja, ao solicitar as sementes para um plantio no qual prometia a metade (da colheita) para o fazendeiro, recebeu

uma resposta humilhante. Diante da recusa, vendeu suas duas últimas galinhas, para comprar o feijão e milho e foi para o seu roçado. Com muita luta, ou seja, superando situações de dificuldades como a que foi relatada, conseguiu criar seus cinco filhos sem recorrer a medidas extremas, ou seja, sem roubar nada alheio. Durante toda a conversa, meu interlocutor deixa claro: a vida antigamente era dura e de poucos pertences. As roupas que usavam eram feitas do reaproveitamento de embalagens utilizadas na agropecuária.

Pelo que os indícios sugerem, a relação de subordinação era, cotidianamente, retroalimentada violentamente; embora haja diferentes perspectivas locais sobre essa convivência com os patrões, a depender de cada história individualmente. Há inclusive relatos que versam sobre a ameaça de envenenamento dos índios, segundo estas versões, bananas e outros frutos poderiam ser envenenados pelos fazendeiros como forma de se vingar dos índios¹⁵⁰. A sensação geral era de exploração, porém, como havia uma variação nas condicionantes dos acordos informalmente estabelecidos, poderia haver circunstâncias mais outras menos favoráveis.

6.6.3 Moradores de fazenda.

Em seguida, apresento um exemplo da condição “moradores de fazenda”. São aquelas famílias Xukuru que, por diferentes motivos, se estabeleceram em função das fazendas, que durante um determinado período histórico, oportunizavam residência e trabalho. A relação entre fazenda e trabalhadores moradores foi um fenômeno bastante importante e frequente no Brasil. Conformado por um histórico agrário onde a concentração fundiária foi regra, as grandes propriedades multiplicaram-se absorvendo terras e pessoas.

Olha, meu pai, ele foi nascido na Vila de Cimbres, naquela região de lá. Então, de lá pra cá, ele foi mudado pra cá, naquela época, vindo trabalhar aqui com Seu João Bezerra. Fiquei morando aí na fazenda dele. Tinha a terra dos meus avós, que trabalhavam aqui há muito tempo, e ele (o pai) trabalhou pros meu avós, aí depois meu avô se acabou-se e ele ficou trabalhando pra ele aqui. Ele e minha mãe. Construiu a família dele, tudo lá na fazenda do Seu João Bezerra. A gente foi morador dele 27 anos. Nascemos e criamos tudo lá. Ele teve 15 filhos, morreu 2... morreu 4, hoje se resta 11. Então esses 11, ele criou com muita dificuldade. Ele criou os filhos dele com muita dificuldade, trabalhando na roça. Trabalhava na rua, na fábrica Peixe a noite, e de dia, trabalhava na roça pra dar alimentação da gente. E assim a gente fomos levando a vida da gente, como a gente sempre vem levando, vivia trabalhando alugado, trabalhando no que é dos outros.

Hoje não. Hoje a gente tem um espaço muito grande pra gente trabalhar, da luta do... de onde começou a luta do finado Xicão... E quando a gente vivia trabalhando no que era dos outros, a gente sempre vivia humilhado, porque a humilhação é o que é mais difícil.

Quando a gente trabalha pros outros, tá bem a vontade, quando der fé, aí ele chega e manda a gente parar o serviço, a gente não tinha onde trabalhar, ficava de mão abanando. Aí hoje, o espaço da gente, que a gente tem, é muito importante, o que a gente tem. Que a gente trabalha, não tem quem chegue e mande a gente parar o serviço, né. A gente tamo trabalhando bem à vontade. E isso aqui, a gente estamos trabalhando, plantando...

150. Histórias provavelmente ligadas ao tempo de maior tensão entre índios e fazendeiros devido à luta pela terra.

Quando a gente morrer, a gente orienta os filhos para eles tomarem conta, não vende pra outros, porque isso aqui é uma coisa que a gente agradece como uma mãe. É que nem uma mãe da gente. Primeiramente, a gente tem a mãe da gente, que é a nossa Mãe Terra e segundo, a gente tem outra mãe que criou a gente, botou a gente no mundo, mas ela já foi criada com a nossa mãe que a gente veve em cima dela. E, como digo a você, que a gente não somos dono dela. A gente não deve brigar por uma coisa que a gente não somos dono dela, ela é que é dona da gente. Ela dá alimentação da gente, cria a gente com todo respeito e a gente tem que respeitar ela, né. Não estar botando remédio na terra, na nossa Mãe Terra, que a gente tamos matando ela, e ela tá dando a vida à gente. Depois ela vai tomar de conta da gente. A gente vai ser plantado em cima dela e ela vai tomar de conta da gente. É pra gente ter mais importância. Que nem eu digo pra esse menino, que é meu filho, esse aqui. Eu digo: "Ó, meu filho, tudo o que a gente tem plantado aqui, a gente só tem direito do fruto que bota. Isso aqui não é da gente, isso aqui é da Mãe Terra. Ela tá dando o sustento à gente. Onde a gente planta ela tá dando aquela alimentação. A gente só tem direito ao fruto que ele bota. É a bananeira, é a verdura que a gente planta, é o que a gente tem direito em cima da terra. Outra coisa, a gente não tem direito a nada.

(P19 – 19:1 – Entrevista a agricultor, 2011)

Esse depoimento começa com uma síntese da trajetória familiar. Pelo que é possível compreender do depoimento, houve uma perda territorial, embora seu pai tivesse trabalhado nas terras dos avós e, quando estes últimos morreram, teve que recorrer à fazenda. Foi morador de fazenda por 27 anos, aonde criou seus muitos filhos. Meu interlocutor, então, foi “nascido e criado” dentro da fazenda. Na sequência, ele descreve as dificuldades sofridas por seu pai para sustentar a família. Chama atenção nesse ponto a multiplicidade de trabalhos aos quais tinha que recorrer para conseguir “dar de comer” aos filhos. Aqui se ilustra, aquilo que eu já havia destacado anteriormente, com um caso concreto; o seu pai trabalhava na cidade durante a noite, na Fábrica Peixe, e de dia trabalhava na roça. Ou seja, os Xukuru proletarizados estavam submetidos à jornada dupla de trabalho. Vendiam sua força de trabalho ao setor agropecuário e à indústria concomitantemente. Na condição de morador, essa família prestava serviços prioritariamente ao proprietário da fazenda, embora também pudesse recorrer a trabalhos temporários em outras fazendas: “vivia trabalhando alugado, trabalhando no que é dos outros”.

Observa-se neste depoimento, outra característica apresentada inicialmente. Aparentemente, havia sim a possibilidade de uma mobilidade entre as estratégias subalternas de sobrevivência. Isto, a princípio, pode aparentar ser uma característica de pouca relevância, porém diante de tantos casos conhecidos de “escravidão por dívida” pelo país, e que até hoje persistem¹⁵¹, me parece ser um relevante registro. Neste sentido, conforme os dados sugerem, não é possível falar em formas análogas à escravidão, como um fenômeno de escala ou disseminado amplamente para essa localidade. No entanto, havia um sistema de tão baixa remuneração e de condições de tão pouco retorno nas “parcerias” agrícolas

151. Atualmente, no Brasil, a Constituição e as Leis Trabalhistas protegem os trabalhadores. O Código Penal coíbe e pune o trabalho escravo em, pelo menos, três artigos: 149, 203 e 207. No Art. 149, consta a pena de reclusão de dois a oito anos e multa para quem “reduz alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto”.

Segundo os dados do Ministério do Trabalho, disponíveis em seu site, de 1995 a 2013, foram libertados 46.478 trabalhadores, em operações das equipes de combate ao trabalho escravo. Estas equipes móveis são compostas de auditores fiscais, procuradores do Trabalho e policiais federais ou rodoviários federais que viajam para realizar as *blitzes*, evitando assim, as pressões de grupos políticos/empresariais nos fiscais locais.

estabelecidas as quais, junto à ausência estatal e o fenômeno da violência social, relegava a vida Xukuru a limiares bastante próximos da primeira situação¹⁵². A movimentação dessa população entre as estratégias de trabalho não ameaçava o funcionamento do sistema de exploração. Pelo contrário, de algum modo elas se retroalimentavam, tornando a vida mais miserável para a população. Mesmo considerando as possibilidades da migração sazonal ou definitiva, fenômeno bastante presente, não é possível falar que tenham provocado uma deficiência na oferta de mão de obra local.

Segundo Caio Prado Júnior (2000), a insuficiência de mão de obra sempre constituiu sério desafio para a grande exploração rural brasileira. Toda a política imigratória e de povoamento no Brasil foi orientada fundamentalmente pelo critério de proporcionar mão de obra para a grande lavoura. O autor especula ainda, que tal insuficiência poderia ter sido um motivador que deu origem a formas de escravidão disfarçadas, como na modalidade de retenção de trabalhadores por dívidas contraídas junto ao empregador. O fenômeno da pseudo-escravidão vinculada à baixa densidade demográfica se tornou particularmente notória nos seringais e fazendas da região norte. No entanto, a persistência e espraiamento do fenômeno em diferentes áreas do Brasil, até os dias de hoje, parecem anular essa explicação como única determinante.

Portanto, me parece que, em sentido contrário, a alta densidade demográfica da região do Agreste, parece ter contribuído em alguma medida, para a manutenção das condições de superexploração dos trabalhadores rurais. Outro ponto que Caio Prado destaca, e que me parece pertinente lembrar, é que a concorrência da demanda no mercado de trabalho rural, mesmo nas suas mais agudas formas, não chegava, todavia a afetar sensivelmente o efeito depressivo que a estrutura agrária exercia sobre a remuneração do trabalhador rural.

Em determinado ponto do depoimento, o agricultor entrevistado coloca que, “quando trabalhava no que é dos outros”, havia ocasiões que mandavam parar o serviço, e ficava sem ter onde trabalhar, ficava “de mão abanando”. O que remete ao clássico conceito de Marx sobre o exército reserva de mão de obra, que funciona como elemento fundamental para manter as condições de máxima mais valia¹⁵³. Este “exército” de pessoas aptas para trabalhar, mas que estão sem emprego, trabalho ou meios de produção é a garantia de que, mesmo sob as intempéries de mercado, lutas trabalhistas, ou outras oscilações, haverá um grande número de trabalhadores dispostos a preencher as oportunidades mesmo que por preços mínimos de remuneração.

152. A ideia de cativo entre as populações rurais do Nordeste do Brasil também foi bastante comum, sendo considerada em várias obras acadêmicas. O aprofundamento deste debate, ficará para trabalhos futuros. Seguem algumas referências importantes sobre o tema para o leitor:

VELHO, Otávio. 1995. “O cativo da Besta-Fera”. In: Besta-Fera: recriação do mundo. Ensaios críticos de antropologia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp. 13-43.

LOPES, José Sérgio Leite. 1978. O vapor do diabo. O trabalho dos operários do açúcar. 2a. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

153. Formulação didática para o conceito “mais valia” segundo Umbelino de Oliveira (1987): forma geral da soma de valor (trabalho excedente e realizado além do trabalho necessário) de que se apropriam os proprietários dos meios de produção sem pagar o equivalente aos trabalhadores (trabalho não-pago), sob a forma de lucro e renda.

Há de se considerar ainda que, com a decadência das fábricas e a predominância do gado sobre outras formas de exploração econômica da terra, de fato, a demanda por mão de obra (ou seja a oferta de vagas) deve ter caído consideravelmente na localidade. Levando conseqüentemente ao aumento do fenômeno da migração e de movimentos de luta pela terra. Sobre esse circuito de subordinação a que estavam submetidas as famílias que, nem um pedaço de chão tinham para morar, dependendo da fazenda e da venda da sua força de trabalho¹⁵⁴, meu interlocutor traduz sinteticamente a pior parte: “quando a gente vivia trabalhando no que era dos outros, a gente sempre vivia humilhado, porque a humilhação é o que é mais difícil”.

Na parte final do relato, fica nítida a distinção que realiza entre os períodos, o antes e o depois de Xicão. Novamente, a luta de Xicão funciona como um divisor de eras¹⁵⁵. Antes era a humilhação, hoje a possibilidade de trabalhar, de plantar “bem à vontade”. Voltarei a comentar, em outras ocasiões nesta obra, sobre as implicações dessa tão marcante mudança. Para tal, creio que as últimas linhas deste depoimento fornecem boas pistas para o debate. Elas representam a possibilidade de uma formulação conceitual distinta e endógena, diferindo-se do paradigma das fazendas. O que significou uma redefinição do controle social sobre os recursos naturais e bens culturais, trazendo uma reelaboração para a concepção da posse, propriedade e cuidado da terra.

6.7 Mudanças no sistema das fazendas: condições dadas para a redefinição.

Volto a ilustrar um exemplo de história de vida vinculado à moradia nas fazendas. O próximo depoimento, colhido em 2011 quando meu interlocutor tinha 57 anos, contribui para revelar as mudanças que ocorreram no paradigma das fazendas, e como isto afetou a população Xukuru, em período imediatamente anterior à mobilização de Xicão. O que me leva a estabelecer, portanto uma correspondência direta, entre a deterioração das condições de vida em decorrência destas mudanças e, o impulso social das lutas pelo acesso à terra e pelo reconhecimento étnico.

Este agricultor é testemunha dessas transformações; nascido e criado na localidade onde até hoje se encontra, foi o último morador permitido de uma fazenda, quando os herdeiros do fazendeiro provocaram a saída de 15 outras famílias moradoras.

Ele trabalhava aqui, meu avô trabalhava, mas era empregado dele, arrendado com ele [do fazendeiro]. Aí, a gente trabalhava, ganhava com... vamos supor: tirasse 2 mil bananas, aí tinha... era 25% que dava.

154. Formulação didática para o conceito de “força de trabalho” segundo Umbelino de Oliveira (1987): conjunto das faculdades físicas e mentais que existem na corporeidade e na personalidade viva de um ser humano e que ele põe em movimento quando produz valores de qualquer índole.

155. Período, geralmente longo, que principia com um fato marcante ou que dá origem a uma nova ordem de coisas. Sinônimo de época, fase, período, tempo.

Tinha essa parte aqui de lado, era goiabeira de um lado e de outro. E outra parte de goiabeira lá do outro lado, era goiaba e banana. Era dele, do fazendeiro, sabe. A gente cultivava a goiaba, banana. Aí, depois, os filhos vieram, dava discussão. Mais ruim que os pais. Quando os filhos vieram acabaram com tudo. Deixaram nós... só num fiquemos com fome, porque teve um que teve pena, ainda deixou um pedacinho. Aí, eu fui trabalhar com ele, meu avô num pôde mais trabalhar, aí eu fui trabalhá com gado, fazendo cerca nas divisas deles.

Moravam umas 15 famílias aqui, foram se embora tudinho pra Lagoa, pra lá; porque aqui num tinha o que comer. E pra lá foram trabalhando uns prum canto, outros pra outro, pros fazendeiros mesmo.

(P37 – 37:4 – Entrevista a agricultor, 2011)

Segundo o que me contou, o seu pai trabalhava com os fazendeiros, “aprendeu” a ser motorista e foi trabalhar com um político, indo embora, morar na Bahia, quando ele ainda tinha 06 anos. Os pais ainda “pelejaram” para levá-lo, em diferentes fases de sua vida, alegando que na cidade haveria melhores condições de vida, mas meu interlocutor sempre brigou para ficar com o avô, na Serra do Urubá. De maneira que, seus avós o criaram, e depois foi ele quem “criou” os avós, pois quando seu avô já não tinha mais condições de trabalhar, ele o substituiu nas tarefas e cuidou da casa. Seu avô trabalhava para o fazendeiro, sua condição não ficou totalmente esclarecida, algo em torno de morador empregado e/ou renteiro. Orgulha-se de contar que seu avô e os tios construíam as pesadas cercas de pedra¹⁵⁶ que dividiam as propriedades. Para o fazendeiro, proprietário das terras onde residiam, trabalhavam na produção agrícola que envolvia consórcios de banana, goiaba, outras frutas, café e também na produção pecuária.

Nesse primeiro trecho do relato, é possível inferir as transformações que ocorreram na fazenda devido à sucessão hereditária. Meu interlocutor destaca que, os filhos (herdeiros da fazenda) que vieram “acabaram com tudo”. Houve uma partilha contestada entre os irmãos herdeiros e a situação mudou drasticamente para os trabalhadores moradores. Todo aquele sistema agrícola que havia sido implementado pelas gerações anteriores, que envolvia frutíferas perenes¹⁵⁷, e consórcios entre cultivares, a exemplo do café no meio da banana (sombreado), foi destruído. Segundo o que me relatou, colocaram “veneno” e converteram em pastagem para o gado. Além disso, os novos proprietários dispensaram as famílias moradoras, que tiveram que se mudar para outros locais. Como citado, algumas foram para a localidade da Lagoa, e tiveram que trabalhar espalhados para outros fazendeiros, muito provavelmente à base de diárias.

Após a partilha sucessória, um dos herdeiros “teve pena e ainda deixou um pedacinho” para que seu núcleo familiar pudesse continuar na área. Esse pedacinho tinha aproximadamente um hectare. Nesse hectare ainda havia sobrado umas fileiras de banana e havia também um reservatório de água. Sua

156. Até hoje ainda há resquícios destas cercas na área. Naquela época, as divisas entre as fazendas, quando não havia um acidente natural, eram delimitadas por muretas de pedras.

157. Havia uma grande área dedicada ao pomar de goiabas, cuja comercialização se dava para as agroindústrias da cidade, mas também havia outras frutíferas.

missão, portanto, a partir de então, era cuidar da hidratação dos animais, utilizar aquele reservatório construído em uma mina natural para abastecer outros bebedouros da fazenda, ou levar os animais para beber ali, dependendo das condições climáticas.

A: Então o senhor, nessa pequena área que deixaram, quando houve a herança do antigo fazendeiro aqui, o senhor conseguiu uma areazinha pra trabalhar... o que você fazia nessa área?

LL: Não, a área que eles deixaram, que eles tiveram pena deu e deixaram, é a onde tem o óio d'água ali. É porque os outros foram embora tudinho, eu fiquei sozinho, só eu e minha esposa, aí ele tinha o gado na seca, aí só ficou água no cacimbão, eles trouxeram um motor, um motor a diesel, pra eu bota água num bebedor. Aí eu fiquei dando água ao gado. Aí, ele disse que num podia desmatar e bota o gado, que é fundo lá, pra ele num machucar, num estragar a água. Ai, deixaram eu com meia hectárea de terra, um hectárea que tem umas beiras, aí fiquei com essa hectárea de terra. Ai nessa hectárea eu deixei as touceira de banana, as matriz que ainda era do meu avô, era as mais antiga que tinha, tem uma fila lá ainda, aí ficou essa fila de banana lá, aí eu fiquei mantendo. Aí, foi em 82, 84, aí eu passei uns 14 anos só com aquele... Aí eu fiquei trabalhando pra eles... trabalhava pra eles e prantava só aquele pouquinho de banana, fiz uns lerãozinho lá também, num trechinho pequeno, só pra casa mesmo, num dava pra vender pra comércio não.

(P37 – 37:7 – Entrevista a agricultor, 2011)

Ainda que pareça pouco, segundo o que revela este agricultor, este fazendeiro ainda teria sido bom para ele. Deixou morar em uma pequena área, enquanto os demais moradores de fazenda já estavam sendo expulsos. E, além disto, ainda deixou plantar banana, macaxeira e espécies para o autoconsumo. Meu interlocutor fez questão de deixar claro que isto era uma exceção à regra.

LL: Os fazendeiro era ruim. Não deixava ninguém come nada aqui. Prantá, num deixava prantá uma mandioca, uma macaxeira, um pé de banana, cria um animal, num deixava também. Tudo o que a gente queria, tinha que ser, ou comprado ou trabalha pra eles, pra eles dá ou compra fora. Que eles não deixava produzi nada, né...

(P37 – 37:7 – Entrevista a agricultor, 2011)

Este trecho deixa claro mais uma das estratégias dos fazendeiros para manter a relação de subordinação junto aos seus empregados moradores. Não podendo desenvolver cultivos próprios, os moradores ficavam completamente dependentes da remuneração em dinheiro para o abastecimento básico de casa. Daí, uma relação que, através de favores, empréstimos e sobrepreços colocava o agricultor como “eterno devedor”, e poderia facilmente ser estabelecida¹⁵⁸, tornando o primeiro extremamente dependente do segundo. Esses mecanismos de endividamentos disfarçados eram centrais para a retenção da força de trabalho no paradigma das fazendas.

158. Muitos estudos se dedicaram às relações sociais de moradia e suas formas específicas de dominação. Tratando-se de Nordeste, enfocaram principalmente o caso das plantations de cana. Para tal, ver: PALMEIRA, Moacir. 1977. “Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na plantation tradicional”. Contraponto, II(2):103-114. Ou SIGAUD, Lygia. 1979. Os clandestinos e os direitos: estudo sobre trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco. São Paulo: Livraria Duas Cidades. Embora possam assumir formas específicas distintas, a perspectiva da dominação econômica ou controle político pode ser confirmada em diversos outros casos da grande propriedade no país, que envolvia trabalhadores residentes.

Continuando a entrevista, pergunto sobre os seus costumes de plantio, e ao retornar ao tempo dos fazendeiros, ele reafirma a dinâmica dos terrenos cedidos/arrendados já descritos.

A: O trabalho aqui do senhor sempre foi na banana, mesmo na época dos fazendeiros?

LL: Não, eles não deixavam também não. Deixava prantá milho, num terreno que chamava as campina, onde botava gado. A gente prantava um roçado, prantava milho, fava, essas coisa. Mas antes de ficá seco, eles dizia: bora, tira, que eu vou botá o gado, num deixava nem colher tudo. Eu já quebrei milho ainda mole, pra botá pra ir secando, que eles botava o gado pra cima. Era tudo no sufoco mesmo.

(P37 – 37:6 – Entrevista a agricultor, 2011)

Com o processo demarcatório legal avançando, resultado da pressão de Xicão e de seu povo, alguns fazendeiros foram abandonando a área, pois optaram por aguardar as indenizações pelas benfeitorias sem entrar em conflito com os índios. Foi o caso desses proprietários. Assim, a diretriz da organização sociopolítica dos Xukuru foi para que os moradores das fazendas, que ainda estivessem na área, continuassem no local, cuidando da região e desenvolvendo seus próprios cultivos.

Aí graças a Deus, o finado Xicão começou... Aí eles, na hora que soubero que o finado Xicão ganhou a posse de demarcar as terra, aí eles entregaro, abandonaro, ai o finado Chicão mandou eu... quem tivesse na área... pode continuar prantando sua raiz. O que cultivava antigamente. Foi em noventa e... noventa e oito... mataram ele, 98, se eu não me engano.

Aí, a gente começou. Essa banana aí foi prantada de 2000 pra cá, que eu comecei isso aqui. Aí eu casei, eu comecei um pouquinho lá de baixo, e os meus filho foi crescendo e foram me ajudando, aqui e acolá eu arrumava um trocado, já botava outra bananeira, pra me ajudar, né? Eu tô chegando, eu faço umas coisa pra ajeitar as coisa lá, mas se Deus quiser, nós chega lá.

(P37 – 37:4 – Entrevista a agricultor, 2011)

Aí, graças ao finado Xicão, que a gente considera mais de que um pai. Xicão pra nós foi um pai pra área indígena todinha, porque ele foi quem morreu por nós, que nem Jesus morreu pelo povo. Nós tem que... eu mesmo agradeço de coração ao finado Xicão, porque nós só tem as coisa aqui por causa do finado Xicão, senão... se fosse por esses outro, ninguém tinha nada mesmo, tinha nada. Mas tinha pessoa boa, agindo direitinho, mas quem morreu por nós foi Xicão. Inté hoje nós sente muito. E nós tamó com a barriga cheia por causa dele, e também dona Zenilda. A gente tem que agradecer muito a ele. Que tinha muita família passando fome aqui na época dos fazendeiros.

(P37 – 37:4 – Entrevista a agricultor, 2011)

Ainda que não seja possível desenhar um quadro perfeito da evolução no tempo do sistema das fazendas, há questões relevantes trazidas até aqui. Neste relato, chama atenção as transformações implementadas após uma mudança geracional, em uma determinada fazenda. Essas transformações vinham acontecendo em toda a região, sendo talvez a partilha sucessória neste caso, apenas o impulso decisivo para se implementar tais modificações, que ocorreram devido a conjunturas mais amplas.

Para entender o complexo fenômeno das reorganizações sociais (étnicas) a partir da perspectiva das fazendas, ou seja, através do tipo de territorialização e controle social que as fazendas representaram, outros estudos de abordagem complementar se fazem necessários¹⁵⁹.

Pacheco de Oliveira (2010), considera que as fazendas foram a ponta de lança da colonização porque se configuraram como unidades permanentes de ocupação territorial, inclusive muito mais fortes do que os dependentes núcleos urbanos instalados no interior. Teria sido neste contexto, que se desenvolveu no Brasil, o segundo processo de territorialização das populações indígenas.

Essa segunda modalidade de territorialização, com a qual se defrontaram os povos indígenas, só implicava riscos e prejuízos à manutenção de uma condição de indígena, pois isso representaria a possibilidade de uma sobre-exploração por parte de outros clientes não indígenas. Afastados de um destino coletivo, trilhando trajetórias individuais para escapar aos estigmas e para se fazer passar por brancos, os descendentes indígenas tenderam a escamotear suas tradições culturais e abandonar sua língua [...] O resultado desse processo foi sempre a invisibilização da presença indígena dentro dos espaços da sociedade nacional (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010:34).

Essa modalidade de territorialização ocorre após a população nativa ter sido “emancipada” da tutela missionária sem o reconhecimento de quaisquer direitos especiais. Nesta perspectiva, a incorporação das populações ameríndias à sociedade nacional, ocorreria então, pelo viés econômico, através de relações de subordinação aos proprietários formais das terras. Assim, as relações clientelísticas e individuais de patronagem, que os índios e seus descendentes passaram a desenvolver com os fazendeiros, visaram permitir que ali habitassem, na condição de agregados (trabalhadores residentes nas fazendas). Neste sentido, o autor afirma que “os índios compunham a legião dos cidadãos de segunda classe, que sofriam uma marginalização política e econômica, ficando sempre na dependência dos proprietários de terras” (Pacheco de Oliveira, 2010:33).

Coincidentemente, a temporalidade demarcada por Pacheco para a mudança de processo de territorialização (do segundo para o terceiro), é equivalente e adequada ao caso aqui em estudo. Dentro de suas marcações temporais, ele estabeleceu que um terceiro processo de territorialização nos quais as populações ameríndias estiveram envolvidas no Brasil é gestado desde as primeiras décadas do século XX, e efetivamente colocado em curso, na metade dele. Isto significa que as características do segundo momento de territorialização estavam, nas décadas citadas, em transformação. E é exatamente isto que mostram os dados de campo e também outros intelectuais da questão agrária brasileira.

Caio Prado Júnior, na década de 1960, já sinalizava para mudanças nos grandes empreendimentos agropecuários, de modo a tornar cada vez mais mercantil as relações de trabalho. Como as modalidades do tipo parceria, meação e arrendamento no Brasil, segundo este estudioso, estavam muito mais próximas de servir como substitutos de ocasião à contratação formal e assalariada de

159. Para estudos diversificados neste sentido ver a obra: A Presença Indígena no Nordeste. João Pacheco de Oliveira (organizador). Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

trabalhadores era de se esperar que houvesse situações que, dependendo da conjuntura, ocorreriam câmbios repentinos. Ele dá alguns exemplos; na lavoura de café de São Paulo se observou que em fases e lugares de prosperidade e alta conjuntura da produção cafeeira, a tendência encontrada foi de eliminar inteiramente toda retribuição ou compensação ao trabalhador que não fosse puramente monetária.

Na lavoura canavieira do Nordeste, se observou tendência no mesmo sentido, paralelamente ao progresso e prosperidades verificadas na economia açucareira foram desaparecendo as ocupações subsidiárias do trabalhador, que é absorvido exclusivamente no trabalho assalariado dos canaviais. Fato semelhante se verificou na pecuária do sertão nordestino, onde a antiga e tradicional prática da “quarta” vinha sendo progressivamente substituída pelo pagamento de salário fixo mensal. Devido ao crescimento do consumo e consequente valorização da carne, a pecuária adquiriu expressão comercial e se tornou rentável para o proprietário do sertão nordestino (PRADO JÚNIOR, 2000).

Manuel Correa de Andrade (1986), também sinalizava que o sistema de cessão de terras pela palha no Agreste Nordeste também estava em decadência. O que tornava cada vez menor a área de terras oferecidas aos agricultores pelos pecuaristas. Segundo o autor, duas razões levaram os grandes proprietários a esta política de restrições na oferta de terras.

(i) o receio de que uma reforma agrária venha a beneficiar os parceiros e rendeiros, com desapropriação de parte de suas terras; (ii) o desenvolvimento da cultura de gramíneas como o capim-pangola. Para o plantio destas gramíneas conta o proprietário com o crédito a juros módicos e a prazos razoáveis, fornecido pelos bancos oficiais e particulares. (CORREIA DE ANDRADE, 1986:141).

Entre as décadas de 1950 e 1980, houve grandes transformações na sociedade brasileira. A proporção da população rural em relação à urbana se inverte, sendo que na década de 1960 elas se equivalem, e depois a urbana cresce numa proporção muito maior.

Pode-se dizer que na década de 1980, essas tendências já estavam consolidadas. A modernização do campo reduziu drasticamente a necessidade constante de mão de obra nas grandes explorações. Como vários procedimentos foram mecanizados ou otimizados na perspectiva da monocultura, não havia mais a necessidade de trabalhadores moradores, arrendatários ou parceiros agregados, os quais passaram a se tornar um estorvo para os grandes proprietários. Nas épocas em que cada safra demandava grande mão de obra, se contratava de maneira avulsa trabalhadores rurais diaristas. Com poucos empregados fixos, conseguiam tocar o empreendimento. Havia incentivos fiscais e de crédito para a conversão aos pacotes tecnológicos e à implementação de determinadas atividades econômicas.

Em virtude deste contexto, também há uma grande transformação no que se refere à dimensão prática do poder político das oligarquias latifundiárias no cenário regional e local. Se arrefecia o sistema

das fazendas, que representava, num sentido bem pragmático, o poder dos fazendeiros sobre a população rural.

Assim, os trabalhadores rurais moradores, agregados e vizinhos meeiros das fazendas, que até aquele período histórico compunham uma importante massa populacional que “concedia” poderes aos poucos fazendeiros, sustentando o fenômeno conhecido no Brasil por coronelismo¹⁶⁰, deixaram de existir. Migrando para as cidades, abandonando de vez a vida agrícola, ou migrando para vilas e cidades próximas, reféns de relações ainda mais precárias de trabalho, ao prestar serviços esporádicos para diferentes fazendas. Aqueles trabalhadores que optaram por tentar manter algum vínculo com a atividade ou vida rural se filiaram a movimentos sindicais, políticos e religiosos de luta por direitos trabalhistas, reforma agrária ou reconhecimento étnico. O crescimento de tais movimentos reivindicativos, por outro lado, acelerava a ruptura dos fazendeiros com as últimas relações não capitalistas em seus domínios.

Na Serra do Urubá, segundo os relatos que pude coletar, que se referiam a mais ou menos da década de 1960 para cá, os vaqueiros não recebiam a retribuição em animais como forma de pagamento como fora tradição no sertão; recebiam salários ou eram empregados moradores. Por isso, dificilmente reuniriam as condições para consolidarem seu próprio rebanho de gado. No entanto, aparentemente tanto o vaqueiro quanto quem administrava os armazéns do proprietário, ocupavam uma posição diferente e de maior hierarquia na estrutura da fazenda, onde a figura central, mais valorizada, era o gerente da propriedade. Também tinham importância os trabalhadores que serviam como seguranças ou capangas do fazendeiro proprietário.

No mesmo dia da entrevista trazida em destaque aqui neste tópico, tive a oportunidade de conversar com o sogro da filha de meu entrevistado, que tinha vindo fazer uma visita. Segundo o que me contou, seu pai havia trabalhado como gerente da fazenda São Francisco, localizada próximo de onde estávamos. Ele mesmo chegou a morar no grande casarão que havia na sede da fazenda. Comentou que eram aproximadamente 200 cabeças de gado, e que 07 homens trabalhavam para tirar leite. Esta fazenda se integrava a outras 13 propriedades do mesmo proprietário, que realizava o manejo dos animais conforme as condições dos pastos. Segundo a sua perspectiva, expressa naquele exato momento, havia muito emprego naquela época, diferente de agora, que não havia mais.

De certo modo, havia uma espécie de gratidão pelas poucas (e subordinadas) oportunidades de emprego, trabalho e terrenos para plantios. Esse tipo de visão também era influenciada pela posição que a pessoa ocupava dentro do sistema de dominação, porque não se pode esquecer aqueles Xukuru que

160. O coronelismo remete ao fenômeno que perpassou momentos distintos durante todo o século XX, sendo em parte e com algumas modificações até hoje presente nos interiores de algumas regiões do Brasil. Os coronéis eram grandes proprietários rurais, chefes políticos locais entre outros poderosos que não detinham patente militar, mas que dispunham de influência (poder de coerção e favorecimento) sobre as massas e representavam para estas, autoridades incontestáveis. Entende-se que o coronelismo tem suas raízes ainda no período imperial, e segue forte no país, pelo menos até a década de 1960.

trabalharam como gerentes de fazenda, como seguranças, ou mesmo que tinham estabelecido relações de compadrio com fazendeiros. Segundo alguns relatos, também havia o caso de parentes com propriedade de terras, que se imaginavam também fazendeiros. São explicações possíveis para o caso dos parentes que, na época, eram contra a mobilização de luta pela terra.

JB: Quando nos tava na luta dentro de Pedra d'água só quem sabia era nós, o sofrimento que nos vivia sofrendo. Era ou não era? Nós ia, passava a noite, quando era no outro dia de manhã vinha se embora pra casa. Digo meu Deus, aqui eu almoço, mas tenho que trabalhar pra quando chegar em casa minha família ter o que comer.

Pois bem, o meu rojão era esse, que eu não vou mentir. Tá aqui as testemunha, provado, pra não dizer que é mentira. Aí muita gente dizia, quando eu descia pra minha caminhada: o catimbozeiro! Era o que me diziam. Eu respondia: cuide da sua casa e deixe a minha.

L: Cansei de ver ele, e o povo vinha falar deu mesmo.

JB: Como era que o povo me chamava? Judas, fullerada, zé mulambo, ladrão de terra, era o que me chamavam na época da luta. Eu digo: cuide da sua casa e deixe a minha, mas meu caminho eu não deixo! E hoje o prato tá na mão.

L: Tá na mão. A gente ia pra Pedra d'água só ouvia a mangação do povo, olha o povo já foram dançar o catimbó.

JB: E a conversa era essa... E nós fomos devagarzinho, nós fomos vencendo devagarzinho, devagarzinho, e hoje tá na mão, não tá? Não tá na mão de todo mundo? É bom a gente saber os passado velho, como foi, como começou.

(P15 – 15:16 – Dia de campo, 2011)

Considerando a estrutura social consolidada ao longo do tempo sob o domínio do sistema das fazendas, e o forte controle social neste contexto praticado, é até de certo modo, esperada as dificuldades para assumir a identidade Xukuru e as dificuldades para a integração política interna do grupo. Na pesquisa sobre o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru do Ororubá, Kelly Oliveira (2006), aprofunda esta questão. Abordando, além do medo da reação violenta dos não-índios, uma grande barreira a se transpor, já que muitos foram submetidos a uma vida inteira de trabalho para os não-índios, de maneira que desconfiavam ou não acreditavam na proposta de se tornarem donos do território. Se por um lado, os padrões supriam necessidades de trabalho e sustento, por outro também eram o agente motor da situação de opressão em que os índios viviam. Enquanto alguns se mobilizavam pela demarcação das terras, outros temiam a fome e o desemprego (OLIVEIRA, 2006).

Por isto, entendo que é oportuno apresentar as mudanças internas à lógica das fazendas, as quais provocaram alterações profundas nas relações sociais estabelecidas na localidade. Tais mudanças, trouxeram mais elementos objetivos para a reificação das fronteiras étnicas. Ajudando a consolidar o antagonismo entre índios versus fazendeiros, bem como a necessidade da luta, que conseguiu ganhar força a ponto de provocar mudanças socioterritoriais drásticas.

Retomando o caso principal ilustrado aqui, percebe-se que, os herdeiros do fazendeiro receberam um enorme plantio de goiaba e um consórcio de frutíferas com café. No entanto, provavelmente influenciados pela crise das agroindústrias, que estavam fechando as portas, não tiveram

interesse em continuar com esses tipos de produção. Como o crédito para a pecuária era facilitado, os cultivos perenes de toda a área foram substituídos por pastagens. Ao comparar as duas atividades econômicas, se percebe que, a demanda por mão de obra é completamente díspare. Sendo assim, os empregados moradores já não tinham serventia, podendo trazer mais problemas do que os serviços que poderiam prestar para os novos fazendeiros.

Esse tipo de conversão provoca um lamento geral, encontrado em inúmeros depoimentos Xukuru por toda a Serra. O que significa que, não foi uma transformação exclusiva desta propriedade, e sim um fenômeno que atingia diferentes propriedades daquele espaço, mais ou menos no mesmo período. Como pude atestar, essa transformação dos sistemas frutíferos combinados com usos agrícolas de safra em simples pastagens para rebanho bovino, foi implementada inclusive nas poucas médias propriedades Xukuru existentes. Toda aquela paisagem composta por uma quantidade impressionante de pomares de frutas, não só de goiaba, foi colocada abaixo. E os postos de trabalho para os Xukuru, seja nos tratos cotidianos, seja de modo mais vistoso nos serviços de “apanha” (colheita), foram se extinguindo.

Essas conversões, que prescreviam a expulsão dos trabalhadores moradores das fazendas foi realidade em muitas propriedades, o que em um (relativo) curto espaço de tempo, jogou muitas famílias “na rua”. Essa massa populacional de repente se viu sem oportunidades na agricultura e na indústria. Em entrevista com uma liderança em 2011, na qual me explicava como estava ocorrendo o processo de reocupação do território indígena, processo que envolve o retorno das pessoas para as aldeias e áreas rurais da Terra Indígena demarcada, se percebe esse fenômeno.

DD: Eles moram na cidade, né? Eles moram na cidade, aí querem retornar pra aldeia, aí a gente dá esse apoio. São pessoas que trabalham com agricultura, são pessoas que tem família, né? São índios, e que podem retornar a morar na aldeia, que, no caso, já tem deles que moram na aldeia, construindo casa, tão morando, e trabalhando, e criando também na aldeia. Isso era índio que morava na aldeia, tá? Mas trabalhava com fazendeiro, trabalhava com fazendeiro, e não tinha terra. Nem pra morar e nem pra trabalhar. Era morador do fazendeiro, essas pessoas, era morador de fazendeiro.

Aí quando o fazendeiro não queria mais ele trabalhando tirava eles da fazenda. Aí, essa pessoa não tinha pra onde ir, às vezes, muitos deles alugavam casa na cidade, sem jeito pra pagar, aquela agonia, né? E hoje essas pessoas estão retornando pra aldeia, e a gente tem que abraçar essas pessoas, são índios, parentes nossos, nasceram no Xucuru, são Xucuru, e a gente dá esse apoio pra essas pessoas.

(P13 – 13:1 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011)

Com essas drásticas transformações, quero concluir este tópico, ressaltando como estavam determinadas as condições objetivas (ou materiais) para que o movimento de luta capitaneado por Xicão Xukuru tivesse êxito em aglutinar pessoas. As famílias Xukuru portanto ingressam na década de 1980 com poucas alternativas de vida. A concentração fundiária segue aumentando, os últimos moradores de fazenda são expulsos, os postos de trabalho na atividade agrícola decaem, as áreas agrícolas são

convertidas em áreas de pecuária, a região deixa de ser um polo da produção de tomate¹⁶¹, e igualmente na cidade, com a crise das agroindústrias também há uma decadência das atividades e empregos em Pesqueira. Do ponto de vista dos direitos indígenas, também pouco se tinha, em termos fundiários não havia perspectivas, havia somente algumas ações pontuais de assistência promovidas pelo posto indígena da FUNAI.

Os poucos elementos “positivos” que garantiam a estabilidade de uma cooperação subordinada, ou seja, a participação dos descendentes Xukuru no sistema das fazendas, estavam esvaçados. As condições de saúde e educacionais eram péssimas. A insegurança alimentar rondava inúmeras casas. Restava apenas os mecanismos do controle social do sistema das fazendas mais violentos e exploratórios. Não havia muitas alternativas. Xicão trouxe a sugestão de enfrentarem o medo, assumirem sua identidade étnica, e encararem uma aguerrida luta pela completa mudança nas condições de vida.

161. O polo de produção e processamento de tomate se transfere para o interior do Estado de São Paulo, e depois para os cerrados goiano e mineiro. O setor agroindustrial associado ao tomate volta ao Nordeste em meados da década de 1970, mas se situa no Vale do São Francisco (PE/BA) e Perímetros Irrigados (PE/PB).

CAPÍTULO 7. A REORGANIZAÇÃO SOCIAL XUKURU DO ORORUBÁ EM CURSO

7.1 Apresentação.

Tendo compreendido o contexto pré-demarcação de forma mais ampla e, de forma mais aprofundada, as condições objetivas que poderiam levar as famílias Xukuru a se engajarem em uma mobilização étnica e territorial, nesta seção abordarei o processo de reorganização social desencadeado como consequência. Temporalmente, será um esforço de síntese para trazer elementos da década de 1980 até os dias de hoje.

Neste sentido, a seção está organizada de maneira a apresentar inicialmente como as mobilizações Xukuru ocorreram a partir da ascensão do Cacique Xicão Xukuru, a relevância das retomadas e do toré como estratégias de territorialização da luta pela terra¹⁶² mas também como eixos de força centrais para a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica. Podendo ser considerados como lócus da elaboração cultural na qual a etnogênese Xukuru do Ororubá experimentava seus primeiros instrumentos e mecanismos, ao mesmo tempo em que ganhava força e legitimidade junto à população descendente e possíveis parceiros.

Em seguida, apresento a estrutura sociopolítica organizada para gestionar esta nova unidade sociocultural, incluindo os aperfeiçoamentos e inclusões que foram sendo adotados. Aqui, apresento o que os Xukuru denominam de instâncias sociopolíticas, que seriam seus conselhos administrativos e espaços decisórios, bem como alguns postos políticos relevantes, como o Pajé e o Cacique. E no final da seção, volto à estrutura para aprofundar o caso do Coletivo Jupago Kreká. Também abordo as normas sociais que foram sendo definidas para realizar na prática a redefinição do controle social sobre os recursos naturais e bens culturais. O subtópico sobre as normas sociais trata das regras sociais em construção e experimentação que, em tese, passariam a ordenar a vida comunitária Xukuru do Ororubá. Do amplo leque de normas sociais existentes e em transformação, no seio da sociedade Xukuru durante o período, decidi por bem, destacar aquelas que estivessem aparentemente melhor “formalizadas” por sua organização sociopolítica e que estivessem mais relacionadas aos meus objetivos de pesquisa.

Depois, analiso o processo de construção do projeto de futuro Xukuru do Ororubá em conjunto com os desafios contemporâneos. A ação social ou a agenda política do grupo incorporou na sua lógica de funcionamento, para além dos deveres e direitos dos cargos políticos previstos na sua estrutura, as noções de democracia participativa, orientação de guias espirituais e construção de projeto de futuro (ou projeto de vida). Com base nestes pilares, discutem, planejam e avaliam diretrizes e ações no interior das suas instâncias organizativas, na assembleia anual e em outros eventos políticos internos e coletivos.

¹⁶² Territorialização da luta pela terra aqui utilizado na acepção de Bernardo Mançano Fernandes (2005, 2008).

Portanto, durante esta seção apresento parte dos desafios que a sociedade Xukuru enfrenta no momento pós-demarcatório, e como eles têm tentado estabelecer sua visão de mundo. Especial atenção será dada ao estabelecimento das diretrizes para a vida comunitária através da assembleia anual Xukuru que, por meio de suas cartas políticas consegue plasmar em documentos públicos algumas dessas “deliberações da vontade política” do grupo.

O processo Xukuru de construção societária do ideal comunitário é particularmente interessante por, intencionalmente, manejar passado, presente e futuro no seu caleidoscópio de elaboração cultural. Como se verá durante essa seção, a própria constatação da importância da construção de um futuro melhor se origina da percepção sobre a necessidade de ruptura com determinadas heranças do passado e as limitações de atuação no presente. Um processo que demandará a elaboração de diretrizes e instrumentos que perpassará gerações.

O povo Xukuru não tenta construir uma imagem para si mesmo e para o exterior de um povo indígena ideal, e sim de um povo organizado para romper com os controles sociais coloniais, que os colocavam na condição de subalternidade e invisibilidade. E mais, os empurravam em direção a lógicas culturais que os afastavam de suas convicções religiosas, do uso coletivo da terra e da adoção de técnicas agrícolas mais sustentáveis.

Como visto nas seções anteriores, a etnogênese Xukuru está fortemente ancorada no sentimento entre seus participantes do compartilhamento de uma origem comum indígena, parentesco e lugares de vida, mas, sobretudo, na referência de luta dos caboclos velhos, ou seja, dos ancestrais que lutaram pela continuidade da ideia de índio e que participam ativamente da vida espiritual após a morte. Portanto, a construção do futuro Xukuru dialoga diretamente com a recuperação do seu passado e a conexão com suas divindades. Assim, no decorrer dos anos, neste exercício coletivo de construção de um projeto de futuro, e conhecendo a experiência de outros povos indígenas e parceiros que dialogavam sobre o Bem Viver, o povo Xukuru conseguiu sintetizar suas pretensões enquanto sociedade, por meio do conceito de *Limolaigo Toipe*, ou Terra dos Ancestrais, em português.

A partir destes marcos, a seção é encerrada com um tópico sobre a origem e estruturação do Coletivo Jupago Kreká. Uma iniciativa estabelecida para contribuir internamente com a construção deste futuro e a prática do *Limolaigo Toipe*.

7.2 As mobilizações Xukuru: a retomada e o toré como elementos estruturantes.

A mobilização dos Xukuru do Ororubá a partir da década de 1980 é influenciada por alguns fatores já bem documentados na literatura especializada (FIALHO, 2002, 2011; PALITOT 2003;

OLIVEIRA, 2006), em termos fundiários havia a ocupação de posseiros não-indígenas de locais considerados sagrados e estratégicos, como a Pedra D'água; e também a ameaça de projetos desenvolvimentistas ou agropecuários sob as áreas de possível uso indígena. Parte das terras do extinto aldeamento, que não estava na posse de fazendeiros, ficou como patrimônio do município de Pesqueira e da União. Entre outros fatores, também são citados como relevantes, a mobilização pelos direitos indígenas na constituinte; a parceria com organizações não-governamentais de apoio aos índios, como o Conselho Indigenista Missionário; e sobretudo, muito reforçada pelos testemunhos de aldeia, a entrada de Xicão Xukuru¹⁶³ como cacique.

Fig. III.7.1 Xicão puxa o toré Xukuru em frente ao Congresso Nacional durante mobilização política em Brasília no final da década de 1980.



Fonte: Acervo Memorial Xicão Xukuru.

Fig. III.7.2 Xicão em mobilização para retomadas dentro do território reivindicado, década de 1990.



Fonte: Acervo Memorial Xicão Xukuru.

Estêvão Martins Palitot (2003), em seu estudo intitulado “*Tamain chamou nosso cacique: a morte do cacique Xicão e a (re)construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá*”, reforça esse entendimento confirmado em meu trabalho de campo. Em sua análise, que levou em conta os aportes iniciais de Vânia Fialho Souza (1992) para os Xukuru, mas também estudos de casos em outros povos indígenas do Nordeste, afirma que a escolha de novos caciques, mais combativos, estava diretamente ligada às necessidades e possibilidades do contexto macropolítico da época, que havia imposto novo conjunto de pressões sobre as terras indígenas, com as elites regionais rompendo com relações

163. Nascido em 1950, na aldeia Canabrava, Francisco de Assis Araújo, o Xicão, foi um dos muitos emigrantes Xukuru. Casou-se em 1970 e, alguns anos depois, vai para São Paulo trabalhar como mecânico e motorista de caminhão. Após algum tempo, retorna para sua terra, e migra mais uma vez em direção a São Paulo. Volta a Pernambuco e vai trabalhar em uma empreiteira, na construção de uma estrada próxima à Arcoverde. Ao término deste contrato estava gravemente doente e extenuado. Xicão então fez uma promessa à Mãe Tamain (Nossa Senhora das Montanhas), caso sobrevivesse à cirurgia a qual seria submetido, dedicaria sua vida a seu povo. Ao encontrar a cura, passa a assumir responsabilidades cada vez maiores junto ao grupo das lideranças indígenas. No período que vai de 1986 a 1989, Xicão assume o cargo de vice-cacique. Os debates em torno da Assembleia Nacional Constituinte, em 1987 e 1988, projetam a existência dos povos indígenas do Nordeste, sendo a partir daí que Xicão passa a ser reconhecido a nível nacional. Em seguida, representantes de várias aldeias, liderados pelo Pajé, Pedro Rodrigues Bispo, exigem o reconhecimento de Xicão como cacique. Dessa forma, os Xukuru, assessorados pelo CIMI, passam a exigir das autoridades os direitos até então negados, principalmente aqueles que dizem respeito às terras. A garantia de liberdade associativa e religiosa impulsiona a organização étnica e política assentada na retomada dos rituais do toré e da pajelança, que passaram a congregar cada vez mais índios (PALITOT, 2003).

tradicionais de clientelismo. De outro lado, com a abertura política no cenário nacional, o número de atores sociais no campo indigenista crescia, com a presença de antropólogos, missionários, sindicalistas e jornalistas. Essa nova configuração das forças políticas teria permitido a alguns índios vislumbrar alternativas de ação e alianças com novos atores externos, projetando uma unificação das opiniões internas dos grupos, assumindo uma postura mais firme e agressiva sobre a questão das terras e da sobrevivência econômica.

O regime de índio anterior, baseado no clientelismo político das elites tradicionais e na relação de tutela com o órgão indigenista, onde o chefe de posto escolhia e legitimava as lideranças e o cacique, foi substituído, ou antes, tomado de assalto e transformado em um projeto de construção da autonomia social dos Xukuru, baseando-se na aliança com o CIMI e outras instituições. Os valores morais, as formas de organização social, a própria visão de mundo e os horizontes políticos do grupo indígena modificaram-se neste contexto inaugurando uma nova etapa na sua história (PALITOT, 2003:120).

Kelly Emanuely Oliveira (2006), no seu estudo intitulado “*Guerreiros do Ororubá: O processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru*” relata que o espaço territorial de Pedra D’água já havia sido cogitado por diversas vezes para ser adquirido como área indígena¹⁶⁴. Em 1988, o povo Xukuru reivindicava em caráter de urgência, a área da Pedra D’água, devido a sua importância mítica e religiosa, visto que é onde se encontra a Pedra do Rei (Pedra do Reino), lugar sagrado e de rituais. Os agentes da FUNAI negociaram com a União, e conseguiram firmar em maio de 1989 a cessão de uso do imóvel por dez anos (SANTOS, 2009). No entanto, as solicitações neste sentido não foram atendidas e, em 1989, parte dessas terras estavam arrendadas para cerca de 70 agricultores não-índios, por conta de um convênio firmado entre o Ministério da Agricultura e a Cooperativa Agropecuária de Pesqueira. O arrendamento de 110 hectares, que duraria mais 10 anos, se prestava a um projeto agrícola de assentamento subsidiado pela Prefeitura de Pesqueira.

Sabendo de uma determinação legal de que a terra em litígio não poderia ser arrendada nem vendida, e diante da constatação do desmatamento que estava sendo realizado pelos posseiros, os Xukuru pediram providências à Funai para conseguir o território. Mesmo já dispondo da posse para utilização da terra, por conta de termo de comodato feito em 16 de maio de 1989 com o Ministério da Agricultura, a Funai não tomou nenhuma providência para a retirada dos posseiros, levando os índios a providenciarem a retomada da terra pelas próprias mãos. Sendo assim, em 05 de novembro de 1990 um grupo de índios Xukuru se instalou no centro da mata de Pedra D’água, local onde foi formado o primeiro terreiro de Toré, permanecendo por 90 dias (OLIVEIRA, 2006:109).

A partir do sucesso da mobilização em torno desta primeira ação em Pedra d’água em 1990, outras retomadas foram sendo realizadas. Até o assassinato do cacique Xicão, em 1998, foram realizadas retomadas nas seguintes localidades: Caípe e Canabrava em 1992; Caldeirão e Pé de Serra de São Sebastião em 1994; Tionante e Sítio do Meio em 1997 (FIALHO et al, 2012). As retomadas passam então a marcar a atuação do Cacique Xicão, se transformando em um poderoso instrumento de

164. A autora cita como exemplo o ofício 21 de 1955 da Inspetoria Regional 4 à Diretoria do SPI já havia sido solicitado o território de 800 hectares, que havia sido cedido pela Prefeitura de Pesqueira à secção de Fomento Agrícola Federal.

espacialização da luta pela terra, resultando efetivamente em conquista de terras, aglutinação política e ativação de um sistema ritual religioso. A experiência social das retomadas, vivenciada por aquelas famílias, continuada durante o cacicado de Marcos Xukuru, foi conformando muitas das noções e práticas que hoje se estabelecem como parâmetros estruturantes para a sociedade Xukuru.

De fato, a estratégia que conferiu maior impacto à mobilização Xukuru na época foram as retomadas. Elas deram visibilidade política regional à questão das terras indígenas em Pesqueira, repercutindo nos mais diversos meios e levando, cada vez mais, novos atores a participar do campo em disputa. E na sua capacidade de atrair aliados, serviram de contrapeso às pressões da poderosa oligarquia local (PALITOT, 2003).

Como salienta Hosana Santos (2009), os esforços empreendidos neste momento inicial foram grandes, pois os agentes Xukuru que protagonizaram o movimento, tiveram que modificar uma organização social baseada no poder tutelar em um movimento de reconquista territorial e de afirmação da autonomia de um povo indígena.

A retomada e os rituais constituem um universo de relações sociais. Os Xukuru denominam retomada a ação de ocupar terras tradicionais, ou seja, que pertenciam a seus antepassados e que foram expropriadas por fazendeiros. (...) Considero as retomadas como locus privilegiado para a compreensão das relações sociais e do campo político onde está inserido o movimento de luta pela terra e, portanto, destaca a principal motivação de articulação política dos Xukuru nos últimos vinte anos (SANTOS, 2009:24).

A retomada vai se consolidar como marca da atuação do Cacique Xicão, que conseguiu reativar um sentimento de pertencimento e trazer esperança para seus pares. No entanto, provocou a ira de ocupantes não-índios, que reagiram violentamente. O Cacique e o grupo Xukuru envolvido passam por tentativas de cooptação, sofrem ameaças e são alvos de violência física. Palitot (2003) cita os telefonemas e cartas anônimas, tentativas de suborno, proibição do toré pela polícia, prisões arbitrárias de índios, ameaças de morte, e listas com nomes de índios a serem executados e assassinatos.

As retomadas propiciaram mudanças no âmbito individual e coletivo dos Xukuru, provocando motivação de esperança em um futuro melhor e o desejo de mudanças. Nesse sentido, as ações de retomada contribuíram para um desequilíbrio estrutural entre opressor e oprimido, fazendeiros e indígenas (SANTOS, 2009:25).

Embora o perfil dos ocupantes da Pedra D'água fosse de pequenos posseiros vindos do estado da Paraíba, o restante do território reivindicado pelos Xukuru como tradicional, incidia sobre as pretensas propriedades de grandes fazendeiros que faziam parte, ou tinham relação com a classe política e/ou empresarial local, incluindo famílias tradicionalmente influentes em Pernambuco. A violência então passa a marcar a resposta dos ocupantes não-índios: são assassinados, em 1992, José Everaldo Rodrigues Bispo, filho do pajé, e em 1995, Geraldo Rolim da Mota Filho, procurador da FUNAI¹⁶⁵. Por fim, em 20

165. Representante da OAB em Pesqueira, onde era presidente do PSB local, Rolim notabilizou-se pela assessoria prestada em prol da regularização fundiária da Terra Indígena Xukuru (FERREIRA et al, 2011).

de maio de 1998, a morte anunciada de Xicão se concretiza. Assassinado na cidade de Pesqueira, no bairro “Xukurus”, alvejado por seis tiros à queima-roupa, em frente à residência de sua irmã (FERREIRA et al, 2011). Posteriormente, ainda ocorreu o assassinato da liderança Xico Quelé em 2001, e um atentado ao Cacique Marcos Xukuru em 2003, quando morreram dois jovens que o acompanhavam, Nilson e Nilsinho. Após estes episódios, a estratégia contra os Xukuru se volta à criminalização do seu conjunto de lideranças.

O assassinato de Xicão, no entanto, repercutiu enormemente, tanto fora quanto dentro do grupo. O cacique recebeu homenagens de diferentes atores sociais e a imprensa cobriu, nacionalmente, o caso. Como repetem os Xukuru, a partir da fala inicial da viúva de Xicão dona Zenilda, ele não foi sepultado, e sim plantado, para que dele nasçam novos guerreiros. A figura de Xicão passou então a ocupar o lugar de mártir no contexto político nacional e de mito, no contexto cosmológico do grupo étnico.

O cacique assassinado tornou-se herói e mártir, foi reapropriado pelos índios passando a fazer parte do universo mítico e religioso do grupo. Sua memória tornou-se o elemento central da nova identidade Xukuru, fornecendo as motivações para a ação social e a legitimidade das organizações políticas que ajudou a construir (PALITOT, 2003:80).

As imagens abaixo ajudam a ter uma noção das repercussões da morte de Xicão para o grupo. As fotos de 2012 (figs. III.7.3 e III.7.5) mostram parte dos rituais realizados anualmente no local onde Xicão foi enterrado, ou como dizem os Xukuru, onde ele foi semeado. No local, as pessoas realizam homenagens individualmente, acendem velas, mas também há um roteiro ritualizado, envolvendo pajelança, toré e missa católica. Neste momento, o Cacique, Pajé, Bacurau e outras lideranças políticas ou religiosas Xukuru fazem sua homenagem e diálogo com o Cacique Mandaru, nome espiritual de Xicão. Um detalhe da foto III.7.3 nos ajuda a entender o universo de compreensão a respeito desse diálogo e do que denominam por encantar-se. Na camisa branca da senhora ajoelhada na lápide de Xicão, lê-se: *“Em vida foram nossa força, nossa luta. Em seu descanso são nossos guias. Eternamente em nossos corações. Avançaremos.”*

Já o desenho (fig. III.7.4), criado por um Xukuru chamado Geraldo Bananeira, é bastante representativo da construção mitológica elaborada pelo grupo. Mostra Xicão ferido e sangrando, mas, ao mesmo tempo, se encantando, e por isto, ganhando novas qualidades, se misturando à “Natureza Sagrada”, e multiplicando os guerreiros que lutarão pela causa.

Fig. III.7.3 Homenagens no túmulo de Xicão na Pedra D'água, em 2012.



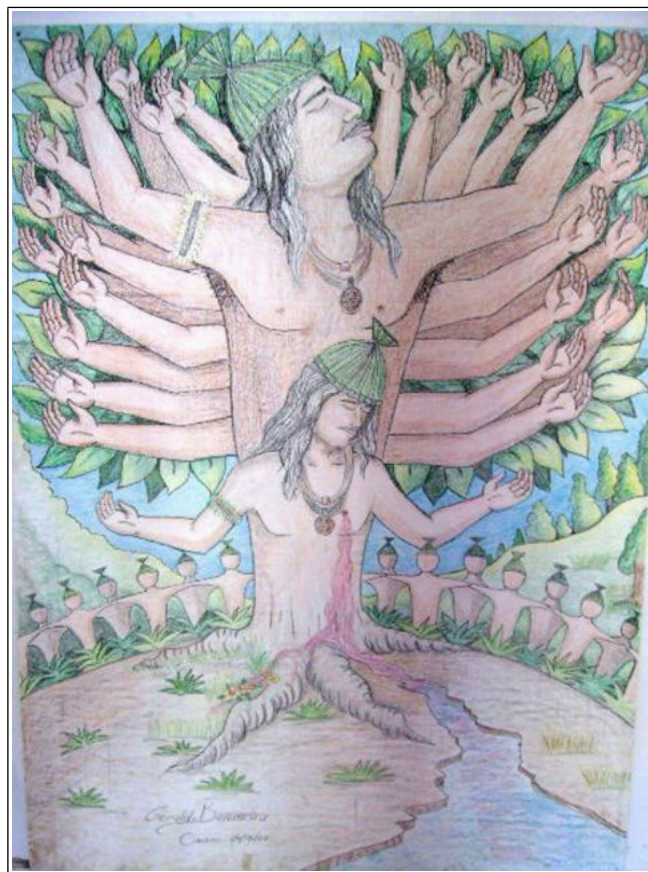
Fonte: Fotografia do Coletivo Ororubá Filmes, 2012.

Fig. III.7.5 Toré anual no local onde Xicão foi sepultado.



Fonte: Fotografia do Coletivo Ororubá Filmes, 2012.

Fig. III.7.4 Imagem de Xicão, alvejado e multiplicado.

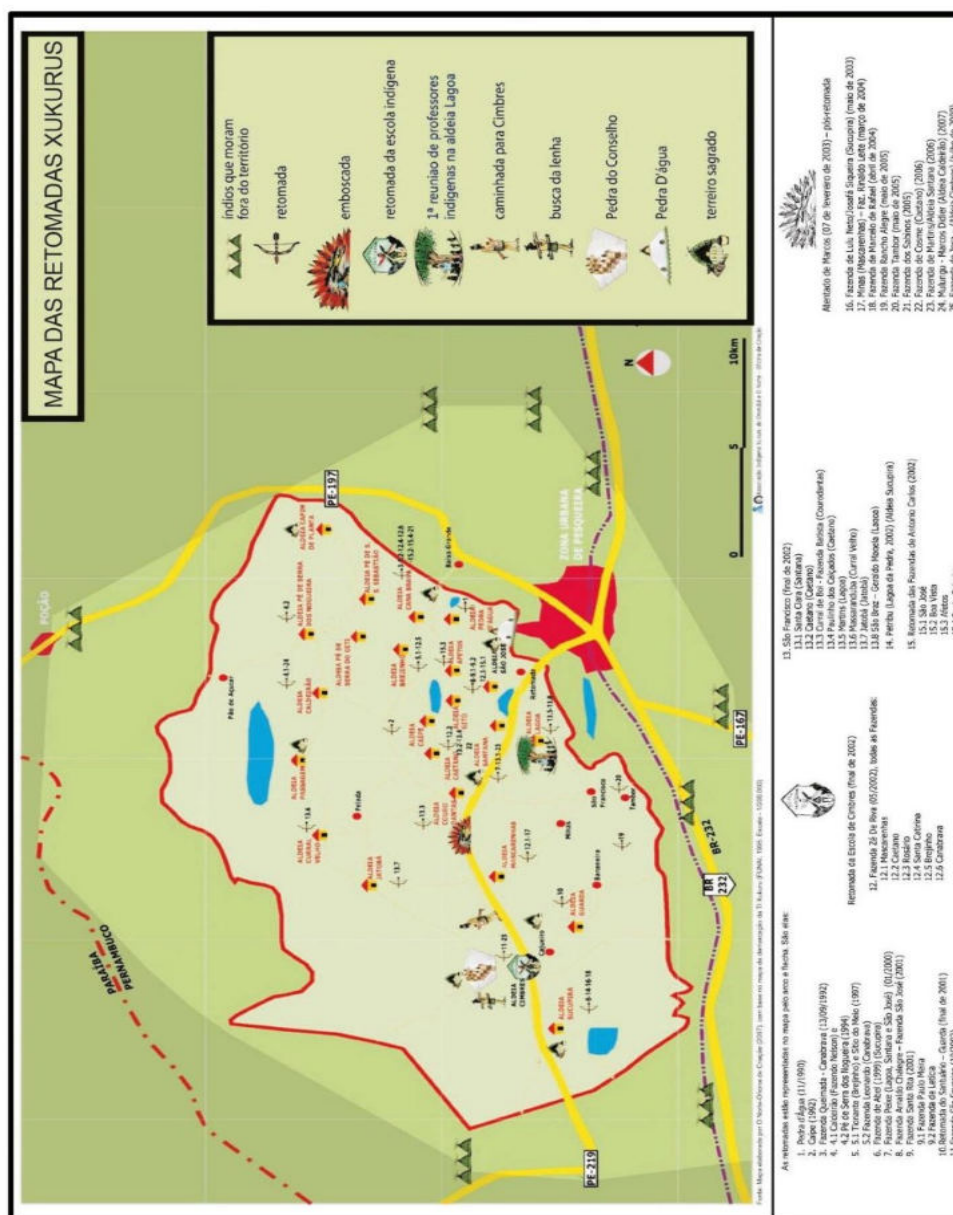


Fonte: Ilustração de um Xukuru chamado Geraldo Bananeira.

Mandaru he he, Mandaru hei-a
Mandaru hei-a, Mandaru he he
O Mandaru da angola angolá
Você de lá e eu de cá
Você de lá, oh Mandaru vem trabalha.
(Toré Xukuru)

As retomadas continuaram já em 1999, e foram marcas de afirmação do atual Cacicado de Marcos Xukuru. A figura abaixo (fig. III.7.6), extraída da publicação Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, do fascículo Xukuru do Ororubá (2012), mostra a distribuição das retomadas – representadas pelo símbolo do arco e flecha – nos limites do território demarcado, com a datação das mesmas.

Fig. III.7.6 Mapa das retomadas Xukuru produzido em 2009.



Fonte: Extraído de Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, fascículo Xukuru do Ororubá – PE (2012).

Além das inúmeras novas retomadas¹⁶⁶, durante o Cacicado de Marcos também foram instituídos outros eventos importantes de afirmação étnica e visibilidade política, como a Assembleia Xukuru que culmina com um ato de massa: a descida do povo Xukuru desde a aldeia São José até o centro da cidade de Pesqueira, parando em frente à casa onde Xicão foi morto para a realização de homenagens e discursos.

166. Para mais detalhes sobre as retomadas e a cronologia das mesmas, ver SOUZA, Vânia Fialho; ALMEIDA, Alfred Wagner Bueno de.; MARIN, Rosa Elizabeth Azevedo (Coords.). Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Xukuru do Ororubá – PE. Manaus: UEA Edições, 2012.

Fig. III.7.7 Preparação para descida da terra indígena em direção a cidade de Pesqueira, Cacique Marcos Xukuru discursa ao povo, Assembleia de 2012.



Fonte: Fotografia do Coletivo Ororubá Filmes.



Fonte: Fotografia de André Araújo.

Considerando todas as mobilizações e estratégias colocadas em curso pelo grupo, as retomadas são, muito provavelmente, o aspecto mais visível da reação Xukuru ao controle social estabelecido por fazendeiros, elite local e poder estatal que estabeleciam uma ordem social de subordinação e invisibilidade aos descendentes dos índios secularmente habitantes da região. Aqueles atores se beneficiavam diretamente de um tipo de controle social que pode ser caracterizado em três partes.

A primeira se refere ao tratamento dado aqueles indivíduos que ainda reivindicavam a sua “indianidade”. Neste contexto, a política indigenista nacional passava por debates de fundo, em que teses assimilacionistas que defendiam, em última instância, transformar e integrar todas as populações indígenas eram questionadas por linhas em defesa da emancipação e defesa cultural dos povos indígenas. De todo modo, na realidade concreta das localidades, o órgão indigenista ainda atuava na perspectiva de pacificação, regulamentação do espaço agrário, de modo assistencialista, e lastreado por determinados parâmetros de “indianidade”, que para o caso do nordeste, permitiam sua atuação com os “remanescentes de índios” (LIMA, 1987; ARRUTI, 1995; PERES, 2004; SILVA, 2008). É possível afirmar que o Posto Indígena Xukuru era, então, baseado no modelo de Colônia Indígena (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968), figura jurídica que se assentava na ideia de parcerias para o uso agrícola ou, como afirma Palitot (2003) na exploração da força de trabalho indígena por particulares e invasores das terras. O estado, então, reconhecia a existência do grupo indígena, destinava-lhe um posto de atendimento que oferecia remédios, e esporadicamente sementes e ferramentas agrícolas. No entanto, não atuava no caso Xukuru, de maneira efetiva sobre a questão agrária, isto é, restringia-se aos 6 ha instituídos, não agindo para garantir mais áreas, ficando o território imemorial ocupado por diversos fazendeiros.

A segunda parte trata das relações de patronagem existentes entre os índios e os fazendeiros, que estabeleciam uma espécie de cooperação subordinada, ou como estabelece Durkheim (2007), o fato social do ponto de vista Xukuru. Está sintetizada pela categoria “agricultura sem a terra”, que é mais aprofundada em capítulo específico. Nesse status quo, cabia aos índios os papéis de empregados, diaristas, moradores agregados e arrendatários dos fazendeiros não-índios do território.

Essas relações (assistencialista e de patronagem) conformavam a lógica de funcionamento do fato social “por sobre” os Xukuru, que muito embora existissem vozes e práticas contrárias, como será demonstrado no capítulo sobre as “ilhas de resistência”, moldava e conduzia as condutas dos indivíduos. O fato social é dotado de uma força imperativa, e neste sentido, é reconhecido pelo poder de coerção que exerce ou é capaz de exercer sobre os indivíduos de uma determinada sociedade, resultando na recorrência dos processos e o estabelecimento de um sistema de normas (oficial ou não). Reconhecendo essas forças, se torna ainda mais impressionante o movimento protagonizado pelo Cacique Xicão e demais lideranças Xukuru.

E a terceira parte a ser mencionada é a face mais coercitiva e violenta do controle social estabelecido, explicitados em inúmeras denúncias e manchetes de jornais¹⁶⁷. E aqui, é preciso incluir como fator relevante, além do poder “paralelo” instituído pelos fazendeiros, os atos promovidos por instituições oficialmente consistidas, a exemplo da morosidade da FUNAI e das ações policiais que agiam contra a prática do toré, a realização de pajelança, e promoviam repressão às tentativas de organização política efetuando prisões arbitrárias, espancamentos e torturas. Ademais, foram inúmeras as tentativas de se enquadrar crimes impetrados contra lideranças Xukuru como se fossem crimes passionais, quando na verdade estavam diretamente relacionados à questão fundiária e à luta pelos direitos indígenas.

Assim, superando o poder opressor estabelecido, os Xukuru por meio das retomadas e outras ações políticas vão redefinindo o controle social sobre os recursos ambientais e estabelecendo novos mecanismos políticos internos que passam a revigorar a unidade sociocultural e étnica Xukuru.

Cada retomada era uma demonstração de força por parte das lideranças indígenas que galvanizava a solidariedade do grupo indígena ao seu redor. Ao instaurar o conflito entre índios e fazendeiros de forma aberta, ocupando uma área, os Xukuru posicionavam-se no enfrentamento. Dormir embaixo da “lona preta”, dançar o toré todas as noites e dividir o medo e a incerteza de uma possível repressão por parte dos fazendeiros solidificava os laços de solidariedade entre as pessoas que partilhavam dessas ações (PALITOT, 2003:44).

167. Para aprofundamento sobre essas ameaças e violências, ver FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cássia Maria; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (Org.). “Plantaram” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território. Manaus: PNCSA_UEA/UEA Edições, 2011.

Fig. III.7.8 Xicão em reunião com aliados não-indígenas na retomada da Pedra d'água, década de 1990.



Fonte: Acervo Memorial Xicão Xukuru

Fig. III.7.9 Uma família Xukuru na retomada, foto de 1991.



Fonte: Acervo Memorial Xicão Xukuru

Com as retomadas, ao mesmo tempo em que transformavam concretamente a estrutura agrária local, também instituíram um locus de aprendizagem e experimentação social. E assim, na esteira do que propõe Pacheco de Oliveira (1998, 2004), outros eixos da reorganização social são postos em curso. Ali, podiam reelaborar o passado e costurar um sentido de continuidade e persistência na trajetória dos parentes, recuperando a memória dos caboclos velhos, que lutaram pelo reconhecimento étnico, que lutaram na Guerra do Paraguai, que foram presos durante a primeira ocupação da Pedra-d'água na época das ligas camponesas, que mantiveram a tradição do festejo de São João, etc. Reconstituíam e socializavam uma história com a qual, todos ali, tinham alguma relação consanguínea ou identificação subjetiva. Ao mesmo tempo, puderam recuperar a parte espiritual dos seus rituais, que haviam sido duramente perseguidos. E assim, preencher de bens culturais próprios, alguns dos rituais públicos remanescentes, que haviam sofrido um processo de supressão pela dominação católica¹⁶⁸.

Ademais, como destaca Hosana Celi Oliveira Santos (2009), é a partir das retomadas que os Xukuru repensam e experimentam as estruturas e funções necessárias para uma organização autônoma, resultando como chama atenção Pacheco de Oliveira (2004) na criação de novos instrumentos políticos especializados.

As terem progressivamente suas terras de volta, os Xukuru, foram reestruturando e reformulando sua organização social, suas aldeias e os espaços físicos e simbólicos, além das relações de gênero, novas estruturas foram sendo pensadas e estruturadas e ocupando lugar central na vida dos Xukuru, tais como: a educação, a saúde e a subsistência. Boa parte dos Xukuru aprendeu nesse processo de mobilização seus direitos enquanto indígenas. O direito a terra, a educação e saúde diferenciadas. O direito a realizar seus rituais e as suas práticas culturais (SANTOS, 2009:138).

168. As celebrações de São João e da padroeira Nossa Senhora das Montanhas foram, historicamente, os únicos eventos públicos nos quais a Igreja e a sociedade envolvente “permitiam” aos Xukuru que dessem alguns toques “indígenas”, assentindo que vestissem seus trajes tradicionais e realizassem alguma dança.

7.3 Organização sociopolítica no povo Xukuru do Ororubá.

Chama atenção a grande transformação socioespacial ocorrida nos limites da atual TI Xukuru a partir da mobilização indígena e demarcação fundiária. De um passado recente marcado pela alta concentração fundiária e destinação às fazendas de criação extensiva de gado e especulação de grandes “proprietários”, para uma ocupação atual redistribuída entre mais de duas mil famílias indígenas, com escolas e postos de saúde em funcionamento, e com inúmeras pequenas e diversificadas unidades agrícolas produtivas.

Para proporcionar essa transformação socioespacial de uma forma ordenada e justa, e para gerir as conquistas de autonomia em relação à educação, saúde e sobrevivência, o grupo, que em 1989 contabilizava aproximadamente 4.500 pessoas¹⁶⁹, foi elaborando uma organização sociopolítica que permitisse suprir as necessidades de diálogo e representação internas e externas.

Fig. III.7.10 Texto sobre a consequência das retomadas, elaborado pelo grupo Xukuru participante das oficinas de construção dos mapas da Nova Cartografia Social.

As retomadas foram importantes porque estávamos conquistando as nossas terras de volta. Dessas retomadas tiveram muitas coisas boas. As terras estão em nossas mãos e, hoje em dia, nós podemos colocar o nosso roçado. Conseguimos trazer de volta os índios que haviam deixado suas origens e estavam morando na cidade e, hoje, estamos de volta. Não tínhamos onde morar e hoje temos casa, trabalho e onde viver, graças à Mãe Terra e à Mãe Natureza e os esforços dos índios juntos com o cacique e o Pajé que trabalharam em um só objetivo que era a nossa Mãe Terra.

Através dessa conquista de terra que nós tivemos, foi possível uma melhor saúde, uma melhor educação e uma melhor maneira de viver, livre, em cima da terra. O Povo Xukuru, através das organizações, a partir das retomadas, teve mais liberdade para discutir os problemas de saúde, educação, etc. Antes era discutido pelos outros, agora é por nós.

Outra coisa é a participação em todo o movimento. Temos mais participação dos jovens, dos adultos, idosos e mulheres. Depois da Constituição de 1988, os índios tiveram mais liberdade para reivindicar os seus direitos pela terra, saúde, educação e subsistência.

Os assassinatos no processo de retomada trouxeram grandes perdas para o nosso povo, mas não fez com que parasse a nossa luta porque estávamos unidos e esse sangue derramado dos nossos líderes voltou para nossas veias e nos encorajou para que déssemos continuidade à luta do nosso povo. Então não foi em vão, esse sangue derramado. Perdemos Xicão, mas a nossa luta não vai parar, porque dele nasceram várias sementes para dar continuidade à luta do povo Xukuru.

Fonte: Extraído de Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, fascículo Xukuru do Ororubá – PE (2012).

Uma frase do trecho acima é bastante significativa, e expressa bem o cerne da mudança social alcançada: “*antes era discutido pelos outros, agora é por nós*”. Essa frase traduz muito bem as possibilidades de redefinição estabelecidas pelo contexto pós-demarcatório. Embora ainda houvesse medo e incertezas (OLIVEIRA, 2006), cada vez mais pessoas foram assumindo a sua identidade étnica a partir das retomadas e do avanço da regularização da terra indígena. Assim, os antigos e conhecidos por Caboclos do Urubá, remanescentes Xukuru, dentre outras designações, se estabelecem como uma nova unidade sociocultural fortalecida, os Xukuru do Ororubá, recuperando o poder de tomar decisões. E lembrando Batalla Bonfil (1991), a condição básica para a existência (no sentido de funcionalidade e

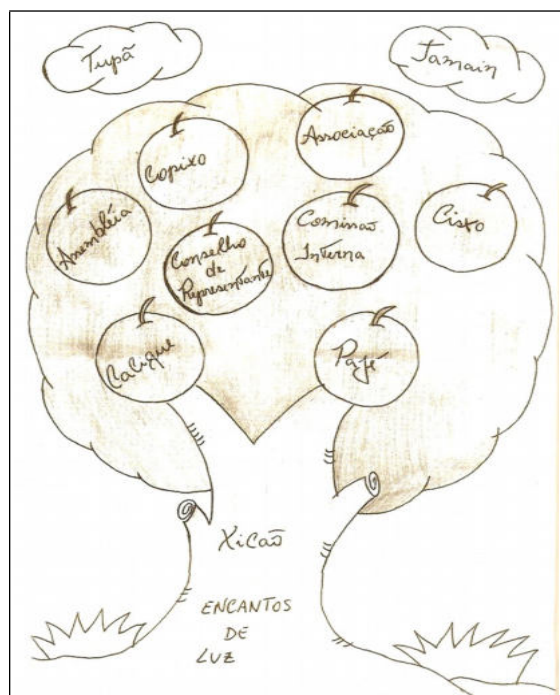
169. Segundo estimativas citadas por Kelly Emanuely Oliveira, 2001 e Rita de Cassia Neves, 2005.

continuidade) de um grupo étnico é a capacidade de tomar decisões próprias a respeito de bens culturais internos e externos.

Em especial, quatro aspectos são bastante destacados pelos Xukuru, e podem ser observados na síntese que o grupo participante da oficina de construção da nova cartografia social gerou. A redefinição do controle social sobre a moradia, sobrevivência (agricultura e trabalhos), educação e saúde.

Do esforço inicial de organizar a luta pela terra e melhorar a comunicação entre as distantes localidades do território reivindicado de forma a construir discurso, bandeiras e ações unificadas, nasce a atual organização sociopolítica Xukuru. Com certeza, a organização social Xukuru é algo mais complexo e abrangente do que uma estrutura de instâncias, cargos e funções. Aqui será abordada pelo viés do funcionamento de suas instâncias organizativas e de alguns dos valores promovidos por elas. Outro importante registro a ser feito é que a organização sociopolítica Xukuru tem se mostrado dinâmica, no sentido de ser constantemente aprimorada, a cada nova interação com direitos ou políticas públicas garantidos pelo marco legal brasileiro. Além disso, recentemente, mobilizações de setores internos do povo Xukuru também estabeleceram inovações institucionais, complexificando ainda mais essa estrutura organizativa. As diferentes imagens abaixo (figs. III.7.11 e III.7.12), representativas da organização sociopolítica, ilustram bem o aperfeiçoamento colocado em curso ao longo do tempo, na segunda imagem, do ano de 2017, já se percebe no organograma as instâncias da Jupago Kreká e a Poya Limolaigo. A primeira, um coletivo misto de agricultores, técnicos e jovens indígenas com aliados não-indígenas, criado para apoiar e promover ações no campo do que sempre denominaram por “subsistência”. A segunda, um coletivo de jovens, criado para fortalecer a mobilização da juventude por meio de atividades culturais e políticas. Mais recentemente um grupo de mulheres está se fortalecendo e é possível que, num futuro próximo, também se consolide como mais uma das formas organizativas. Em síntese, as necessidades contextuais e os movimentos internos da sociedade Xukuru vão exigindo e moldando aprimoramentos constantes das estruturas societárias organizativas.

Fig. III.7.11 Ilustração de 2005 sobre a organização sociopolítica Xukuru do Ororubá.



Fonte: Projeto Político-pedagógico das Escolas Xukuru, 2005.

Fig. III.7.12 Foto de 2017 representativa da organização sociopolítica Xukuru do Ororubá.



Fonte: Fotografia de André Araújo, tirada durante o Encontro Urubá Terra de 2017.

As aldeias Xukuru representam unidades políticas autônomas, porém bastante integradas ao todo comunitário. Cada recorte espacial denominado aldeia, que se constitui como a menor unidade administrativa, possui um representante que tem por responsabilidade cuidar e zelar da sua aldeia, organizando o uso do solo, a acomodação das famílias, o funcionamento de serviços e resolvendo pequenos conflitos. O representante de aldeia leva às instâncias coletivas acontecimentos ou necessidades de sua comunidade, e traz de volta aos moradores as diretrizes, estratégias e deliberações tomadas nas instâncias na qual representa sua localidade. Há um coletivo de representantes, que normalmente se reúne mensalmente, chamado de Conselho de Representantes, dele ainda participam o cacique, o vice-cacique e o pajé.

A Comissão Interna é um grupo menor de lideranças, formada majoritariamente por representantes de aldeia, porém pode contar com participação de representantes de outras instâncias, dependendo da pauta da reunião. A Comissão foi instituída para tomar algumas decisões mais urgentes e, portanto, possui autonomia para discutir e resolver problemas de modo mais ágil. Ela é formada somente por pessoas com experiência e compromisso comprovados perante a luta do povo Xukuru, e são da confiança do cacique e do pajé.

O cacique e o pajé assumem papel de grande responsabilidade, pois são os representantes de todo o povo. O primeiro junto à sociedade civil e aos órgãos de governo, o segundo, junto ao mundo espiritual.

“O cacique representa todas as comunidades e conduz a luta pelos nossos direitos. É uma autoridade muito importante, não só para nós índios, mas também para os brancos” (...) O cacique é quem procura os recursos para as comunidades indígenas, ele tem que ser uma pessoa de muita coragem para lutar pelos direitos do povo e se acaso ele errar, o pajé pode corrigi-lo” (PROFESSORES, 1998: 47).

O pajé tem uma grande importância, pois além de conduzir espiritualmente os grandes rituais anuais, ele concede, por meio de sua pajelança e conexão com os encantos da Natureza Sagrada, a legitimidade e autoridade do cacique e das demais lideranças políticas ou religiosas do povo.

Fig. III.7.13 Pajé Zequinha e Cacique Xicão nos preparativos para ritual no terreiro da Pedra-D'água, década de 1990.



Fonte: Acervo do Memorial Xicão Xukuru.

Fig. III.7.14 Pajé Zequinha inicia ritual de ordenamento do novo cacique, Marcos, no terreiro de Pedra-d'água, no ano 2000.



Fonte: Fotografia de Fernando Souza, em janeiro de 2000.
Extraído de: OLIVEIRA, 2006.

O vice-cacique substitui o cacique quando há eventos ou mobilizações ocorrendo simultaneamente, ele possui um papel de articulação e diplomacia muito importante para com parceiros externos (índios e não-índios). Outra figura bastante importante e sempre presente e participativa em quase todas as instâncias é dona Zenilda Xukuru, viúva de Xicão e mãe de Marcos Xukuru. Ela é muito reconhecida e respeitada pelo povo, pois se manteve firme na luta mesmo depois de tantas agressões contra ela e sua família. De certa maneira, ela espelha a participação, voz e atitude feminina para a sociedade Xukuru.

Há ainda, a Associação da Comunidade Indígena Xukuru do Ororubá, criada em 1991, que tem poder jurídico para estabelecer parceria com órgãos governamentais e não governamentais que contribuam para o desenvolvimento e que beneficiem a comunidade. Ela pode receber recursos financeiros ou bens físicos através da criação de projetos. A associação também pode responder à necessidade da etnia em outras situações que impliquem em mobilização política em defesa dos direitos indígenas Xukuru, em organização da população para o acesso ou chegada de políticas públicas e em uso de bens públicos ou coletivos adquiridos em proveito do povo.

Devido ao avanço da organização do povo Xukuru do Ororubá, e também das possibilidades legais¹⁷⁰ e administrativas no campo da estruturação estatal dos serviços de saúde e educação – destinados a atender as especificidades dos povos indígenas – são constituídas comissões temáticas internas, que posteriormente amadurecem para instâncias da organização do povo Xukuru específicas para estes setores.

Em 1997 é criado o Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá (COPIXO), cujo objetivo principal era reunir os professores indígenas Xukuru para pensar e implementar uma educação diferenciada que levasse em consideração a especificidade étnica (NEVES, 2005). Atualmente, é responsável pela coordenação, implementação e monitoramento das ações da educação escolar específica e diferenciadas nas aldeias, reunindo-se regularmente. Em termos de estrutura educacional, atualmente, os Xukuru dispõe de um corpo docente de aproximadamente 200 professores, distribuídos em 42 escolas localizadas nas 24 aldeias do território indígena. As escolas apresentam uma estrutura física similar à das escolas rurais do país, funcionam em três turnos, e em diferentes unidades físicas que proporcionam o ensino infantil ao ensino médio.

Como destaca o professor Xukuru José Adejailson em sua monografia de Licenciatura em Geografia (VIEIRA e MARQUES, 2011), ainda que haja atualmente leis bastante favoráveis quanto ao reconhecimento da necessidade de uma educação específica, diferenciada e de qualidade para as populações indígenas, na prática, no entanto, há enormes conflitos e contradições a serem superados.

Para moldar a instituição “escola” ao modo e perspectiva Xukuru, o projeto político pedagógico da escola Xukuru vem sendo discutido e experimentado há mais de dez anos por professores e lideranças. Desde a primeira sistematização que ocorreu em 2002, em um processo socializado com outros povos indígenas no estado de Pernambuco, foram produzidos eixos temáticos norteadores, deliberados como base para a educação Xukuru, que são: identidade, organização social, terra, história e interculturalidade¹⁷¹.

Sobre a função social da escola Xukuru, a publicação “Plantando a memória do nosso povo e colhendo os frutos da nossa terra” de 2005, editada especificamente para apresentar o Projeto Político Pedagógico das Escolas Xukuru, sugere o ideal de fortalecer a identidade, a cultura e as tradições do povo, e desta maneira, contribuir para a construção de um projeto de futuro:

170. No campo educacional, por exemplo, a legislação federal dispõe que: “O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos: I – proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências; II – garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias”. Art. 78, da Lei Nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996 que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional.

171. Recentemente, o COPIXO e demais instâncias vem amadurecendo a ideia da agricultura se constituir também como um eixo norteador do projeto político pedagógico Xukuru.

Hoje reivindicamos uma escola que fortaleça a nossa cultura, o nosso jeito de pensar e a nossa pedagogia. A função da escola é de forma guerreiros! E é por esse motivo que ela existe! Então, somos nós que escolhemos como devem ser o espaço, a gestão, o tempo escolar, os educadores e os conteúdos para a prática educativa escolarizada. (PPP Xukuru, 2005:13)

Para o campo da saúde foi criado o Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá (CISXO), o qual tem por atribuição acompanhar e fiscalizar ações ligadas à saúde a fim de garantir o acesso de todas as 24 aldeias aos serviços médicos. O sistema está baseado em atendimentos de rotina realizados via Programa Saúde da Família, que preconiza visitas às casas pelos agentes de saúde, os quais encaminham à equipe médica que atende na aldeia. De acordo com a demanda e urgência são encaminhados a hospitais do município ou da capital. Em termos de estrutura, os Xukuru contam com uma equipe formada por 03 médicos, 03 enfermeiros, 12 auxiliares de enfermagem, 03 auxiliares de consultório dentário, 20 agentes indígenas de saneamento (AISAN), 24 agentes indígenas de saúde (AIS), 01 polo base, 05 postos, 05 consultórios odontológicos, e um programa de saúde mental, com 01 psicólogo, 01 psiquiatra e 01 assistente social. O CISXO é composto por integrantes indígenas, dentre eles estão: o cacique, a coordenadora do polo base, lideranças de aldeias, auxiliares de enfermagem, agentes indígenas de saúde e agentes indígenas de saneamento.

O COPIXO coordena e orienta a educação escolar nas aldeias, o CISXO, que é o Conselho de Saúde que articula as ações Xukuru desta área, e, por fim, a nossa Assembleia Geral onde pensamos e elaboramos nosso Projeto de Sociedade, protegidos e orientados por Tupã e Tamain” (PPP das Escolas Xukuru, 2005:06).

Completando o organograma inicial (Fig. III.7.11), tem-se a Assembleia. Após o assassinato de Xicão, em 1998, os Xukuru passaram a se encontrar anualmente, em uma grande assembleia anual. Ela tem dois grandes objetivos: o primeiro é mobilizar politicamente as aldeias Xukuru e aliados indígenas e não-indígenas para a causa Xukuru e dos povos indígenas de um modo geral, conformando uma grande rede de solidariedade. Para este primeiro objetivo, importa consideravelmente prestar homenagem ao cacique Xicão, no aniversário de sua morte em 20 de maio, e a todos os outros Xukuru que “tombaram na luta” pelo reconhecimento dos direitos do seu povo. Um segundo objetivo é, partindo da situação das aldeias e dos informes de cada uma das instâncias sociopolíticas do povo, analisar os desafios e perspectivas, indicando rumos políticos e prioridades ao povo Xukuru. Em tese, as diretrizes sugeridas pela assembleia devem ser seguidas por toda a estrutura organizativa Xukuru. Para os dias de debate, conflui para a assembleia uma pequena comitiva representativa dos moradores de cada uma das 24 aldeias do território. Os representantes de todas as instâncias organizativas, obrigatoriamente, devem se fazer presentes. Para os momentos rituais religiosos e para o ato político de descida em direção à cidade, que conformam o roteiro completo do evento chamado Assembleia, a convocatória é ampla, e busca somar o maior número possível de pessoas (figuras III.7.3; III.7.5; III.7.7).

Observando o funcionamento da estrutura sociopolítica Xukuru, seus aperfeiçoamentos, e o resultado socioespacial e na vida das famílias é possível afirmar que os Xukuru, no decurso da sua reorganização social de tipo etnogênese provocaram uma inversão total dos processos a que estavam submetidos. Dentro do que BONFIL (1999) sistematiza para as dinâmicas comuns do contexto das relações interétnicas assimétricas, também reconhecido como situação colonial (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998; BALANDIER, 1951), os Xukuru transpassaram o fato social que impunha aos descendentes Xukuru dinâmicas de supressão, imposição e alienação cultural, os quais colocavam a sobrevivência e reprodução cultural do grupo em perigo.

E neste sentido, os Xukuru do Ororubá, ao colocarem em prática, ações de resistência, apropriação e inovação transformam e dão novos sentidos a sua “matriz cultural” ou “patrimônio cultural herdado”, recuperando e fortalecendo o âmbito da cultura autônoma e apropriada, conformando uma cultura própria, ou seja, aquela cujos elementos culturais próprios e externos estão sob o controle do grupo.

7.4 Normas sociais para o território.

A reorganização social Xukuru, portanto, vai conformando um novo controle social, ou como Bonfil (1991) define, um novo controle cultural, compreendido como o conjunto de níveis, mecanismos, formas e instâncias de decisão sobre os elementos culturais em uma sociedade, constituindo um sistema global de relações. Esse controle cultural termina por estabelecer uma flexível, porém bem delimitada, ortodoxia Xukuru. Entendida aqui como sinônimo das normas sociais “preconizadas” para o pertencimento e aceitação. Essas normas sociais seriam os esquemas de comportamento, socialmente elaborados, selecionados ou aprovados, que um grupo estabelece ou incorpora e “impõe” sob a forma de regras ou costumes aos seus indivíduos.

No caso Xukuru, essa ortodoxia, como já exposto, é especialmente construída desde uma tríade referencial que pode ser sintetizada por: um histórico de luta específico, concepções e práticas religiosas e o conjunto de direitos indígenas assegurados pela legislação em vigor.

Souza, por exemplo, afirma que:

Entre os Xukuru, não se pode pensar a questão política separada da religiosidade e da reafirmação étnica. Suas mobilizações políticas são destinadas à reconquista de seu território, ao respeito a seus direitos à educação e saúde específicas e diferenciadas, garantidos pela Constituição de 1988. A partir de minha participação nas mobilizações em Recife, Pesqueira, Serra do Ororubá, nos dias de festas religiosas e torés, observei que as pessoas mais participativas das festas religiosas e rituais, eram geralmente aquelas que mais iam às retomadas e manifestações políticas (SOUZA, 2004:34).

Já o professor Xukuru Adejailson, dentre as suas conclusões, afirma que:

Para o Povo Xukuru toda formação adquirida seja no dia a dia, no trabalho, na roça, na casa, no toré, na retomada e terra, nos terreiros, na feira, nas reuniões dos conselhos e associações ou outro espaço, é considerado uma evolução de valores mediante a tanta diferença cultural. Portanto, pode-se observar que nos dias atuais, a educação do Povo Xukuru, e a formação indígena são adquiridas de forma coletiva, pois as famílias, professores e dirigentes contribuem para uma sociedade digna, independente de reflexos diferentes do contexto assim existentes em nosso país (VIEIRA e MARQUES, 2011:55).

No projeto político pedagógico, há um trecho de apresentação, que é interessante trazer à baila, pois se trata de mais um exemplo sobre a imagem que o povo tenta construir para si próprio.

“Nós Xukuru vivemos de outra forma, temos uma cultura diferente dos outros povos. A nossa cultura é muito bonita na arte, na música, na dança, no trabalho, nas festas, na religião e na maneira de nos organizarmos. Na religião louvamos e dançamos o Toré, reverenciamos o mestre Rei do Ororubá, Tupã e nossa mãe e padroeira, Tamain. Encontramos na Mãe Natureza e nos Encantos de Luz, força e inspiração para viver, lutar pela terra e por uma educação diferenciada” (PPP das Escolas Xukuru, 2005:05).

Com a liberdade religiosa alcançada após a luta de Xicão, os rituais e as crenças puderam sair dos “esconderijos”, já que segundo os relatos, para fugir das perseguições e preconceitos eram realizados nas madrugadas de maneira escondida nas matas. E assim, de um sincretismo disfarçado, puderam produzir um sincretismo acumulativo e afirmativo, no sentido de que as expressões católicas, africanas e indígenas puderam ser somadas e operacionalizadas numa espécie de caleidoscópio Xukuru para a prática religiosa do grupo. Esses elementos fornecem matéria-prima para a forma de pensar e agir das pessoas, mas também para a organização e planejamento das ações do grupo. Ao mesmo tempo em que colabora para a coesão interna do grupo, projeta e delimita muito bem até que nível se processa a negociação e interação com o externo.

Fig. III.7.15 Pajé Zequinha e o Bispo de Pesqueira em ritual anual com toré, pajelança e missa em homenagem a Xicão Xukuru. Ano: 2011.



Fonte: Fotografia de André Araújo

Fig. III.7.16 Ritual realizado em um dos muitos terreiros sagrados dentro do território Xukuru. Ano:2011.



Fonte: Fotografia de André Araújo

Aos anciões, ou *toiopé* no idioma Xukuru, é garantido um lugar de reverência, pois carregam a memória do grupo, e se tratando de um grupo onde a oralidade ainda é o meio mais forte de comunicação e transmissão do conhecimento, isto faz muito sentido. Praticamente todos os entrevistados desta pesquisa espelharam sua identidade e conhecimentos através de uma relação com o “passado velho” advindo da experiência vivida ou contada pelos pais e avós, somada à luta mais recente, eternizada na figura do Cacique Xicão.

Os *toiopé* nos ensinam a respeitar o outro, os espaços sagrados, nossos cantos, o nosso ritual, as nossas festas e os Encantos de Luz. Ensinam, também, a entender os mistérios da Natureza. Eles possuem a ciência e a sabedoria dos antepassados. O conhecimento que a gente precisa para continuar sendo Xukuru (PPP das Escolas Xukuru, 2005:11).

A “ciência” e a sabedoria dos antepassados, que significa entender as forças da Natureza e se relacionar com os seus mistérios, são elementos definidores de um pertencer mais profundo, que vai além da descendência familiar. Em geral, o critério da descendência familiar é o suficiente para uma pessoa ser considerada pelo grupo como um semelhante, apta a acessar direitos como membro do povo indígena. Atualmente, no entanto, por meio do trabalho de campo realizado, percebe-se que a participação nas mobilizações políticas e nos rituais religiosos são valores determinantes para a confirmação desse pertencimento e a garantia de um lugar social reconhecido no grupo. E como indica o trecho citado acima, identificam que são conhecimentos e práticas dos quais necessitam para manterem sua identidade, dos quais precisam para continuar sendo Xukuru. Isto é, para assegurarem seu núcleo de cultura própria.

A natureza tem seus próprios ensinamentos e a gente também aprende com ela. Para ser Xukuru tem que aprender através dela e, assim, desvendar e compreender os seus mistérios. A natureza é o local sagrado onde vivem os nossos irmãos de luz. Por isso o/a índio/a precisa ter bastante cuidado com ela. Somos Xukuru quando respeitamos a natureza. Na natureza, nas matas, nas pedras, nas águas estão os mistérios e os segredos que aprendemos desde pequenos a respeitar (PPP das Escolas Xukuru, 2005: 12).

A natureza sob a perspectiva Xukuru assume, portanto, importância metafísica, estando muito além de uma base material orgânica ou inorgânica, trata-se do sagrado, sendo bastante frequente o uso do termo “Natureza Sagrada”. E neste caso, trata-se da morada de seres especiais, espíritos de luz, com os quais os Xukuru se relacionam em seus rituais. Ao mesmo tempo, a natureza tem uma dimensão viva, não sendo apenas habitada pelos seres, mas sendo ela mesma uma força maior, e por isso assume a posição de escola ou de fonte de conhecimento. Referência com a qual, mesmo aqueles Xukuru que vivem nos bairros urbanos de Pesqueira, podem adquirir intimidade dependendo apenas da fé, crença ou mediunidade. Estes dois aspectos levam, segundo a perspectiva ortodoxa, à necessidade do cuidado e da preservação deste ambiente uma vez que a relação humana com o sobrenatural depende da conservação das matas, pedras e águas.

Devido à mobilização pela conquista da terra, os conceitos de terra e território são bastante próximos no ideário Xukuru, trazendo, geralmente, as mesmas noções em torno da importância de uma base material, vinculada à tradicionalidade, que permita a sobrevivência e a reelaboração do povo. A terra está mais ligada às funções maternas, de gestação e criação. Mas ao mesmo tempo, tendo sido fonte antiga de disputa e conflitos, que marcou a trajetória histórica desse povo desde o século XVI, é associada ao conceito de território, como expressão de uma terra para todo um povo, reconquistada a base de sangue de parentes, e que agora é de responsabilidade do coletivo.

É ainda a terra para nós Xukuru, a mãe que nos dá o sustento e nos dá a vida. É ela que nos mantém na luta por manter nossas culturas, tradições e costumes. A terra é para quem nela trabalha e por ela damos nossas vidas (PROFESSORES XUKURU, 1998: 47).

Certamente, há vários outros aspectos a serem considerados para a conformação das fronteiras do ser Xukuru e das normas sociais para o grupo. Uma abordagem mais profunda sobre esses componentes e a construção social da diferença ficará para artigos futuros. Por enquanto, apresentarei mais detidamente algumas características do idealizado para o uso da terra.

Ele deixou uma mensagem grande, que tá na memória de cada um daqueles que conviveu e participou junto com ele, cada um tem essa memória. Os que já se foram, levaram essa memória né, pra tá junto com ele lá, onde ele tiver. Mas aquele que ficou, tá na memória, ele deixou essa memória para cada um. Que foi união, organização e o trabalho feito para todos. E isso tá na memória de cada um. Que Xicão dizia, que ia ser indenizado pelo governo federal os 27555 hectares de terra e que todos tinha e ninguém tinha nada. E que a terra era para três coisas: morar, trabalhar, e criar.

(P13 – 13:13 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).

Durante a entrevista, o agricultor e liderança da Aldeia Santana, revela qual era a mensagem que o Cacique Xicão deixou para o período posterior à demarcação¹⁷². Pelo que observei durante o trabalho de campo, tudo leva a crer que tenha sido estes os valores e diretrizes que orientaram a reocupação do território, servindo de suporte ideológico aos coletivos Xukuru para a nova ordenação do uso e posse da terra.

Vale ressaltar a ênfase dada ao coletivo e à organização: “Todos tinha e ninguém tinha nada”. Essa frase exprime com muita propriedade o sistema que tenta ser implementado no território Xukuru quanto ao regime da posse da terra para as famílias. Significa dizer que a terra seria reconquistada para o bem de todos os membros do povo. Isto é, o interesse coletivo passaria então, a sobrepor os interesses individuais. Todos os Xukuru teriam direito ao uso da terra, porém não poderiam se considerar donos, no sentido da propriedade capitalista¹⁷³.

172. Processo que o Cacique Xicão não chegou a ver concluído, devido ao seu assassinato.

173. Com essa diretriz, em tese, os Xukuru logram a democratização do acesso à terra e impedem uma possível reconcentração fundiária, agora por indivíduos indígenas. Assim, não poderia haver apropriações individuais no sentido de propriedade absoluta e individual da terra. Portanto, estamos falando em posse, e não em propriedade da terra.

Segundo a Constituição brasileira, “*são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens*” (Art. 231). Todas as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, ainda segundo a carta magna do país, são consideradas bens da União, e por isso inalienáveis e indisponíveis, sendo seus direitos sobre elas, imprescritíveis. Elas destinam-se a posse permanente indígena, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

Por isto, qualquer tipo de negociação que envolva terras indígenas demarcadas é considerada nula, vetando, portanto qualquer espécie de compra e venda para não-indígenas. Entretanto para o âmbito interno das terras indígenas, o marco legal brasileiro, acertadamente, preceitua a autonomia do grupo étnico. Isto é, fica a cargo de cada povo indígena, segundo seus usos e costumes, a forma como o usufruto de cada terra indígena ocorrerá na prática; e, por conseguinte, a forma como será gerida e administrada, incluindo a distribuição da posse, uso e acesso aos recursos naturais. Em outras palavras, ainda que algumas leis tenham que ser respeitadas pelos índios, em harmonia ao conjunto normativo geral do Estado brasileiro, a organização de propriedade e uso no interior de cada terra indígena fica a cargo da organização, costumes e tradição dos respectivos povos que a ocupam. Sendo, portanto um tema que compete somente aos mesmos decidirem. Assim, as formas de apropriação e uso, podem ser tão variadas quanto são o número de povos indígenas.

Interessante notar que, mesmo após uma história de intensa relação com a sociedade regional, e de iniciativas que impunham a individualização da propriedade da terra desde a extinção do aldeamento Ararobá¹⁷⁴, a prescrição para o uso tradicional contemporâneo do território Xukuru sinaliza claramente para uma forma coletiva. Isto é, a norma social estabelecida pela sua organização social preconiza o uso comum, onde “*todos possuem, mas ninguém é dono*”.

Nós não temos a terra como objeto de especulação, a terra como objeto para negócio. Nós sabemos que quando Deus criou a terra, não criou para ninguém fazer comércio. Terra é para a sobrevivência de todo o vivente que existe acima dela¹⁷⁵.
Xicão Xukuru.

Segundo o que explicam as lideranças, a distribuição das terras que foram reocupadas para o uso agrícola entre os Xukuru é baseada nas necessidades das famílias e a capacidade das mesmas em trabalhar a terra, partindo do princípio de que todos com sangue Xukuru têm direito a terra. Inclusive aqueles membros e famílias que haviam migrado para as cidades e que desejaram voltar. Então, o tamanho da área cedida para cultivo é determinada pela capacidade de trabalho da pessoa e de seu núcleo

174. Diríamos que teria sido o último uso comum oficialmente regulamentado, antes da intervenção de SPI e FUNAI, muito tempo depois.

175. Fala extraída do Documentário (curta) sobre Xicão e a luta do povo Xukuru produzido pela Equipe TV Viva e o Centro de Cultura Luiz Freire, sob direção de Nilton Pereira. Falas coletadas entre setembro de 1997 a 20 de maio de 1998.

familiar, entretanto, o tamanho costuma seguir um padrão. Os terrenos cedidos para o uso da família não podem ser considerados propriedades. A necessidade de rotação e descanso das áreas de plantio colaboram para esta noção. Embora as pessoas que trabalham nestas áreas possam se sentir donos destas áreas, elas sabem, no fundo, que são terras coletivas. Afirmam que é da União, e destinada ao uso indígena, não podendo haver dono ou comercialização. E qualquer cerca que seja levantada com este intuito é passível de ser removida. Em síntese, a venda de parcelas da terra entre Xukuru está vedada pelas normas sociais Xukuru.

O espaço Xukuru, no contexto pós-demarcatório, pode ser ilustrado pela metáfora de um mosaico, cujas áreas vão aos poucos se transformando e ganhando uma unidade, isto é, à medida que os últimos terrenos vão passando para o controle indígena, através das retomadas indígenas e dos abandonos e indenizações dos fazendeiros não-indígenas. Essa modificação espacial ocorre na medida em que a organização sociopolítica Xukuru vai tomando controle de toda a área demarcada pelo Estado brasileiro como indígena.

Este mosaico é composto por uma soma de tipos distintos. As áreas mais antigas significam uma espécie de continuidade espacial indígena de longo tempo, ideia que será mais aprofundada quando for apresentado o conceito nativo de “ilhas de resistência”. Deste conjunto, é possível citar, pelo simbolismo que representa, a pequena área destinada à ocupação Xukuru através do Posto Indígena na Aldeia São José, referente ao reconhecimento étnico conquistado formalmente na década de 1950. Ainda neste conjunto há de se considerar as áreas de ocupação antiga, que seriam maiormente locais de moradia, mas também alguns casos de pequenas áreas de cultivo. Essas posses são de pessoas que conseguiram resistir à pressão de fagocitose dos fazendeiros, sendo repassadas por herança. Também recolhi relatos que permitem afirmar que, parte delas foram adquiridas por famílias Xukuru que conseguiram se capitalizar, comprando de vizinhos que migravam em busca de melhores condições de vida. Em geral, eram de tamanho reduzido, de difícil acesso ou situadas em relevo acentuado. Hoje em dia são chamadas de “terras de herança”, e ainda possuem traços de propriedade privada, sendo nebuloso o fato de como serão incorporadas ao tratamento geral dado ao território.

Entretanto, a maior quantidade de terras, e portanto de assentamento de famílias, está nas áreas indenizadas. Com a desintrusão de posseiros e fazendeiros não-indígenas grandes extensões de terra foram liberadas para o povo Xukuru. E assim, se processa uma espécie de reforma agrária na localidade.

Inicialmente, as famílias que participavam das retomadas já poderiam se acomodar nos terrenos reocupados. Mas atualmente, para uma pessoa residir no território Xukuru, geralmente, segue-se o seguinte roteiro: em primeiro lugar, se verifica a pertença do interessado por meio de sua descendência familiar. É observado quem foram seus pais, mães, avôs, avós, etc. Logo, ao se detectar o parentesco da

pessoa também se descobre o antigo local de moradia daquela família, e assim, a qual aldeia e representante o interessado se vincularia. Então, a pessoa deve procurar o representante para que lhe destine áreas de moradia e cultivos dentro dos limites daquela aldeia. É possível também que o assentamento ocorra em local distante da aldeia de origem da pessoa ou de seus parentes. O mais importante é averiguar, diríamos a procedência da pessoa, por meio da relação com pessoas, famílias e sobrenomes conhecidos e reconhecidos como Xukuru. O local definitivo de estabelecimento da pessoa pode mudar, e faz sentido que assim o seja, uma vez que agora há mais áreas disponíveis.

As áreas de retomada vão, pouco a pouco se transformando, adensadas por um novo conjunto de casas e de usos agropecuários. Em geral, ainda tentam aproveitar infraestruturas e pastagens deixadas pelas antigas fazendas e que por ventura ainda estejam em condições de uso. No caso das áreas de pasto, tentam dar um uso coletivo, implementando a criação de bovinos em conjunto, somando esforços daqueles com interesse em criar. As áreas para plantio daqueles moradores há mais tempo estabelecidos na localidade, mas que passam a utilizar áreas incorporadas pela demarcação, também exigem negociação interna na comunidade.

De uma forma simplificada, considerando o uso, o espaço da TI Xukuru pode ser dividido em:

- I. Áreas de moradia, onde se inclui a casa, o quintal e o entorno imediato. É onde a família constrói sua casa e pode estabelecer pequenos cultivos (frutíferas, medicinais, favas, dentre outras) e criar pequenos animais.
- II. Áreas coletivas destinadas à agricultura: normalmente vinculadas à agricultura de sequeiro, destinada às roças de milho, feijão, mandioca e palma. A área é dividida em parcelas por famílias, que se apoiam mutuamente para a instalação da área e dos cultivos.
- III. Áreas coletivas destinadas à criação de animais: os criadores que utilizam o espaço devem repartir os custos e trabalhos relativos a manutenção da pastagem e das cercas.
- IV. Áreas de matas: onde não é permitido atividades produtivas, pois é considerado local sagrado, morada dos encantados. É onde estão situados os terreiros para prática religiosa.
- V. Áreas agrícolas de uso familiar: normalmente vinculada às várzeas de rio, e por isso destinada à agricultura irrigada. Ficam em posse de uma família que deve utilizá-la como área produtiva.

O esquema abaixo (Fig. III.7.18) foi elaborado para oferecer uma visualização sobre as formas de apropriação, transformação e uso do espaço na sociedade Xukuru atual. Também é interessante por oferecer elementos interessantes para entender a paisagem característica de uma das regiões da Terra

Indígena Xukuru, a região Serra. Trata-se de uma fotografia que focaliza parte de um pequeno vale pertencente a Aldeia Cana Brava. A partir da informação de moradores do local, foi possível desenhar linhas imaginárias para demonstrar o uso e apropriação das áreas. Ao mesmo tempo, o esquema também serve para apresentar uma parte dos diferentes tipos de unidades produtivas.

Fig. III.7.17 Esquema para exemplificar posses e usos da terra na TI Xukuru, em uma pequena área da Aldeia Cana Brava, em 2011.



Fonte: Elaboração autoral. Publicado originalmente em espanhol em ARAÚJO, 2013.

Com esse esquema, é possível observar exemplos de (I) áreas de moradia; (II) áreas coletivas destinadas à agricultura e; (V) áreas para uso familiar. Observando com atenção a encosta da montanha há um grande plantio de milho, colorido no esquema pela mancha de cor rosa, nele podemos observar várias gerações da mesma espécie. Uns há poucos dias semeados, outros com maturidade avançada, e em outras partes ele já seco. O que demonstra uma estratégia bastante interessante para estender a safra de

milho, permitindo a oferta deste importante alimento em um período mais longo no ano. Ele está situado em uma destas áreas coletivas destinadas à agricultura. As linhas pontilhadas de cor rosa, junto com uma letra para cada unidade, demonstra a separação da área por família. Como exposto anteriormente, nestas áreas, parte dos trabalhos de implementação e manutenção podem ser realizados através dos mutirões ou de outras formas de apoio mútuo, porém cada família assume individualmente os cuidados com a parcela que lhe cabe e os resultados.

As linhas pontilhadas de cor amarela mostram a divisão entre a posse das famílias, para uso e/ou moradia. As posses mais à direita da imagem, registradas pelas letras U e O, seriam exemplos de áreas de moradia (I) nota-se que o entorno delas são utilizados para plantios, onde é possível observar a presença de capim de corte, bananeiras e outras fruteiras. Elas estão banhadas por um riacho que desce o vale. Pela disponibilidade de água, e solos mais bem formados as “vage” (como chamam as áreas de várzea) são bastante valorizadas. À esquerda da fotografia, observam-se três áreas distintas identificadas pela letra B, indicando que uma mesma família de agricultores é quem trabalha nas três áreas. Uma parcela na área de lavoura de milho (B.m), outra é uma horta (B.h) de produção orgânica situada na várzea, e outra é situada na encosta oposta (B.b) para plantio de bananas e outros cultivos de interesse do agricultor. Isso mostra, que aqueles Xukuru dedicados à agricultura hoje podem trabalhar com diferentes subsistemas nos seus agroecossistemas.

Conforme mencionado anteriormente, as regras para o uso e posse de terras indígenas no Brasil podem assumir diferentes formatos, uma vez que, legalmente, estão subordinadas aos costumes, tradições e normas internas de cada povo indígena. O jeito Xukuru de lidar com a questão da posse da terra, ou melhor, o ideal Xukuru sobre a posse/uso da terra tem por qualidades: (i) contrapõe o conceito de propriedade privada da terra vigente na sociedade brasileira, (ii) contrapõe a mercantilização da terra, na medida em que, qualquer negociação de terrenos é proibida, (iii) busca evitar o loteamento e apropriação individual do território, e (iv) coloca interesses individuais ou empresariais abaixo do interesse coletivo.

Ainda dentro do que se pode denominar ortodoxia Xukuru, ocorrem ainda outras “regras” e sugestões para o uso do território, relação com a natureza, dentre outros campos que conformariam as “boas práticas” a partir da perspectiva contemporânea de ser Xukuru. Um toante bastante cantado durante os torés, pode ser utilizado como exemplo, de como estas mensagens podem ser partilhadas entre o grupo.

Nas matas do Ororubá, tem pau que não pode cortar / Juazeiro, Caraíbas, o Pau d’arco e o Jucá / Vem cá meus índios, oh vamos trabalhar / Preservar as nossas matas do mestre Rei do Orubá.

(Toante Xukuru)

Este toante é bem direto quanto à questão da conservação florestal e do manejo dos recursos naturais. De maneira bem específica, indica quais tipos arbóreos não podem ser derrubados, e convoca todos os índios à tarefa de preservar as áreas de matas do território.

O território para nós é um lugar sagrado, habitação natural do nosso povo, é a nossa grande casa, coletivamente habitada. Constitui-se ainda num espaço de resistência, fonte de inspiração para agirmos e interagimos com a “Mãe Natureza”. Nele depositamos a esperança e os sonhos de construção do nosso Projeto de Vida. É o lugar também de moradia dos nossos antepassados, dos nossos filhos e filhas (PPP das Escolas Xukuru, 2005: 07).

As normas sociais mencionadas aqui e que orientam a gestão do território representam o ideal Xukuru, mas obviamente, não podem ser consideradas como realidade vivenciada em todas as localidades ou por todas as famílias dentro do território. Motivo pelo qual as instâncias sociopolíticas, mas principalmente as lideranças Xukuru têm bastante trabalho, quando são convocados para desfazer negócios entre moradores e para impedir que moradores ou pessoas que desejam voltar a terra se estabeleçam a partir de outros valores, ou seja, sem querer respeitar as regras do grupo. Enfim, é um cotidiano de ajustes, discussões e por vezes de tensão, para manter o sonho de uma área coletiva e os ideais semeados desde a época de Xicão, “onde todos têm, mas ninguém tem”. As cercas presentes no território são, por enquanto, majoritariamente apenas instrumento para delimitar as áreas de agricultura e criação.

7.5 A construção do “projeto de futuro” Xukuru e os desafios contemporâneos.

Todo o movimento de organização que a gente faz, a partir da terra, educação, subsistência e saúde, é na perspectiva de que, no futuro, quando eu morrer, ou os mais velhos daqui morrerem, as crianças que vem chegando, elas tomem conta desse processo e não deixem isso cair, não deixem isto morrer, continuem. Porque o trabalho deles, também será a preparação do futuro dos outros filhos deles, da outra geração que vai vir pela frente. Então, a nossa preocupação não é no momento atual, e sim no futuro¹⁷⁶.
Xicão Xukuru.

A fala de Xicão, citada acima, é proferida poucos meses antes do seu assassinato. Nela, é possível perceber o entendimento do cacique a respeito da reorganização interna que estava em curso e a importância de alguns eixos centrais dessa construção étnica, que eram a terra, a educação, a subsistência e a saúde. No entanto, o que mais chama atenção no trecho é a sua preocupação com o futuro. Isto é, a preocupação com a continuidade de todo aquele esforço levado a cabo por ele e os *toipes* Xukuru, que as próximas gerações não deixassem esse movimento retrair. Xicão compreendia a importância da transmissão daqueles aprendizados através das gerações, e também da necessidade de continuar “preparando” o futuro.

176. Fala extraída do Documentário (curta) sobre Xicão e a luta do povo Xukuru produzido pela Equipe TV Viva e o Centro de Cultura Luiz Freire, sob direção de Nilton Pereira. Falas coletadas entre setembro de 1997 a 20 de maio de 1998.

A ortodoxia Xukuru estabelecida a partir da luta pela terra e do toré, pode ser interpretado como uma luta política que teve sucesso, pois teve uma cobertura política ampla, permitindo o engajamento de muitas famílias que se identificavam com aquela origem comum, aquele “passado velho”, com aquelas referências étnicas, e com aquele local. E principalmente, com o objetivo almejado de reconquista territorial. Como resultado, gerou-se um novo sujeito social autônomo, o qual passou a se organizar através de uma estrutura particular, de funcionamento atrelado a leis e políticas públicas do estado brasileiro, porém totalmente independente, por meio de mecanismos sociopolíticos especializados.

No entanto, o conjunto de bens culturais a serem reinterpretados no seio desta sociedade em transformação era extenso, as percepções e mentalidades herdadas do contexto sociocultural da “agricultura sem a terra”, ou seja, da “época das fazendas”, ainda requereriam muito tempo e esforço.

Como defende Bartolomé (2006), os códigos simbólicos e de condutas dinamizadas nas etnogêneses só podem ser efetivos caso coincidam com a experiência cultural da coletividade de participantes. Não se trata de uma continuidade cultural linear, mas de uma continuidade dos significados culturais da experiência, o que denota um substrato compartilhado de lógicas cognitivas e de interpretações da vida social.

Portanto, há limites nas transformações que os protagonistas de um processo de reorganização social conseguem colocar em curso, uma vez que elas (as mudanças e transformações na direção da coesão de uma nova unidade étnica) são estabelecidas como consequência de um permanente contraponto de lógicas cognitivas, que englobam as preexistes e a construção de novas. Com efeito, tratam de rearranjos sobre memórias fragmentadas, preconceitos introjetados e o estabelecimento de reinterpretações.

Neste sentido, cabe lembrar que as decisões sobre bens culturais no contexto de qualquer sociedade humana não são tomadas apenas a partir de mecanismos ou estruturas políticas institucionalizadas, na realidade são também tomadas a partir da vida cotidiana. Evidentemente que as situações de exceção e o pano de fundo histórico (ou o contexto de cada conjuntura histórica) também influenciam, porém os conjuntos sociais e os indivíduos lançam mão de elementos culturais disponíveis que são requeridos para cada caso, considerando múltiplos fatores. Então, o controle cultural, conforme sublinha Batalla Bonfil (1991), não se trata de relações necessariamente harmônicas e coerentes entre os elementos culturais disponibilizados para cada tomada de decisão. No cotidiano comunitário real, é possível encontrar inconsistências e contradições entre elementos culturais adotados ou entre pessoas e grupos. No entanto, são justamente essas diferenças que permitem que se entendam com mais precisão a dinâmica sociocultural de uma determinada sociedade. A construção da mitologia (ou do ideal) e os ajustes à realidade vivida, em suma, a construção de uma práxis ou ortodoxia.

Parece que a percepção do Cacique Xicão já apontava nesta direção. Sendo assim, a redefinição do controle social sobre o território e a reorganização Xukuru encontraria suas próprias dificuldades, e levaria seu próprio tempo, algo talvez maior que uma ou duas gerações. Tempo suficiente para que o controle cultural Xukuru alcançasse mais dimensões do campo dos valores compartilhados e das representações coletivas de uma população que apresentava, conforme explicaremos a seguir, crescimento vertiginoso.

Quando as lideranças contemporâneas Xukuru reconhecem o desafio do momento pós-demarcatório, eles estão expressando, em realidade, a necessidade da atualização de bens culturais para o novo contexto vivenciado pelas famílias e pela organização sociopolítica. Uma atualização que seja capaz de trazer para o campo da cultura autônoma, as decisões cotidianas de milhares de pessoas ao pensarem suas atividades de apropriação e uso dos recursos naturais, os meios de vida, etc. Para responder esse desafio, e seguindo a mensagem deixada inicialmente pelo Cacique Xicão, eles estabelecem o exercício societário de debater, planejar e monitorar um projeto de futuro, ou projeto de vida, anualmente reforçado e atualizado durante as assembleias.

Segundo o que me relataram algumas lideranças, o pós-demarcatório é um novo tempo de lutas. Dentre os motivos para este tipo de compreensão das lideranças está a dificuldade em espriar as concepções construídas e reconstruídas da ortodoxia Xukuru para uma população que cresceu abruptamente, e especialmente porque parte considerável dessa população atual não participou diretamente da luta Xukuru, isto é, das retomadas, torés e mobilizações políticas em prol dos direitos indígenas - “espaços” de formação por excelência da identidade e tradicionalidade contemporânea Xukuru.

É muito provável que o período entre 1990 a 2001 tenha sido mais tenso no que se refere ao contexto das mobilizações e retomadas, apresentando maior risco para os seus participantes, uma vez que ainda havia muitas incertezas quanto a uma conclusão positiva do processo de regularização fundiária reivindicado. Já as retomadas de 2001 em diante, com o decreto já publicado, contavam com um marco legal administrativo garantidor da posse indígena, o que trazia maior segurança e respaldo para os seus participantes. Momento no qual, parecem cumprir mais os objetivos políticos de acelerar a saída dos ocupantes não-indígenas e pressionar a FUNAI para tomar as providências para a desintrusão da terra indígena, como o pagamento das indenizações aos ocupantes, por exemplo. Portanto, em 2011, quando se iniciou o primeiro projeto de pesquisa e trabalho de campo ligado a esta tese doutoral, já havia se passado pelo menos 10 anos da época áurea de mobilização que culminou com o marco legal de demarcação (em 2001), e também 13 anos do assassinato do cacique Xicão (em 1998).

7.5.1 O “passado velho” e a diferença geracional.

Nesse caso, o primeiro fato a se destacar em relação ao desafio de ampliar os códigos simbólicos e as condutas dinamizadas pela etnogênese a uma população aumentada é a própria diferença geracional. Isto é, há de se considerar que passados pelo menos uma década (se considerar 2001) e até duas décadas (se considerar o início da mobilização na década de 1980) desse período tão marcante para a formação da identidade Xukuru, os filhos mais jovens das famílias que participaram das retomadas daquela época estão constituindo suas próprias famílias e estabelecendo casas e unidades produtivas em um cenário totalmente diferente daquele vivenciado por seus pais e avós, quando eram jovens. O que exigirá da organização social Xukuru a inovação na criação de outros espaços de formação da identidade e da ideologia Xukuru.

Os *toiopes*, frequentemente, destacam a diferença entre as condições de vida vivenciadas pelas gerações:

Eu sei que, olhe... os tempo passado... Eu vou lhe dizer uma coisa, era sofrido demais, era tempo sofrido. Era tempo véio sofrido.

(P7 – 7:30 – Entrevista a Agricultor/Criador, 2011)

Olhe, antigamente os muleque, os xanupizim novo, andava era tudo nu, dentro de nossas aldeia, Cana Brava, meu pai num tinha um lençol pra se cobrir, meu pai num tinha uma rede, meu pai num tinha uma cama, a cama era de mané mudo e de junta. Num tinha candeeiro, num tinha luz, era pavio de mamona. Isso eu digo porque posso dizer de coração limpo, ninguém vai dizer que é mentira minha não, que eu vou e provo, e sustento.

(P14 – 14:31 – Entrevista a Agricultor, 2011)

Em um dia de campo, no qual acompanhei um velho agricultor para um encontro com outros idosos que participaram das lutas pela reconquista da terra, registrei a seguinte conversa, quando o tema era a comparação entre as condições de vida nas diferentes épocas.

JB: O meu pai antigamente descia de Canabrava com fecho de capim pra criar a família. O pé no chão porque não tinha um calçado pra andar calçado. Quando é agora o meu irmão caçula, o primeiro calçado que botou caiu por cima de uma mulher na igreja. O senhor vê como é as coisas. E hoje é o que? É luxo ou não é? Hoje é luxo e eu fico prestando atenção. Será que todo pai de família tinha do que comer? [...] A gente tem que falar a verdade, não andar mentindo. Que é muito feio a pessoa andar com mentira, tem que andar com a verdade. Que no passado todo mundo tinha com o que passar? Não tinha. Quem tinha uma cama de vara? Nem todo mundo tinha cama de vara, era cama de junta. Chegava no chão e se deitava ajuntando os braços, oh aqui, se chama cama de junta. Todo mundo sabe contar?

VV: Sabe nada.

JB: O lençol era o que?

VV: Folha das matas.

JB: Umas folhas de banana. Pegava umas folhinhas de palha de coco forrava e se deitava. Oh meu Deus! Existia candeeiro? Não. Existia luz? Não. Candeeiro qual era? Era um pavio de mamona. E hoje é o que?

L: Era óleo de mamona, num era?

JB: Não era? Antigamente era assim e nem todo mundo tinha o pavio de mamona, fazia era com vara de fogo pra clarear e passar a noite toda assim, olhe que nem meu pai, papai Miguel, meu avô, antigo dos caboclos véio, a bondade que eu digo é essa. Oxê, o senhor tá lorde.

Vv: É.

L: Adoecia um, era preciso tá aquele pessoal lá fazendo quarto àquele doente...

JB: A noite todinha. [...] O que eu digo é isso. Que se a gente não entender fica difícil. Fica ou não fica?

(P15 – 15:4 – Dia de Campo, 2011)

Um agricultor, de outra aldeia, também relata como era “naqueles tempos”:

De primera, pergunte a esses povo mais velho que eles diz, isso é pra você vê se eu tô mentindo, naqueles tempo tinha muito inseto dentro de casa. Naquele tempo a gente dormia em que, nego? Que eu mesmo durmi muito. Nós dormia em que? Que era que as mães da gente fazia: cavava um buraco aqui, outro aqui, outro aqui e outro aqui, fazia isso nego, olhe. Quatro palmo. Dois aqui, dois aqui, aqui botava um aqui, amarrava ele, cipó-de-cesto. É isso aí, botando as varinha assim, botando as varas e amarrando, as vara e amarrando, aí fazia aquela caminha. Nesse tempo, tinha muito desses caboclos que Deus já levou, muitos. Fazia esteira. Sabe o que é esteira não sabe? É de banana, de palha de banana, pegava botava a esteira ali meu nego. Era como nós fazia, era a cama da gente. Cama de vara. Cama de vara, ali quando a esteira tava já se acabando, não aguentava mais a vara no espinhaço, nego. E o colchão era o que, meu nego? De palha de banana, já lhe explicaram isso? De palha de banana. Pegava, nesse tempo tinha uns saco de açúcar, nego, aí, as mãe da gente ia na feira, comprava, aí pegava quatro saco, enchia de palha de banana seca e botava na cama. De noite, quando o cabra se virava, era uma zoadada da peste. Uma zoadada da peste.

[...] hoje nós tamo no céu, tamo no céu, tamo no céu. Hoje em dia, quem é que quer dormir numa cama de vara? Quem quer dormir dentro de uma esteira? Quem quer dormi num colchão de palha de banana? Me diga?

[...] a gente que era como diz o outro, era os pobrezinho. É por isso que dizem, que nem aquela cantiga que tem: Deus no céu e os índios na terra. Não é? É Deus no céu e os índios na terra, porque se não fosse, nego velho, essa luta da gente, meu cabra, o negócio tava apertado cabra veio.

(P38 – 38:11 – Notas de Campo: conversa com agricultor, 2014).

As melhorias nas questões educacionais também foram destacadas pelos entrevistados, tanto pelos *toiopes* (P16), quanto pelos professores e participantes do Copixo (P9 e P26).

VV: Porque se vamos supor, pra trás era uma coisa muuuito, o camarada vivia num sofrimento muito grande e hoje você viver dentro de um lazer, que hoje graças a minha mãe Tamainha e meu pai Tupã, os índios vevi dentro de um lazer!

JE: Lazer mesmo.

VV: Tanto beneficiado.... pela justiça que não dava aquela cobertura, e como hoje eles deram fé que o índio tinha aquela necessidade, hoje os governante tá fornecendo muitas e muitas coisas para as pessoas que tá necessitado. [...] Que estudo, aqui dentro não existia estudo.

JE: E hoje nós tem tudo na mão.

VV: Tudo na mão.

JB: E no luxo. E no luxo.

JE: E os carros pegando na porta.

JB: E ninguém hoje que andar de pé e quando o camarada saia daqui pro Sul em cinquenta e dois, que era fome.

VV: Antigamente pra você ir pro Recife, a capital mais próxima que tinha aqui do nordeste é Recife, oitenta léguas, ia de pé. Quem tinha um animalzinho ia buscar de animal, quem não tinha ia de pé. Era um mês para ir e vim. E hoje, quer dizer que os governantes... a leitura que Deus deu tanto para o

homem quanto para a mulher melhorou muito a situação dos sobreviventes que viviam no sofrimento. Aquele que não der valor, só se for uma pessoa que...

JE: Não entenda...

JB: Que não entenda.

(P16 – 16:7 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011)

Então, nesse período eu morava na Lagoa. Eu saía de lá para assumir aquela escola lá a mando do cacique Xicão. Eu fazia esse percurso aqui todinho a pé para chegar, isso eu cursando a quinta série, eu assumi ali duas turmas de 40 alunos cada turma, 40 alunos. Um ano e seis meses a gente ficou sem ganhar salário nenhum, nenhum, dedicado a luta do cacique Xicão, de levantar a bandeira.

[...] Você já assistiu a alguns vídeos de Xicão? Que você vê quando ele afirma que as escolas é um instrumento de assumir essa identidade Xukuru, porque ele apostava que essa escola, que mostrava o não-índio, ela hoje tem o papel de mostrar a identidade Xukuru. Então, muitos assumiram esse desafio. [...] Tinha professora que saía de São José para Cana Brava a pé, subia toda aquela serra para chegar lá no terreiro, e descia aquelas matas para ir assumir (as turmas), então foi muita luta.

Hoje eu digo: quem chegou hoje, quem tá chegando hoje na educação, parabéns, mas tá chegando num shopping, tá chegando com as coisas muito bem arrumadas, a coisa está muito bem encaminhada. É data show nas escolas, é banca, é merenda, é merendeira, é zelador. E isso nós tinha que fazer. Eu trazia tacho de sopa da Lagoa, quente, para dar aos meninos ali porque não tinha quem fizesse.

(P9 – 9:11 – Entrevista a liderança / educador, 2013)

É, eu, aqui da aldeia São José, fui a primeira, até porque naquela época não se tinha essa facilidade que se tem hoje. Hoje tem carro, o aluno até recebe porque, por exemplo, tem essa questão do programa Bolsa Família se o aluno está matriculado. Até recebe dinheiro pra ir para a sala de aula, mas naquela época, eu ia a pé de São José pra Pesqueira. A princípio minha mãe arrumou uma casa da tia dela, irmã da minha avó, lá em Pesqueira, só que eu não me adaptei [...] aí eu disse: não, eu vou com Naldinho, aí a gente descia e subia pela cachoeira, não era nem pela pista, é um caminho que sai lá no Cristo Rei, lá no seminário. Um caminho que hoje... Ave Maria... é tão, tão esquisito, não é apropriado, não é aconselhável andar por lá. Mas eu andei, andei na quinta, na sexta série, acho que quando foi por volta da sétima série mais ou menos, meu pai falou com Mandinho, que é um que faz essa linha de ônibus, aí ele ficou me trazendo. Disso a gente descia de a pé, e pra subir, a gente subia com Mandinho, lá da Jurandir de Brito até aqui a entrada, aí facilitou um pouco. Aí quando eu terminei a oitava série eu fui fazer magistério no horário noturno.

(P26 – 26:4 – Entrevista a professoras do COPIXO, 2013)

Os *toiopes* também ressaltam a diferença na questão da assistência à saúde:

VV: A maioria morreram à míngua, morreram à míngua, a maioria morreu à míngua!

JE: Graças a Deus temo a saúde, temos médico. Que nem hoje mesmo, meu pai, nessa idade, o médico veio atender a turma aqui, aí veio bater aqui. Eu falei com o agente de saúde, aí ele veio, aí pronto. Que dizer que tudo isso foi uma miora pra nós.

VV: É uma miora grande. É uma miora grande.

JE: É. Um carro também que em caso de doença, tem o carro da Fundação de Saúde pra carregar a gente também, tudo mioro.

VV: Que teve o tempo atrasado e hoje tá uma coisa muita... de muita importância. E mais, vai ser mais importante pra esses que tão nascendo daqui pra frente.

(P16 – 16:20 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011)

A diferença tão destacada pelos meus interlocutores, que podem ser observadas por meio da dicotomia entre o “tempo passado”, o “tempo véio” ou ainda o “passado véio” que era “sofrido demais”,

era “tempo sofrido” e a atualidade, qualificada por meio de palavras como “luxo”, “shopping”, “facilidade”, são expressões que testemunham as grandes melhorias alcançadas através da luta para o reconhecimento étnico e acesso às políticas públicas. Por outro lado, constata-se também a dificuldade para lidar com as pessoas que não vivenciaram todas as dificuldades daquele tempo, e que por isto, na perspectiva destes interlocutores, podem não valorizar essas boas condições de vida atuais e a organização social necessária para que elas fossem alcançadas.

Durante as reuniões para a preparação e construção da Assembleia de 2013, essa questão foi bastante debatida pelo grupo – formado por representante das várias instâncias sociopolíticas – que ficou responsável pela escolha do local e a organização da assembleia (tema, programação, infraestrutura, alimentação, etc.). Naquela ocasião, numa das reuniões, professores, lideranças e o pajé conversavam sobre essa questão, destacando a necessidade de se revivenciar o período das retomadas como forma de entusiasmar a juventude.

PR: Como era antigamente, como eram essas mobilizações, essas facilidades todas não existia, era muita dificuldade, para se juntar vinha escondido como o senhor estava falando, e tinha toda uma dificuldade para vivenciar esses momentos de construção, e de vivenciar este ser Xukuru. Que agente acha importante retomar essa ciência, porque hoje, o que agente está entendendo, principalmente pelos mais jovens é que eles não compreendem, não compreendem esse momento, essas dificuldades que vocês viveram, não entendem. [...] Então precisa que a gente retome isso, que agente repense, e viva isso, para poder a gente fortalecer esse entendimento. Então, se o carro não vai ter acesso até aqui, e a gente vai ter que subir lá a pé. A gente precisa viver essa dificuldade. Essas dificuldades na Pedra-d'água que vocês viveram, e é preciso que a gente viva também, essas outras pessoas vivam isso também, para poder retomar essa coisa desse entendimento, desse ser Xukuru.

PA: Um tema meio polêmico né rapaz, porque eu vou lhe dizer uma coisa... Quem começou, quem começou, hoje vive, vive quase abandonado. Quase abandonado. Nós temos um pepino aí na frente para ser descascado...

PR: Exato, a gente precisa desse espírito, dessa união, dessa retomada dessa consciência dessa luta, para que a gente possa combater essas situações. [...] Que a gente entende, que pelo processo mesmo de desenvolvimento de como está tudo hoje. Isto tem se perdido, vem se perdendo, né? É isso que a gente escuta de vocês, a gente escuta das lideranças, escuta dos mais velhos, que esse sentimento está se perdendo. [...] Então, no terreiro a gente entende que é um lugar sagrado, que não é para acontecer as coisas aqui. A gente sabe que o que deve acontecer aqui é a relação com o sagrado. Mas temos espaço ali fora, por aqui por perto. Mas que fosse nesse sentido mesmo: Como foram as retomadas? Como era? Cada aldeia que foi retomada, como foi o processo? Qual eram as facilidades que tinha? O povo precisa entender isso. Essas pessoas não precisam entender que foi assim que se conseguiu tudo? É isso que a gente está buscando, e é essa a proposta, viver isso. É buscar esse sentimento, que só vivenciando para entender.

LI: Rapaz eu vejo assim... o pessoal diz, e é uma verdade, resgatar é uma palavra muito forte, mas é bom a gente lembrar, a gente trazer o passado, agente trazer a memória daqueles que já se foram. Que a gente trazendo essa memória, junto nós e a juventude, a gente pode se concentrar, se conscientizar e fazer um trabalho muito mais forte. E quando eu digo resgatar é trazer aquilo que tinha no passado. Se lembre da época das retomadas, lembre a época dos passos que cada um dos mais velhos dava, e a correria, e a procura daquilo que é nosso e que tava nas mãos dos fazendeiros. E isso foi feito, e isso é bom agente lembrar. Porque o passado tai, e o presente também, nos estamos vendo o presente todo o

dia. Agora é bom lembrar o pensamento, e a tradição, e os costumes dos mais velhos. Daqueles que já se foram, daqueles que vivia aqui nesse terreiro e que hoje não vive mais pessoalmente, mas vive... não é? Aquilo que o Pajé disse, passou muita gente aqui, muitas, muitas pessoas não chegaram a ver, mas teve alguém que viu.

(P4 – 4:7 – Notas de Campo: Reunião preparatória da XII Assembleia, 2013)

7.5.2 Crescimento populacional por “adesão”.

Outro fator relevante é o crescimento demográfico, digamos por adesão, ou seja, aquele relacionado com a noção de pertencimento étnico. É sempre difícil considerar fielmente os dados e registros populacionais antigos para fins de análise sobre demografia porque a consideração de quem era índio, e de quem não era, ficava a critério de marcadores distintos os quais utilizamos atualmente e, muitas vezes, espelhavam os preconceitos dos estudiosos, sertanistas ou viajantes que engendravam os números. De todo o modo, para que o leitor tenha uma noção aproximada da magnitude do crescimento via pertencimento identitário étnico, vale retomar referências antigas e mais atuais.

Recuperando informações do material fornecido por Raimundo Dantas Carneiro, chefe da 4º R.I, e de Cícero Cavalcanti, auxiliar de inspetor, ambos do Serviço de Proteção aos Índios, o professor Geraldo Lapenda, catedrático de língua, na publicação de 1962 sobre “O Dialeto Xucuru”, informa que:

A população é hoje misturada com brancos e negros. Incluindo os mestiços, são aproximadamente 2.200 caboclos. Em 1749, havia somente 642 indivíduos puros, em 1951, cerca de 1.500 puros e mestiços (LAPENDA, 1962:11).

Interessante notar que, embora haja uma preocupação do autor (e suas fontes) em tentar distinguir categorias como puros, mestiços e caboclos, aparentemente, já é perceptível um primeiro ganho numérico, uma vez que em 1951, ano relativamente próximo da criação do Posto Xukuru pelo SPI, que ocorreu em 1954, se contabilizou 1.500 pessoas, e em 1962, data da publicação citada eram 2.200 pessoas. A data de 1749 não será considerada porque não está claro, e difícil de presumir a fonte utilizada pelo autor.

Aproveitando a oportunidade, cito aqui outra passagem desta obra, onde constam três itens que ajudam a caracterizar o contexto da época, segundo aquele estudo, e confirmada pelos dados do trabalho de campo realizado.

1.4 Os mais moços só falam o português. Os mais velhos ainda conservam muitos vocábulos do seu dialeto, com os quais se exprimem, auxiliados pelo português e usando a sintaxe portuguesa.

1.5 Nos dias de feira, isto é, nas quartas e nos sábados, os índios descem da serra e expõem suas mercadorias à venda: frutas, flores, raízes, verduras, beijus, bolsas, abanos, chapéus, etc.

1.6 Embora sua religião seja hoje a católica, os índios mais velhos praticam ainda o rito antigo, mais conhecido por “segredo”. Fazem-no, porém, às escondidas, por causa da polícia que alega essas práticas serem catimbó (LAPENDA, 1962:12).

Devido à importância das feiras, como se percebe também por esta fonte, em capítulo futuro se dará destaque a elas, sendo compreendidas como mais uma das estratégias de resistência. O último item da fonte realça o fato que, inúmeras vezes, foi citado durante as entrevistas e conversas informais realizadas durante o trabalho de campo: a queixa sobre a perseguição aos cultos não católicos, o que obrigava àqueles que o desejassem praticar, que o fizessem às escondidas.

O historiador Edson Silva (2008), também recupera os relatórios de Cicero Cavalcanti:

Em seu Relatório, Cavalcanti (apud, ANTUNES, 1973, p.40) citou os lugares de moradias “Xukurus” na Serra do Ororubá: “estão localizados em nove malocas, sendo elas as seguintes: Cana-brava, Brejinho, Caldeirão, Jitó, Lagoa-Machado, Sítio do Meio, Riacho dos Afetos”, [...] Afirmou ainda o sertanista: A coletividade dos xukurus é constituída de 2.191 membros. (SILVA, 2008:59)

Observando dados mais recentes, Souza (1992) com base no levantamento do Posto Indígena da FUNAI de 1989, informa que o grupo contava com uma população aproximada de 3.254 habitantes, excluindo aqueles que estavam nas cidades.

A partir daí, os dados sobre a população já passam a mostrar um crescimento impressionante, embora haja diferença considerável (de precisão) também nas fontes mais atuais. Pery Teixeira e André Costa apresentaram em 2012 no XVIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais, o artigo, “Xukuru do Ororubá: introdução à demografia de um povo indígena”. O estudo abordou, ainda de forma inicial, características demográficas do povo indígena Xukuru do Ororubá, como resultado da análise dos dados do Recenseamento Sociodemográfico Participativo na Terra Indígena Xukuru realizado em 2010. O referido levantamento, contou com a aprovação e o apoio das lideranças indígenas locais, e foi realizado por entrevistadores agentes de saúde e de saneamento indígenas. Buscou-se naquela oportunidade, dar maior precisão na quantificação da população residente na mencionada terra indígena, visto que os dados disponíveis eram discrepantes, conforme a figura abaixo (fig. III.7.18) ilustra. Registra-se que a etnia Xukuru é uma das mais numerosas do Brasil.

Fig. III.7.18 Tabela com população indígena anos 2000 e 2010.

População indígena na área rural do município de Pesqueira e da Terra Indígena Xukuru segundo várias fontes – 2000-2010		
Fonte	2000	2010
IbGE – censos demográficos	1403*	7672**
Levantamento Sociodemográfico participativo	-	7270**
Estimativa dos autores	6000**	-
SIASI (Terra Indígena)	-	8390**

* Área rural de Pesqueira
 ** Terra Indígena Xukuru

Fonte: Extraído de TEIXEIRA & COSTA, 2012:3.

Em relação aos dados apresentados na figura III.7.18, cabe destacar que a quase totalidade da população rural de Pesqueira que se autodesigna indígena é Xukuru, o que torna, na prática equivalente aos recortes “área rural de Pesqueira” e “terra indígena Xukuru”. Os dados do censo IBGE ilustram bem o acréscimo populacional Xukuru:

Em 2000, para um efetivo de pelo menos 6000 indígenas estimados pelos autores deste trabalho, os resultados do censo brasileiro indicaram apenas 1.403 indígenas na área rural do município de Pesqueira, incluída a TI Xukuru. Já o recenseamento seguinte (2010) indicou extraordinário avanço na quantidade de indígenas da zona rural de Pesqueira, tendo enumerado, na TI Xukuru, 5531 autodeclarados indígenas e 2141 que se consideravam indígenas, totalizando 7672 moradores entre autodeclarados e “considerados” indígenas.

Ressalte-se que, no caso dos Xukuru, o paulatino processo de autorreconhecimento da identidade indígena parece refletir-se, no decorrer dos tempos e em diferentes pesquisas, nas proporções crescentes de pessoas que se autodeclararam indígenas. De fato, o número de autodeclarados indígenas na zona rural do município de Pesqueira mais que triplicou entre 2000 – próximo ao ano da homologação da TI Xukuru – e 2010. O fenômeno deveu-se, muito provavelmente, ao advento de novos contornos na ordenação social e econômica na terra indígena e no consequente processo de autorreconhecimento identitário (TEIXEIRA & COSTA, 2012:4).

Em síntese, há um consenso sobre o povo Xukuru de que tal crescimento não se refere apenas a um aumento demográfico via nascimentos, mas é devido especialmente aos reagrupamentos familiares, isto é, o retorno dos migrantes Xukuru, e também devido ao crescimento do número de pessoas que assumem sua identidade étnica.

7.5.3 Desafios, valores e um novo controle social.

Ainda no contexto dos resultados do Recenseamento Sociodemográfico Participativo na Terra Indígena Xukuru realizado em 2010, é válido registrar outro aspecto que se soma ao desafio identificado pelas lideranças Xukuru. Sobre os motivos alegados da mudança para a localidade atual de moradia, os autores do estudo sugerem que os dados reforçam a hipótese de que a retomada do território tem influenciado significativamente a fixação dos Xukuru na terra indígena.

De fato, 40% dos migrantes declararam ter mudado residência devido à reconquista de seu território. Os fatores ligados à família (constituição de família e acompanhando familiares) compreendem a 36% dos motivos da mudança. A procura de trabalho e a escassez de alimentos no local de origem contam com 11% dos motivos da migração. Outros motivos para migrar, como procura de melhores condições de educação e de saúde, não se mostraram relevantes na explicação da migração para a aldeia de habitação atual (TEIXEIRA & COSTA, 2012:7).

Portanto, um dado importante é que parte relevante da população atual, que estimo com base nas informações da equipe de saúde local, deve ser de aproximadamente 11 mil pessoas nos dias de hoje, é composto por pessoas que regressaram para a localidade após o reconhecimento como terra indígena ou que assumiram sua identidade étnica com o avanço das conquistas Xukuru, no contexto dos direitos indígenas. E isto pode configurar um grande desafio para a organização social do grupo, por razões semelhantes ao que foi destacado anteriormente. Devido ao fato dessas pessoas não terem participado

daqueles momentos históricos importantes, que como já relatado, foram fundamentais para a conformação de parte considerável da ortodoxia Xukuru. Com um agravante: os filhos não recebem dos pais a transmissão dos relatos de participação da sua família nuclear no processo de mobilização. E também, pelo que relatam algumas lideranças, além de não terem participado das mobilizações de retomada, alguns tampouco participam das ações políticas e dos debates contemporâneos promovidos pelas instâncias sociopolíticas.

Neste sentido, destaco uma fala do II Seminário Interno do povo Xukuru, realizado em janeiro de 2011 na aldeia Pé de Serra, extraída do material de registro do evento.

[...] muita gente voltou pra aldeia, e que não participou da luta e tampouco participou das discussões sobre o que é viver num território livre, agora que foi devolvido ao povo. Então, essa pessoa trouxe outros valores, valores que foram aprendidos com a sociedade, valores que se contrapõem ao que nós construímos aqui, né, a coletividade, então são valores individuais, tipo o cara aprendeu que cada um é por si e Deus é por todos, que cada um é dono do seu nariz e que ninguém se meta [...]

(Representante de uma aldeia da região Ribeira – Fonte: Relatório do Evento. Acervo Memorial Xicão Xukuru).

Em outras palavras, essas pessoas carregam valores e conceitos que se contrapõem à aqueles que se tenta vivenciar ali no território, em especial, por meio da organização sociopolítica e da vida ritual coletiva. Esta problemática torna-se mais acentuada, segundo o ponto de vista das lideranças, quando é expressa por aqueles que colocam o individualismo por cima da coletividade, ou como dizem por lá: “aprendeu que cada um é por si e Deus é por todos, que cada um é dono do seu nariz e que ninguém se meta”.

Aqueles Xukuru que voltaram a viver no território depois da reconquista, que não participaram ativamente da luta, ou que haviam estabelecido relações demasiadas próximas dos fazendeiros seriam os maiores representantes do risco, inerente a qualquer outro Xukuru, de expressar (com mais frequência) os termos da colonialidade, impostos aos Xukuru assim como a todo o pensamento latino-americano (QUIJANO, 2005), gerando múltiplos pequenos conflitos (ARAÚJO, 2013).

Neste caso, a colonialidade do poder e do saber operaria no sentido de não permitir que as pessoas acreditem que uma redefinição de valores e práticas mais ampla seja possível. Que se possa ampliar a mais bens culturais da sociedade Xukuru e a processos de resistência, apropriação e inovação em curso. Isto é, que para além da conquista da terra, há de se reaver valores e recuperar práticas, adotando outras formas de convivência, acesso e uso dos recursos naturais. Atuando, portanto, no sentido contrário, ou seja, de desprestigiar os bens culturais próprios e de supervalorizar os bens culturais externos¹⁷⁷.

177. Fazendo um paralelo entre o conceito de Colonialidade com a matriz proposta por Bonfil (1991), é possível afirmar que a Colonialidade vai favorecer no âmbito das relações interétnicas assimétricas, os processos de imposição, supressão e alienação.

A gente tenta descolonizar. É. Descolonizar algumas coisas, mas é muito difícil. São coisas que... são heranças desses “benditos” latifundiários que viviam aqui dentro. Essa criação de gado mesmo, é o que? Herança de quem? Deixaram o pessoal trabalhar, viviam pra esse povo. Então, como é que vai tirar isso assim? Foi implantado que isso é bom. Que criar exageradamente, mesmo sem ter condições, é bom. É difícil tirar isso. É como a gente já falou, acho que tem que preparar essa geraçãozinha nova agora, pra ver se no futuro, nossos espíritos, vão estar lá do outro lado, olhando e dizendo: é realmente ficou alguma coisa boa ((Risos)).

[...] mas aí, quando eu me refiro a implantar, me refiro a que se a gente cria agora as normas, vai ser criar, não pra implantar quando essas crianças forem adultas, não somente pra preparar essas crianças e elas implantar lá na frente. Mas é criar para que essa geração que já está, que também participe dessa realidade, entendesse? Porque é um processo. É um choque, né? É isso.

(P26 – 26:22 – Entrevista a professoras do COPIXO, 2013)

Nesse novo cenário de desafios, e sob o marco da colonialidade, é grande a ameaça de, em algum nível, terminar por se reproduzir a experiências das fazendas. Depois de tantos anos sob dominação da lógica mercantil, não é difícil pensar sobre a possibilidade de retrocessos da perspectiva semeada por Xicão Xukuru, onde todos têm e ninguém tem. Lembrando que, a generalização do modelo de ocupação territorial baseado na propriedade individual acumulativa da terra, e cuja expressão paisagística é a divisão em fazendas, foi o predominante para muitas gerações.

A disputa de valores na sociedade Xukuru, que vai muito além do individualismo versus coletividade, alimenta uma série de ameaças para a coesão interna do povo Xukuru e para a construção de um projeto de futuro compatível com os conceitos de ser índio, de ser Xukuru, de Natureza Sagrada, entre outros (ver figuras III.7.19 e III.7.20).

O reflexo desta “disputa” de valores pode ser observado, por exemplo, nas concepções e práticas da criação de gado que ainda estão muito referenciadas na perspectiva antiga das fazendas, mas também por meio de alguns casos de mercantilização das terras e do trabalho. E ainda, o alto e presente uso de agrotóxicos em parcelas da terra indígena vinculadas a um modelo convencional de produção agrícola, preocupa bastante a organização sociopolítica Xukuru¹⁷⁸.

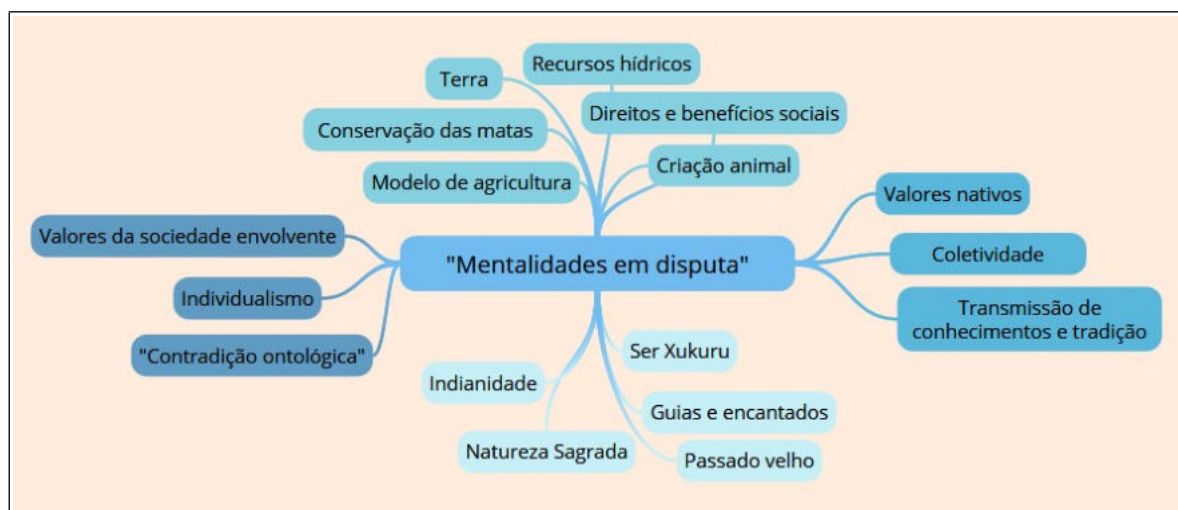
178. Salutar mencionar que o extremo da disputa de valores na comunidade Xukuru chegou a provocar uma cisão, separando um pequeno grupo que deu origem aos “Xukuru de Cimbres”, atualmente residente em outro local, fora da TI Xukuru. Este grupo foi expulso do território pela população indígena da aldeia de Cimbres e de outras aldeias circunvizinhas, indignadas com o evento ocorrido em 07 de fevereiro de 2003; um atentado ao Cacique Marcos Luidson Xukuru, que levou a morte de dois jovens índios que lhe acompanhava neste dia.

Para mais detalhes deste caso em específico, consultar as obras “*A produção de um conflito: as possibilidades de compreensão da dissidência Xukuru*”, de Rita de Cassia Maria Neves e Vânia Fialho, e “*Parecer Antropológico: Faccionalismo Xukuru*”, de Vânia Fialho, ambas publicadas em “*Plantaram*” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território. Fialho, Neves e Figueiroa (organizadoras). Manaus:PNCSA-UEA/UEA Edições, 2011.

Apesar de, em alguma medida, haver nas divergências entre os grupos aspectos relacionados ao modelo de desenvolvimento a ser adotado, fato que aproximaria o evento à discussão realizada nesta tese, por outro, há elementos robustos (como o não reconhecimento da estrutura de cargos, a proposta de divisão territorial e administrativa da Terra Indígena, o estreito relacionamento com agentes externos à comunidade, e adoção da violência física) que em muito distanciam este caso, do debate que realizo nesta tese.

Ao considerar a rede de relações da categoria denominada “mentalidades em disputa”, estabelecida em alusão à fala de lideranças sobre esse confronto de valores que se expressa no cotidiano das aldeias, é possível observar que dentro do arcabouço de preocupações desta pesquisa, temas como a bovinocultura dentro da TI, a questão da água (acesso, tipos de uso, escassez), acesso a direitos e tensões sobre a terra (acesso e distribuição) eram temas que mais frequentemente estavam associados. Associado a praticamente quase todas as ocorrências desta rede de relações, está o que denominei de “contradições ontológicas”, quando os valores a serem seguidos são contrariados na prática. Para ilustrar esta situação, mais a frente, serão apresentadas algumas falas que retratam alguns exemplos. Em contrapartida, esta rede de categorias revela que a sociedade Xukuru tem reagido a estes desafios e ameaças por meio do reforço e operacionalização de valores nativos aderentes ao passado velho e à ortodoxia Xukuru atualizada, de conceitos sobre o que é ser índio, sobre o que é ser Xukuru, a relação com os guias e encantados espirituais e a transmissão de conhecimentos e saberes. Essa imbricada rede de relações é resumida na figura III.7.19, que tem como elemento central a categoria “disputa de mentalidades” que concentra questões (acesso, uso, distribuição, tensões) sobre a terra, recursos hídricos, conservação das matas, direitos e benefícios sociais, criação animal, modelo de agricultura, valores da sociedade envolvente, individualismo, “contradição ontológica”, indianidade, natureza sagrada, ser Xukuru, guias e encantados, passado velho, valores nativos, coletividade e transmissão de conhecimentos e tradição.

Fig. III.7.19 Mentalidades em disputa.



Fonte: Elaboração autoral.

Segundo a ortodoxia Xukuru, a relação com a Natureza Sagrada se dá através dos rituais, mas também da interação cotidiana com o território, tido como espaço de resistência. É a morada atual, mas também do passado e do futuro. É a casa, habitação natural, do povo Xukuru.

A gente aprende que a terra é a nossa mãe, e mãe, a gente respeita, cuida e atende aos seus conselhos. A terra ensina, a gente aprende. Quando um guerreiro ou uma guerreira Xukuru morre, nós os plantamos na terra para que, desta forma, surjam novas guerreiras e novos guerreiros. Da terra nasce a nossa luta, nossa identidade. Da terra a gente aprende a tirar nosso sustento, nossa arte, nossa cultura. Na luta pela terra a nossa identidade é fortalecida (PPP das Escolas Xukuru, 2005: 12).

No entanto, a prática de algumas pessoas contradiz tais preceitos. É o que chama atenção, uma liderança durante seu discurso em assembleia.

Então, minha gente, o que eu vejo é uma forma de mentalidade de cada um, por isso que já se está trabalhando e vem se trabalhando nas escolas, na agricultura familiar, com os professor. [...] que a gente diz, e sabe de fato que é... A terra pra nós é uma nossa mãe? É. Aí, a gente fica analisando, que é nossa mãe e tem uns filho que pega a mãe e vende. Pega seu pedaço de terra, vende, que é o mesmo que ele está vendendo a mãe dele, o outro pega e troca a mãe pelo um cavalo. Pega a terra e troca por um cavalo. Então, tudo isso é coisa que acontece, que vai depender de cada um pai, cada uma mãe e os filhos, que não faça isso, porque é terra imemorial! Terra da união. Tá dizendo, não é da união federal que tá lá não sei aonde não. É a união federal que somos nós. União federal é nós aqui. Tá entendendo? Porque se fosse depender do governo nós não estaria aqui. Se fosse só depender do governo nós não estaria aqui. Porque pra nós estar aqui primeiro nós tivemos muitas brigas.

[...]

E tem uns parente que chega ao seguinte: só quer passar aquele espaço pagando, que não tem nada e nem que tivesse, nem que tivesse! No meu entender é isso. Pega aquele espaço e só quer entregar o espaço pra o filho ou a filha se ela pagar e lá não tem nada. E foi uma terra de retomada. Como é que pode? Tá errado. Porque se a gente lutou pelo espaço, nós, eu digo eu na minha fase, que já sou avô, aquilo que eu lutei ficou pra meus filhos e vai passando pra meus netos, então eu não vou vender o espaço pros meus filhos não e nem pra meus netos.

[...]

Então, isso tudo atrapalha o processo de desenvolvimento dentro do território Xukuru, pra gente ter mais tempo de trabalhar, correr atrás de mais projetos. Agora, o projeto de futuro do povo Xukuru... enquanto a gente não tiver uma forma de trabalhar com a terra, a gente nunca vai ter um projeto bom. Nunca vai ter. Vai passar o tempo todo aqui, vai morrer e nós num vamo alcançar esse projeto de futuro, se nós num tiver uma forma de mentalidade na cabeça de cada um. Se nós num tiver, nós vai morrer tudinho, esses que tão aqui, nós nunca vamo ver o projeto de futuro. Tem muito parente iludido, tem camarada que ficou com aquela mania do fazendeiro.

(P12 – 12:4 – Notas de Campo: Falas em assembleia, 2012)

A venda a que a liderança se refere é aquela realizada de um índio para outro. A venda para pessoas de fora, é uma prática que foi, de fato, eliminada desde a demarcação da terra indígena. No entanto, ainda há casos de pessoas que, não compreendendo¹⁷⁹ os preceitos da organização sociopolítica e as normas sociais construídas para o território, realizam negociação de “terra” entre parentes, vizinhos ou conhecidos indígenas Xukuru. Em geral, estas negociações são justificadas (e se confundem) pelas benfeitorias realizadas na área, ou seja, o trabalho que uma pessoa desenvolveu na área e que, portanto trouxe alguma estruturação ou melhoria para o local. Algo que é visto por alguns como permitido, trata-se de um assunto que ainda requer refinamento nas normas sociais para gerar maior segurança aos comunitários. A liderança em seu discurso na assembleia reforça a ideia de que tendo benfeitoria ou não, a terra não é objeto de especulação ou venda. E para isto, faz a didática e forte comparação com a venda da mãe, amparando-se em valores mais cosmológicos do povo Xukuru. A situação abordada pela liderança, portanto associa-se, tipicamente, à categoria “contradição ontológica” a que me referi anteriormente. Aqui, a liderança expressa um exemplo concreto para esta categoria, segundo o seu

179. O “não compreendendo” aqui abarca uma série de diferentes situações ou motivações para a não adesão ou conformidade para com as normas sociais em implementação.

pensamento, se a terra é para o Xukuru uma mãe, como se pode vender? “Quem é que pega a mãe e vende? Ou troca por um cavalo”?

A fala do pajé, captada em outro evento, no ano seguinte, reforça este entendimento:

Aqui é como se diz: é nosso. Não é meu, nem teu, é nosso. Não é de ninguém, é nosso. Porque a palavra que eu acho é essa, aqui é nosso. Isso de ninguém entra aqui, que aqui é meu, dali para acolá, aqui é meu, ninguém entra que aqui é meu, não! Não foi assim, que quando nos conquistamos esse território aqui, não foi para uma pessoa, não foi uma pessoa não, foi para todos. Todos que levam o nome de índio, todos. Não foi para uma pessoa. Quer dizer, se eu disser é meu aqui, eu estou desrespeitando os outros. Que nem eu vejo muitos dizer, não, tá errado, é de todo o mundo. É de todo mundo. To certo ou to errado? Se eu tiver errado vocês diz. Pode dizer, Pajé o senhor tá errado.

(P4 – 4:10 – Notas de Campo: Reunião preparatória da XII Assembleia, 2013)

O discurso da liderança (P12-12:4) reforça a responsabilidade das famílias e corrobora com o entendimento sobre o exercício das redefinições, no bojo da reorganização social Xukuru, como um processo que demanda seu próprio tempo. É quando, no discurso, faz referência ao comprometimento de cada pai, cada mãe e os filhos para que as vendas não ocorram, para que a terra imemorial continue com sua qualidade de território coletivo. E ainda, faz um importante alerta sobre o projeto de futuro do povo Xukuru: este depende (está condicionado) ao tipo de decisão social em relação à forma de uso e gestão da terra (e recursos naturais com um todo). Segundo sua perspectiva, não haverá um bom projeto futuro se a “ortodoxia” não for implementada, respeitada e atualizada. Isto é, dependendo da mentalidade que as pessoas adotarem, não haverá nem para sua geração e nem para as próximas, um futuro promissor.

Ainda há entre os Xukuru, pessoas que sobreviveram trabalhando para os “invasores de suas terras”; o que acarreta pelo menos dois receios, confirmados em parte pelo trabalho de campo realizado. O primeiro refere-se àqueles que podem “desejar ser como seus antigos patrões”, isto é, tentar reproduzir conceitos, modelos ou práticas da perspectiva anterior, dando continuidade, sob novos formatos às práticas do fato social opressor anterior. É o caso dos “parente iludido” que ficou com “aquela mania do fazendeiro”, a que se refere a liderança acima (P12-12:4).

Alguns casos relacionados a indígenas que criam gado dentro da aldeia podem oferecer uma pequena amostra disto, sendo, no entanto, necessário pesquisas mais detalhadas para aprofundar a questão das ameaças envolvendo a atividade pecuária desenvolvida por famílias Xukuru.

Nós somos os primeiros habitantes do Brasil. Por isso nós tamo aqui. Nós somos os primeiros habitantes do Brasil, agora, ladrão são eles. E o que é que eles tão fazendo? Querendo voltar pra dentro dos território indígena ((referindo-se as novas investidas da bancada ruralista contra os direitos dos povos indígenas)), e se achar alguma brecha, se eles achar alguma coisa ilegal, índio pegando a terra, trocando, vendendo, arrendando, eles vão dizer que os índios não tão precisando dela pra viver, tão fazendo da terra um comércio. E pra nós, enquanto liderança, que tamo na frente do processo, nós sabemos que a nossa mãe terra é a nossa mãe, ela não ficou pra trocar, nem vender, nem envenenar e nem tá pegando aquele espaço dizendo isso aqui é meu, negando um moi de capim pra outro parente que tem um animal. Não! Nós cria junto, coletivo. Dentro da minha aldeia é o seguinte, quem quiser no

coletivo, cria, quem não quiser então vá pensar pra poder criar porque eu não vou admitir isso não. Vamo pensar na igualdade.

(P12 – 12:11 – Notas de Campo: Falas em assembleia, 2012)

A reprodução do sistema convencional de produção agrícola (que envolve práticas agroquímicas e de uso do fogo de maneira não tradicional), ainda presente em alguns setores da terra indígena, será abordada mais a frente neste capítulo. Esta questão também representa um relevante fator de tensão, que também compõe a problemática da “disputa de mentalidades” e as “contradições ontológicas” sobre as quais o novo “ser Xukuru” tem que se debruçar e sobre as quais a organização sociopolítica tem buscado meios para se trabalhar com as famílias envolvidas.

Aí, a gente chega, dana fogo em riba da nossa mãe e queima ela. A gente queima! E tamo pensando que nós tamo fazendo uma coisa certa ou errada? Se a mãe da gente morre, come é que ela vai dar de comer ao filho? Não é? Se nós mesmo tamo matando a nossa mãe, como é que ela vai dar de comer ao filho, morta? E o outro danando veneno na mãe e a mãe morrendo, né?!

(P12 – 12:4 – Notas de Campo: Falas em assembleia, 2012)

Ainda na mesma linha de raciocínio, a liderança prossegue relatando as contradições. E neste caso, aborda mais diretamente as práticas utilizadas nas atividades agropecuárias. Para uma sociedade que defende princípios como: “as águas são o sangue da terra, as matas são os cabelos da terra; as pedras são os ossos da terra”¹⁸⁰; que a natureza é a morada dos encantos de luz; entre outros motes, práticas como o uso indiscriminado do fogo e a adoção de adubos e fertilizantes químicos se mostram bastante incoerentes.

No ano seguinte à fala desta liderança, realizada na assembleia de 2012, realizei entrevista a uma importante liderança espiritual do povo Xukuru. Quando então, lembrávamos daquela ocasião na qual ela também estava presente, perguntei a sua opinião sobre aquele discurso.

E queima os cabelos da mãe... Lembro dessa fala, lembro muito. E dói quando a gente vê, alguém ter essa prática... porque a realidade é essa mesma. As vezes, o próprio índio que não tem conhecimento do que é natureza, que a terra é a sua mãe, faz isso. Só aqueles que não tem conhecimento, que é a nossa mãe terra, que é a nossa Natureza Sagrada... Ai desmata, queima, envenena. E talvez, nem seja o próprio índio que faça isso sozinho. Seja incentivado com vários brancos, que vem lá de fora, que ajuda ele a fazer isto. Incentiva ele a fazer isto. Como este pessoal que vem de fora, que não sei pra que as lideranças maior, aceita esse pessoal vir de fora, incentivar o plantio de tomate pra depois pulverizar e deixar a terra envenenada. Não deviam aceitar isto. É por aí que envenenam nossa terra.

(P3 – 3:9 – Entrevista a liderança religiosa, 2013)

Também perguntei, dentro da sua concepção, quais seriam as consequências da adoção destes tipos de práticas. Sua resposta considerou as diferentes atividades que a organização sociopolítica já identifica como incoerente (criação desordenada de gado, uso de agrotóxicos, desmatamento, etc):

180. Fala atribuída a Xicão Xukuru, extraída da Carta final da XI Assembleia do Povo Xukuru.

Quando se faz isso, não paga só aquela pessoa que fez, paga todo o povo Xukuru. Como esse ano mesmo, algum bicho que a gente tinha foi morto; a falta de pasto; a falta de água. Morreu. Isso aí é uma resposta da natureza. É uma resposta dada pela Natureza Sagrada. Porque não cultivou, não zelou por ela.

[...]

O que nós espera é um castigo, que a natureza dá para ele, [...] não precisa nem a gente pedir. Ela dá um castigo àquelas pessoas que não cultiva e nem respeita, né? Ela tá dando a você, sua vivência, tá mostrando seu modo de viver; é dali que você tira o seu sustento, para você, para os seus filhos, para os seus netos, e você não agradecer, aí ela dá resposta imediato. Corta as matas, e um castigo ela dá, é bem-merecido. É um desrespeito muito grande.

(P3 – 3:9 – Entrevista a liderança religiosa, 2013)

Outro receio ou desafio, é que alguns Xukuru, podem ainda, sentir falta dos serviços e trabalhos ofertados anteriormente pelos fazendeiros. Embora fossem relações de subalternidade, como abordado no capítulo 06, e os serviços fossem mal remunerados e sem garantias, ainda que de maneira residual, é possível relatar algumas queixas neste sentido. No meu entendimento, trata-se da expressão da dificuldade para realizar a transição da posição social de fornecedor de mão de obra para a de empreendedor. Uma problemática que eu passei a denominar de dificuldades da recampenização, para destacar as adversidades e limitações pelas quais passam as pessoas para transformar seu modo de vida, quando se tornam responsáveis pela condução das suas próprias unidades produtivas. A “falta de condições” (expressão local) para o desenvolvimento dos sistemas agrícolas familiares também é um fator limitante, que pode, em algum nível, alimentar uma “saúde” dos tempos da fazenda.

Teve o finado Xicão que deu a vida por nós... e o cacique Marcos que vive lutando e trabalhando, vive massacrado a vida dele, ameaçado de morte. E tem gente que ainda não agradece o que ele faz. Tem gente que fica maltratando, xingando ele. Eu olho pra essas pessoas e vejo, porque a gente tem olho pra ver, mas é uma coisa que não agrada não, porque quando a gente vivia sendo humilhado pelos fazendeiros, vivia sendo massacrado por eles, trabalhar um dia de serviço que nem a gente trabalhava, suado, pra ganhar aquela micharia, que nem a gente ganhava... Quando era final de semana que a gente ia receber, ficava lá esperando horas! E hoje não, a gente trabalha aqui e o que a gente levar para vender, a gente vende. Do que apurou, vai fazer algumas compras no menor preço, traz pra dentro de casa. A gente não tá esperando por ninguém. E a gente trabalha aqui o dia que quer. No dia que a gente quer, no dia que a gente não quer trabalhar, chega na vagem, tira um moi de palha de banana, se deita no chão, vai dormir, que a gente ali não tá sendo mandado por ninguém, trabalha pra própria coisa da gente. A pior coisa hoje em dia é a gente ser humilhado pelos outros. É muito ruim demais a gente trabalhar pros outros. E hoje a gente trabalha pra gente.

(P19 – 19:15 – Entrevista a agricultor, 2011)

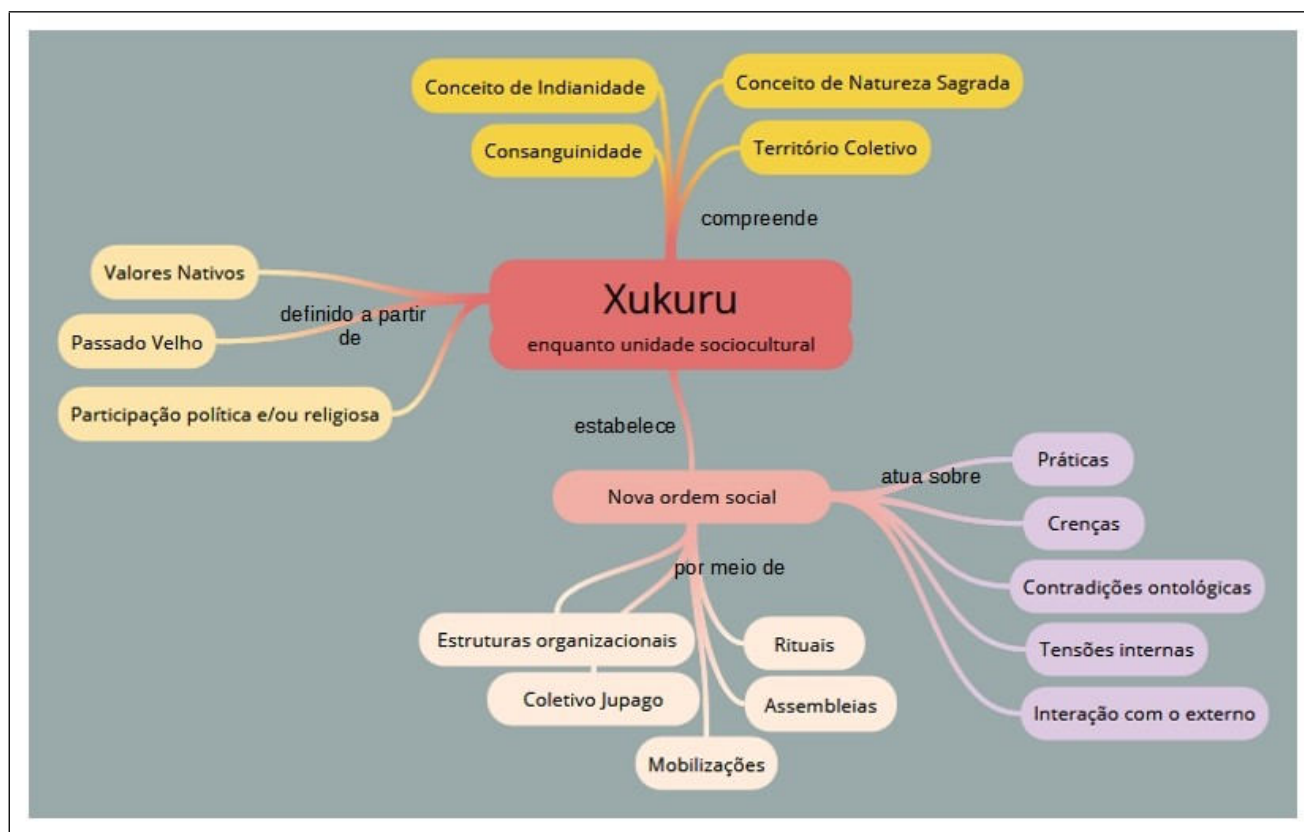
O agricultor acima cita aqueles que não valorizam a luta das lideranças, em especial neste caso, os caciques Xicão e Marcos, e a organização sociopolítica Xukuru, a qual transformou radicalmente as condições de vida dos indígenas trabalhadores rurais. Comenta detalhadamente os reflexos da mudança para as famílias, da transformação de fornecedores de mão de obra (de agricultores sem a terra), para a condição de camponeses, no sentido da posse e autonomia na terra para a sua reprodução social como Xukuru.

Em suma, o povo Xukuru em seu processo de reorganização social consegue graus de autonomia relevantes para a administração do seu território e da vida comunitária como um todo. A “agenda”, portanto dessa unidade sociocultural migra cada vez mais fortemente para questões características do momento pós-demarcatório.

Como já salientado anteriormente, a redefinição de controle social não deve ser interpretado como um fluxo totalmente harmônico e coerente de relações e decisões, assim como, cada contexto histórico traz novos elementos de problematização. E, por vezes, é justamente as diferenças de concepções e as tensões entre pessoas e grupos que permitem compreender com mais exatidão, a dinâmica sociocultural de uma determinada sociedade e os projetos ideológicos em construção. O reagrupamento das famílias que haviam emigrado e de outras que assumem a identidade étnica posteriormente ao assassinato de Xicão, trazem um reflexo demográfico e político potentes, mas, por outro lado, também significa o aumento do desafio de coesão social em torno de um projeto de futuro. As diferentes trajetórias de vida destas pessoas, em graus diferentes de proximidade não só geográfica, mas também de valores, para com a vida comunitária Xukuru faz com que, a organização sociopolítica Xukuru seja desafiada.

Evidentemente, o desafio da redefinição do controle social é algo complexo que abrange distintas dimensões. Abaixo, com base nos temas e resultados desta pesquisa, ofereço um esquema síntese, realizado com base na rede de relações entre categorias nativas e sociológicas estabelecidas para as análises do trabalho de campo.

Fig. III.7.20 Esquema “ser Xukuru” e a nova ordem social



Fonte: Elaboração autoral.

Como ilustra a figura III.7.20, o povo Xukuru do Ororubá enquanto uma unidade sociocultural se define a partir de alguns marcos fundantes, os quais podem ser resumidos pela ideia de um passado compartilhado, ou o “passado véio”, um conjunto de valores nativos e a participação política ou religiosa que moldam a identidade Xukuru. A partir disto, ser Xukuru então compreende um conceito sobre o que é ser índio nos dias atuais, assim como o conceito sacro de Natureza Sagrada. Ser Xukuru é compartilhar grau de parentesco entre as pessoas com ascendência comum e viver sobre um território reconquistado para uso coletivo.

Enquanto uma unidade sociocultural, o povo Xukuru estabelece uma nova ordem social (controle social e controle cultural) que atua sobre as práticas, crenças, contradições ontológicas, tensões internas e interação com a sociedade envolvente, por meio de suas estruturas organizacionais (COPIXO, CISXO, Conselho de Lideranças, Associação, Poya Limolaigo) entre as quais destaco a Jupago Kreká, mas também através dos rituais, da assembleia anual e das mobilizações.

A gente trabalha com isso aqui, eu sempre oriento a ele. Ele é pequenininho desse jeito ((se refere ao filho)), mas eu sempre oriento a ele, pra quando um dia que eu chegar e se acabar, pra ele tomar de conta disso aqui. Aí isso aqui vai ficar pra ele, vai ficar pros meus netos. A gente não pegar a terra pra tá negociando, vendendo pra um e pra outro. A gente tem uma área de terra pra gente sobreviver em cima dela. É onde ela dá a alimentação da gente, dá o sustento da gente. Hoje o que eu tenho na minha casa, eu agradeço muito essa mãe sagrada que eu tenho aqui na nossa plantação. E é daqui da onde eu tiro pra me alimentar, alimentar meus filhos e comprar alguma coisa que a gente tem vontade de comprar.

Não trabalhar com ganância, é o que eu peço pro povo também, não trabalhar com ganância. Não trabalhar com inveja. O que é dos outros é dos outros. E o que é da gente é da gente.

A gente deve ir devagarinho, de pouquinho. Aí a gente chega lá. E hoje o que eu quero é convivência com meu povo e viver uma vida tranquila com os meus parentes. Eu não quero riqueza, porque a riqueza é a destruição do mundo. Hoje você tá bem rico, você tá com a riqueza, mas você tá mais perseguido do que a gente viver na liberdade, que nem agente vive.

(P19 – 19:14 – Entrevista a agricultor, 2011)

7.5.4 Assembleias, construção de um “projeto de futuro” e o *Limolaigo Toipe*.

É um processo que a gente tem que tá mesmo caminhando em cima disso aí [...] é o cuidado com a mãe natureza, a gente tem que tá com isso, fazendo esses produtos mesmo (referindo-se aos alimentos orgânicos), sem tá agravando o meio ambiente porque o nosso território é bem pouquinho. A nação é grande e a terra é pouca. E aqueles que têm sua fonte d'água, cuidar daquela hortinha daquele tamanho ali. A terra foi conquistada pra gente sobreviver, não é pra enricar! Porque não tem riqueza melhor do que a gente tá de barriga cheia e saudável, e também numa conversa que nem estamos aqui. Aqui é uma conversa de um processo que não tem fim. É um processo que não tem fim, agente falando referente à questão da terra.

(P22 – 22:5 - Dia de campo, reunião grupo feira, 2013)

O trecho acima, extraído de uma fala de liderança/agricultor durante reunião ampliada do grupo de participantes da Feira de Produtos de Base Ecológica Xukuru, mais uma vez, reforça elementos da ortodoxia Xukuru, atualizando-a para desafios do momento contemporâneo. Neste curto trecho de fala, observa-se uma concentração de vários aspectos que reforçam o que tem sido apresentado durante este capítulo. Há expressões de preocupação com a coerência entre elementos do discurso nativo (cosmologia e valores) e a prática cotidiana das famílias, em especial o que se refere à questão ambiental e produtiva. Chama atenção também a reafirmação do horizonte ideológico que mobilizou a luta para a reconquista do território pelos *toipes* Xukuru, destacando quais valores foram almejados (segurança alimentar, saúde e convivência como grupo, partilha social). Também aborda a problemática levantada anteriormente sobre o crescimento populacional, que nesta ocasião já é contraposta ao tamanho da terra. E por último, o que está mais em evidência neste capítulo: a compreensão de que é um processo que não tem fim. Isto é, a necessidade cotidiana da construção do projeto de futuro Xukuru, traduzido pelo conceito de *Limolaigo Toipe*.

O trecho citado é muito representativo da “proposta ideológica” Xukuru, defendida por sua estrutura organizativa (política e religiosa) nos dias atuais. Representa o paradigma social pretendido, convertendo-se em um mapa conceitual para guiar-se na realidade (GALLAR, 2011), validado ritualmente nos vários eventos internos do povo Xukuru.

Bartolomé (2006) chamava atenção para o fato de que, a identidade étnica, como estrutura ideológica, opera como um fator que informa a realidade. Isto é, as pesquisas do autor demonstravam que os sistemas simbólicos próprios (tradicionais e constantemente atualizados) têm capacidade não só de

refletir a realidade, mas também de construí-la, determinando o desenvolvimento de tipos específicos de organizações sociais.

Gallar (2011), retomando autores clássicos como Max Weber, Geertz, entre outros, argumenta que as ideias religiosas, morais, práticas e estéticas devem ser sustentadas por setores sociais com poder para que tenham efeitos sociais relevantes. É o que tenho considerado aqui sobre a redefinição do controle social e a ampliação no âmbito da cultura autônoma. O autor sustenta que, “alguém” deve reverenciar, celebrar e defender tais ideias. Elas (as ideias), portanto devem ser institucionalizadas para cobrar em cada sociedade, não somente uma existência intelectual mas também, por assim dizer, uma existência material. Em suma, o autor chama atenção para a legitimação social e a institucionalização necessárias para que uma ideologia, neste caso étnica, passe para o campo da realidade concreta de uma determinada sociedade.

Em vista disso, Battalla Bonfil (1991) dá muita ênfase ao exercício de decisão sobre os bens culturais, chamando atenção, neste sentido, para o conjunto de nives, mecanismos, formas e instâncias para este exercício. Em sua concepção, este conjunto constitui um sistema global de relações (denominado controle cultural) o qual, no caso de grupos étnicos, assumem importância central porque abarcam o grupo em seu conjunto, o que implica na construção de uma determinada unidade política.

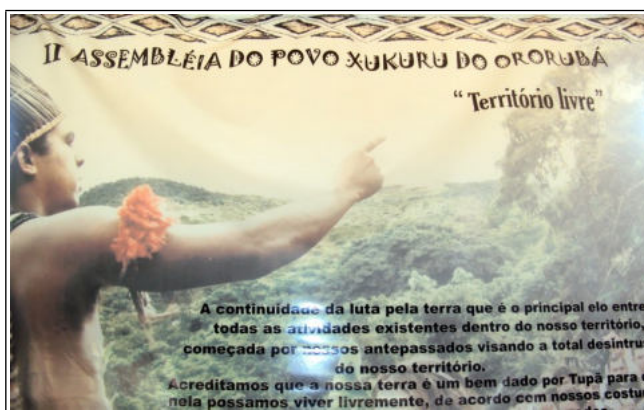
Dos vários instrumentos contemporâneos colocados em curso pelo povo Xukuru, na direção do que apontam os autores citados, destacarei dois deles neste capítulo. Inicialmente, abordarei as assembleias anuais. Como a organização e funcionamento das mesmas já foram descritas no subcapítulo 7.2 sobre organização sociopolítica, agora a narrativa analítica decorrerá levando em consideração o conteúdo de suas cartas políticas finais.

Fig. III.7.21 Pôster em referência a I Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá, elaborado para a XII Assembleia.



Fonte: Fotografia de André Araújo. Pôster elaborado pelo Coletivo Jupago Kreká e Ororubá Filmes.

Fig. III.7.22 Pôster em referência a II Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá, elaborado para a XII Assembleia.



Fonte: Fotografia de André Araújo. Pôster elaborado pelo Coletivo Jupago Kreká e Ororubá Filmes.

A ideia de construção de projeto de futuro sintetiza muito bem, para o povo Xukuru do Ororubá o esforço coletivo de realizar seu modo de ser no território reconquistado. Veja que o mote da primeira assembleia (fig. III.7.21) já conclamava a população a debater e defender o “direito de ser Xukuru”.

Ademais, considerando as cartas finais das assembleias Xukuru analisadas¹⁸¹, de 2002 a 2017, a expressão “projeto de futuro” ou “projeto de vida” aparece em 11 delas, de um total de 16 cartas. Evidência que dá a dimensão da grande importância desta noção para o povo Xukuru na contemporaneidade e a consciência do coletivo sobre a necessidade de continuar perseguindo sua reorganização social.

A primeira vez que essas expressões aparecem, nesse conjunto de documentos finais das assembleias anuais, é na Carta de 2002, ou seja, logo na primeira carta de compromisso editada como resultado de uma Assembleia Xukuru. Trata-se da segunda assembleia organizada pelo povo Xukuru, edição que ocorreu na Aldeia São José, de 17 a 19 de maio de 2002.

Assim, nós, Povo Xukuru do Ororubá, reunimos cerca de 300 índios, representando as vinte e três aldeias para construirmos coletivamente o nosso Projeto de Futuro, sob a proteção de Tupã, Tamain, dos Encantados do Ororubá que dão força a liderança do nosso Cacique Marcos Xukuru, do nosso Vice Cacique Zé de Santa e do nosso Pajé seu Zequinha e aos seus Guerreiros, Guerreiras e Cavaleiros da Aruanda.

(Trecho da Carta da II Assembleia do Povo Xukuru, ano 2002)

Neste trecho inicial da Carta já é destacado o objetivo de construção coletiva do projeto de futuro Xukuru. Ressaltando um dos principais objetivos da assembleia. Logo nessa primeira edição, a carta política já faz referência a importantes bases para a construção desse projeto de futuro. Algumas delas são:

A continuidade da luta pela terra que é o principal elo entre todas as atividades existentes dentro do nosso território, começada por nossos antepassados visando a total desintrusão do nosso território, para que possamos viabilizar o uso coletivo da terra, o respeito à Natureza Sagrada, o desenvolvimento de uma agricultura sustentável.

(...)

Neste sentido nossa forma de organização tem garantido a representatividade de cada aldeia e de cada índio e, portanto, estamos empenhados em fortalecê-la cada vez mais participando efetivamente das atividades e lutas existentes em nossas aldeias.

(...)

A saúde que queremos começa com o respeito à Natureza Sagrada, valorizando os costumes, tradições, crenças e os saberes dos mais velhos sobre as formas de curas tradicionais. O modelo de assistência de saúde deve, portanto, ser coerente com o nosso jeito de ser e de nos organizarmos, ligado as nossas lutas e todas as dimensões de nossa vida.

(...)

A nossa educação começa na luta pela terra. No Xukuru se educa para cuidar e viver da terra. A nossa escola é formadora de guerreiros e guerreiras conscientes dos direitos, críticos, que pratica seus

181. A primeira Carta política resultante de assembleia disponível é referente à II Assembleia, realizada em 2002. Então, o conjunto amostral total analisado refere-se a 16 cartas, da II a XVII assembleias, ou seja, das edições do ano 2002 ao ano 2017.

costumes, usos e tradições, que compreendam e se envolvam na luta pela terra e busquem um desenvolvimento de igualdade entre todos e todas, respeitando a natureza e seus ensinamentos. Guardem com respeito a memória viva dos seus guerreiros antepassados e tenham orgulho de ser índios e índias Xukuru do Ororubá.

(Trechos da Carta da II Assembleia do Povo Xukuru, ano 2002)

Já a carta de 2004, cuja assembleia teve como tema “*pensando o desenvolvimento do nosso povo a partir do cuidado com a Mãe Natureza*”, abordando o projeto de futuro Xukuru, salienta que:

Entendemos que este é o momento de fundamental importância para pensar um desenvolvimento sustentável, levando em consideração o Projeto de Futuro do nosso Povo, uma vez que a nossa luta a cada ano se consolida e nos garante o avanço na recuperação do nosso território.

(Trecho da Carta da IV Assembleia do Povo Xukuru, ano 2004)

E também caracteriza que:

A nossa IV Assembleia Geral teve como principal objetivo refletir e planejar o futuro do nosso Povo, contribuindo na melhoria da nossa qualidade de vida, inclusive, da população regional. Nesse sentido, aprovamos os seguintes encaminhamentos a serem implementados até a próxima Assembleia Geral:

1. Encontros por regiões (Serra, Ribeira e Agreste) para discussão e planejamento das ações que objetivam o trabalho com a recuperação do solo, o uso correto da água, a convivência com a seca, formas de organização do trabalho, armazenamento e comercialização da produção;
2. Encontros dos Artistas Xukuru, inclusive as Rendeiras, para discutir formas de organização do trabalho, produção e comercialização da arte indígena;
3. Encontro de lideranças com entidades parceiras para contribuir no planejamento das ações produtivas.

(Trechos da Carta da IV Assembleia do Povo Xukuru, ano 2004)

Do conjunto das cartas analisadas, me parece que a Carta da VII Assembleia, realizada no ano de 2007 na aldeia Capim de Planta, é especialmente relevante para a atualização da ortodoxia Xukuru e a construção de um projeto de futuro. Tendo como tema “*reviver a cultura, a partilha e a força dos encantados*” o documento mostra, de modo muito direto, como resultado das experiências acumuladas e dos dias de debate: princípios do projeto de futuro Xukuru e medidas necessárias para a garantia desse projeto de futuro.

Nós, povo Xukuru do Ororubá, protegidos pelas forças dos nossos encantados e da natureza sagrada, nos reunimos na nossa VII Assembleia e (...), decidimos coletivamente que o nosso projeto de futuro tem como princípios:

1. A terra é a nossa mãe. É dela que tiramos a força para continuar vivendo como Xukuru;
2. O território deve ser utilizado de forma coletiva, cuidando da natureza sagrada;
3. A riqueza que a nossa terra dá deve ser partilhada e não deve ter entre nós desigualdade social;
4. As relações pessoais devem ser respeitando uns aos outros e a convivência do dia-a-dia baseada na solidariedade;
5. As decisões devem ser tomadas de forma coletiva, ouvindo os mais velhos, a comunidade e a nossa organização social;
6. Continuar sendo um povo organizado e lutador pelos nossos direitos;
7. Todo Xukuru tem direito a ter moradia, saúde, alimentação e educação de qualidade;

8. A fé do Povo Xukuru se sustenta no ritual sagrado, nas forças de Tupã e Tamain e nos encantos de luz;
 9. Todo índio Xukuru deve respeitar e valorizar os espaços sagrados, as festas e os rituais da tradição;
- (Trechos da Carta da VII Assembleia do Povo Xukuru, ano 2007)

Em relação à garantia para a concretização desse projeto de futuro dispõem que:

Entendemos que para garantir o projeto de futuro é preciso:

1. Garantir o território livre;
2. Ter condições para trabalhar a terra;
3. Que a educação e saúde respeitem os nossos valores;
4. União, respeito, partilha e solidariedade;
5. Continuar organizados e na luta;
6. Igualdade de oportunidades;
7. Respeito às decisões das assembleias e às organizações internas Xukuru.

(Trechos da Carta da VII Assembleia do Povo Xukuru, ano 2007)

A análise das cartas finais das assembleias reforça a convicção de que a etnogênese, para além de todos os fenômenos já expostos, refere-se, sobretudo ao dinamismo inerente às estruturas sociais, que são mobilizadas por sujeitos ativos, capazes de modificá-las de acordo com seus interesses contextuais, levando em consideração os bens culturais disponíveis e a capacidade de decidir sobre os mesmos.

A mobilização (discussão e planejamento) de um projeto de futuro Xukuru, e os indicativos das cartas, evidenciam que o povo Xukuru humildemente confronta-se com diferentes tipos de heranças do seu patrimônio histórico-cultural e que, almejam optar pelos valores mais coerentes à sua visão espiritual de mundo. A cada passo mais próximo de um território livre, mais bens culturais próprios tentam ser mobilizados. Outro esforço colocado em prática é a adequação das políticas públicas de acesso universal ao cidadão brasileiro e direcionadas aos povos indígenas, voltadas para promoção da saúde, educação e produção agropecuária, para que elas possam ser adaptadas e colocadas a serviço do “jeito Xukuru de estar no mundo”.

A construção comunitária neste caso, assim como em outros processos de reconfiguração das fronteiras étnicas (BARTH, 2000; BONFIL, 1991; PACHECO DE OLIVEIRA, 2004; BARTOLOMÉ, 2006), revela um esforço que envolve a busca pelo fortalecimento de um pertencimento identitário tornando-a viável, em diferentes dimensões, na medida em que a projeta para o futuro. Evidentemente, isto significa uma confrontação (para apropriação) dos bens culturais que mobiliza, especialmente, interpretações sobre o passado e normas sociais para o presente, recorrendo para tal, a dinamização de lógicas políticas preexistentes, a reformulação e a inovação destas lógicas, tornando-as mais coerentes aos desafios que se apresentam e mais eficazes aos mecanismos de mediação entre a coletividade étnica e a sociedade envolvente.

Em suma, a assembleia Xukuru se constituiu como um dos mecanismos políticos especializados mais relevantes para o exercício da capacidade social de decisão sobre os elementos culturais, uma vez que, em tese, toda a organização sociopolítica deve seguir as diretrizes tomadas em assembleia.

7.6 Apresentando e interpretando o Coletivo Jupago Kreká.

Entre os anos de 1980 a 2001 os Xukuru travaram uma intensa batalha pelo reconhecimento étnico e recuperação de seu território tradicional. Graças a um complexo processo de reestruturação interna e muita mobilização política conseguiram reaver, enquanto grupo parte significativa do seu território tradicional.

Com a posse da terra garantida, as famílias puderam se reagrupar, invertendo o processo de êxodo rural que havia marcado aquela sociedade até aquele momento. Deve ser destacada também a estruturação dos sistemas públicos diferenciados de saúde e educação que trouxeram grandes transformações para as famílias. Desta maneira, conseguiram obter melhoras significativas em diversos setores do que se pode denominar de qualidade de vida. Como consequência, a sociedade Xukuru do Ororubá cresce demograficamente, restitui o orgulho de seu passado, e fortalece uma identidade étnica própria.

Sobreviventes de praticamente cinco séculos de violência, os quase onze mil Xukuru da atualidade, vivenciam uma nova fase, na qual podem se responsabilizar cada vez mais pela sua própria “caminhada”. O que, em outras palavras, significa o poder de organizar suas vidas a partir de lógicas e concepções próprias.

Trata-se, portanto, de um processo de reorganização social (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) pleno, no qual se reconstitui elementos distintivos dos grupos étnicos, como as ideias de cultura e decisões próprias (BONFIL, 1991). A partir destes dois elementos distintivos que, aliás, remetem ao alcance de autonomia em âmbitos nevrálgicos para uma sociedade soberana, é possível entender que as engrenagens do processo de reorganização social do povo Xukuru movem-se em resistência, inovação e apropriação. Estes movimentos acontecem a partir de diferentes mecanismos e ferramentas sociopolíticas que dão um sentido de unidade para esta sociedade.

Sendo assim, a trama de instituições políticas e arranjos sociais vinculados à criação e coesão desta nova unidade sociocultural restabelecida tende a se tornar cada vez mais complexa, especialmente, na medida em que mais âmbitos da vida em sociedade possam ser influenciados e dirigidos, na medida em que mais questões são incorporadas ao desafio cotidiano Xukuru. Ou seja, quanto mais poder de

decisão ou influência tiverem sobre os bens culturais do seu contexto, algo que inclui os programas, recursos e políticas que estejam disponíveis ou que lhes afetem diretamente.

Por isto, a cada ganho de autonomia em relação às políticas sobre as quais têm direito, mais complexa deverá ser a organização social Xukuru. É o que se percebe a partir da trajetória histórica iniciada desde a luta desencadeada pelo Cacique Xicão Xukuru até os dias de hoje. Diversos aperfeiçoamentos de sua estrutura social já foram implementados, especialmente capitaneados pelo Cacique Marcos Xukuru, angariando capacidade de administrar questões cada vez mais relevantes¹⁸².

Relembrando os vetores de atuação do movimento de organização que Xicão Xukuru apontava como necessários para a construção de um projeto de futuro, isto é, a terra, educação, subsistência e saúde, é possível afirmar que no cacicado de Marcos Xukuru, houve grandes avanços nestes campos, e a partir de 2001, e mais especificamente, a partir de 2004, a comunidade Xukuru começa a demandar mais atenção justamente para o vetor da “sobrevivência”. Seria, à época, o vetor que contava ainda com menor nível de organização.

Com a terra indígena homologada, e o acesso às terras pelas famílias garantido, isto é, em maior ou menor grau, disciplinados, o campo das preocupações da organização sociopolítica vai migrando mais fortemente para o vetor da sobrevivência. Esta mudança, inclusive é um sinal relevante que tenho utilizado para identificar a mudança de situação social, isto é, a entrada no contexto do pós-demarcatório.

Por outro lado, as instâncias organizativas que já existiam à época, levantavam problemáticas relacionadas ao modelo de produção e uso das terras que algumas famílias haviam herdado, e que a reconquista do território requereria uma grande responsabilidade de cuidado e gestão.

Assim, a disputa de concepções e a configuração do “jeito Xukuru” de estar no mundo, a partir de 2004, volta-se fortemente para, além da questão da sobrevivência econômica das famílias, a sustentabilidade no território. O Cacique Marcos Xukuru explica:

O espaço onde nós estamos sobrevivendo, a terra sagrada que nós consideramos como nossa mãe, é a moradia dos nossos antepassados. Então, nós precisamos ter esse respeito. Esse respeito com a nossa Mãe Terra, esse respeito com as nossas matas, respeito com nossas águas, com as nossas pedras. Precisamos ter essa relação, essa harmonia entre esse espaço que nós sobrevivemos em cima dele. Então, não dá pra pensar uma agricultura de modo que a gente mata a nossa mãe, não é? Usar veneno, queimar, fazer uma série de outras coisas que, muitas vezes, nós não soubemos se livrar de tudo aquilo que nós aprendemos, aprendemos a séculos atrás, muitas vezes colocamos em prática, e muitas vezes isso é ruim para nós enquanto ser Xukuru. Nós temos uma forma peculiar, uma forma diferente de viver. Isso tem se mostrado ao longo desses anos, através da luta pela reconquista do território. Hoje nós temos trabalhado uma educação

182. Nessa trajetória, a partir do que denomino momento pós-demarcatório, dentre muitas outras, posso citar: o enfrentamento da violência dos fazendeiros, os desafios da gestão da distribuição de terras entre os indígenas, o estabelecimento de organismos (ou instâncias sociopolíticas) para executar/acompanhar a implementação das políticas de educação escolar diferenciada e do sistema de atenção à saúde, e o faccionalismo interno.

específica e diferenciada através dos valores, buscando os valores do ser Xukuru, essa relação com os Encantados, com a Natureza, temos os professores de artes, temos uma série de coisas, temos um sistema. Nós temos a saúde, que aos trancos e barrancos, temos buscado demonstrar a nossa história, o que é a saúde do povo Xukuru, baseada nos nossos ancestrais, através da cura das plantas. E temos buscado estar incentivando a nossa população, nossos agentes de saúde, de saneamento, buscar incentivar, e ir buscando implementar cada vez mais essa concepção.

E na agricultura? Temos lentamente colocado isso na discussão, a equipe Jupago e a Associação, tem buscado junto com os nossos agricultores a agricultura orgânica, aquela que vem respeitando os espaços, que vem respeitando o meio ambiente, sem agrotóxico. Tem acontecido muitos avanços. Mas nós precisamos aprofundar mais, e saber que sistema de agricultura; que agricultura é essa Xukuru?

Agricultura que respeite o irmão ou parente que está do lado, aquele que não queira um espaço maior enquanto o outro não tem nada. Nós não podemos deixar que o gado acabe com o espaço do plantio, nem que o plantio acabe com o espaço que as pessoas gostam de criar. Enfim, nós temos que buscar um equilíbrio aqui dentro desse território, de modo que todos tenham acesso a Mãe Terra e possam se envolver nesse território, de modo que garanta a sua subsistência, mas respeitando os valores. Os valores da Mãe Terra, os valores dos Encantados, os valores da Natureza Sagrada, aquilo que nós temos de mais sagrado.

(P23 – 23:2 – Notas de Campo: Falas em assembleia, 2012)

Considerando a pesquisa de campo realizada, apresentarei de maneira complementar a alguns resultados já anteriormente publicados (ARAÚJO e GALLAR, 2018; ORDONIO et al. 2017; ARAÚJO et al. 2015; ARAÚJO e ORDONIO, 2011), a ideia de que Coletivo Jupago Kreká pode ser compreendido como um instrumento sociopolítico especializado voltado à sustentabilidade, orientado a impulsionar processos econômicos e valorização de elementos endógenos em coerência aos princípios do bem viver Xukuru, que estão sintetizados pela ideia do Limolaigo Toipe.

A partir do momento em que o povo Xukuru se organiza, eles já sentiram a necessidade de formar um conselho de educação, depois em seguida um conselho de saúde. E aí, se percebe que lutou pela terra, ficamos com a terra em mãos e aí, o que fazer com essa terra? Então, a necessidade de ter um grupo pensando em como trabalhar nesse território. Foi onde surgiu a questão da equipe Jupago. Então, como a educação e a saúde já vinha desde o início da luta na década de 80, 90 e já tava com uma boa estrutura, então sentimos a necessidade também de formar essa equipe técnica visto que o povo Xukuru é um povo que vive numa comunidade rural que precisa trabalhar de uma forma que todo mundo sobreviva bem, né? Não uma forma que a gente vê por aí de agricultura e pecuária que muitas vezes expulsa o homem do campo ao invés de fazer com que o homem sobreviva bem dentro do seu território.

(P6 – 6: 5 – Entrevista a técnico, 2011)

A experiência Jupago Kreká pode ser entendida também, relembrando da lógica proposta por Bonfil (1991), como um instrumento constituidor de uma cultura apropriada¹⁸³. No sentido de o Coletivo também realizar o exercício social de colocar bens culturais externos a serviço do grupo e de suas concepções. Como destaca o autor, para que isto seja uma realidade, o grupo étnico necessariamente deve conservar algo de autonomia, a partir da qual define sua identidade coletiva, fazendo com que diferentes elementos externos sejam incorporados e rearranjados, possibilitando a sua reprodução ampliada enquanto uma sociedade diferenciada.

¹⁸³ Segundo o autor, os componentes da cultura apropriada são aqueles cujas decisões são próprias a respeito de elementos culturais externos.

7.6.1 A assembleia de 2004 como marco.

A IV Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá foi um marco importante no que se refere a fortalecer o vetor “sobrevivência” ou “subsistência” no movimento de reorganização social Xukuru com vistas à construção de um projeto de futuro. Este vetor está associado principalmente à reprodução econômica das famílias, à questão da sustentabilidade e o desenvolvimento de forma mais ampla da comunidade. Uma responsabilidade que as instâncias sociopolíticas, em especial, o conselho de lideranças, entendeu como parte necessária de suas atuações.

Durante os trabalhos desta Assembleia ocorrida no ano de 2004, na Aldeia São José, houve um profundo debate sobre as condições produtivas e econômicas das famílias e quais medidas poderiam ser tomadas para angariar melhorias. Os participantes, mais de 500 pessoas representando as 25 aldeias do território, estiveram divididos em grupos de discussão separados por região (Ribeira, Serra e Agreste) para refletir sobre estas questões, a partir de algumas perguntas norteadoras como: “que se produz na minha aldeia?”; “como se produz?”; “dá para sustentar a família com o que se produz?”; “há outras fontes de renda?”; “quais as dificuldades enfrentadas para produzir?”. Por outro lado, também havia perguntas norteadoras do tipo “o que é possível fazer para melhorar a nossa vida?”

Observando o relatório¹⁸⁴ desta assembleia, que é parte do acervo do Memorial Xicão Xukuru, constata-se dados interessantes sobre a realidade da época, retratados conforme a visão dos participantes do evento.

(a) Região Ribeira

Sobre a região Ribeira, ficou registrado que havia produção de diversos alimentos, tanto os vinculados às áreas de sequeiro assim como as de irrigação e a pecuária, tais como: feijão, milho, fava, melancia, jerimum, algodão, mamona, beterraba, tomate, cenoura, repolho, leite, carne, mandioca, couve-flor, alface, coentro e cebolinha.

No que se refere à forma como se produz, foi apontado como mais problemático o uso de agrotóxicos, bastante presente nesta região à época, e o plantio “nas ladeiras” sem a utilização de curvas de nível causando erosão.

184. O documento formal que retrata os posicionamentos políticos e encaminhamentos acordados na assembleia são as cartas políticas, as quais são lidas ao final dos dias de discussão e também ao final do ato de mobilização na cidade de Pesqueira. Entretanto, algumas edições da assembleia contaram com um relatório à parte, com a programação do evento, dados sobre o que foi debatido, e resultados dos debates em grupos. O arquivo de memória oficial com o relatório da assembleia Xukuru de 2004 é composto pela soma de diferentes relatórios sobre os mesmos momentos. O que indica que, provavelmente, foram várias pessoas que contribuíram com a tarefa da relatoria. Essa composição do documento é muito oportuna, pois muito embora haja pequenas variações, permitem aferir que as informações ali registradas de fato traduzem o que foi debatido nos grupos e nas plenárias.

Em relação à sobrevivência das famílias, foi apontado que o que se produzia não permitia o sustento da família, isto é, realmente não era suficiente para a sobrevivência das famílias. Inclusive, registraram que “chove pouco e o lucro é pouco”. As outras fontes de renda citadas foram: aposentadoria, artesanato renasença e programas sociais como bolsa escola, fome zero e vale-gás. Destacaram a importância da renasença para a economia doméstica, sobretudo, durante as secas, quando se tornava “uma das únicas fontes de renda”.

Em relação às dificuldades para se produzir nessa região apontaram a falta de: condições financeiras, organização dos agricultores e orientação técnica. Citaram ainda a seca como um grande “desestímulo”, o desgaste do solo e a mentalidade dos jovens que precisava ser cuidada, principalmente, pelas lideranças. Apontaram como medidas possíveis para melhorar a situação a realização de encontros com os produtores, projetos para a captação de água para as aldeias, captação de recursos financeiros, organizar a associação Xukuru, busca de parcerias e apoio de organizações não governamentais.

(b) Região Agreste

Sobre a região Agreste, ficou registrado como resultado dos trabalhos em grupo a existência de uma diversidade de alimentos, embora houvesse uma considerável importância da pecuária para essa região. Dos cultivos existentes foram relacionados: milho, feijão, fava, mandioca, melancia, jerimum, guandu, batata-doce, maxixe, mamão, banana, cana e abacate.

No que se refere à forma como se produz, foi apontado que não há empregados, só “ajuda da própria família” e, majoritariamente, não se utiliza insumos químicos na lavoura. Nos poucos casos em que são utilizados, é para o combate às pragas no cultivo de hortaliças como pimentões, cenouras, beterraba, quiabo, e couve, etc.

Em relação à sobrevivência das famílias a partir do que estas produzem, foi apontado que “depende das chuvas”, sendo que havia época em que “não lucramos nada”. As outras fontes de renda que apareceram foram as aposentadorias, a criação de bovino e caprino (“que dá pouco rendimento”), os salários de professores e agentes de saúde e por fim, benefícios de programas sociais.

Em relação às dificuldades para se produzir, nessa região apontaram a “desestimulação” e o preconceito devido a falta de recursos financeiros, o solo desgastado, e falta de água/chuvas escassas. A não utilização racional da água também foi apontada como um problema. Apontaram como medidas possíveis para melhorar a situação, o aumento do plantio de mandioca porque é mais resistente à seca e a plantação de guandu, caju e goiaba.

(c) Região Serra

No registro dos resultados do grupo de trabalho da região Serra, os cultivos presentes à época foram classificados em subconjuntos, que refletem subsistemas dos agroecossistemas encontrados até os dias de hoje na região. (i) Hortaliças: coentro, cebolinha, alface, pimentão, cenoura, beterraba, tomate, couve, chuchu, repolho, pepino. (ii) Fruticultura: banana, mamão, maracujá, caju, goiaba, acerola, graviola, manga, jaca, abacate, jambo. (iii) Cultura de subsistência (ou roçado de sequeiro): macaxeira, feijão, milho, mandioca, café, fava, guandu, jerimum, batata-doce. (iv) Floricultura: margarida, copo de leite, carinho de mãe, salsa, angélica.

No que se refere à forma como se produz, foi apontada a importância tanto das plantações temporárias como as irrigadas. Os agricultores “nem sempre colocam empregados, a família que trabalha unida na lavoura”. Registrou-se a utilização de adubos naturais e o uso residual (por algumas poucas famílias) de agrotóxicos em determinados cultivos como o tomate, repolho, couve e alface.

Em relação à sobrevivência das famílias a partir do que produzem está registrado que “não dá porque é pouca, pois falta condições financeiras e a seca não contribui”. As outras fontes de renda que apareceram foram: artesanato indígena como colares, pulseiras, anéis, renascença, bordados; pecuária; serviços agrícolas por diárias; aposentadoria e incentivos do governo como bolsa escola e fome zero.

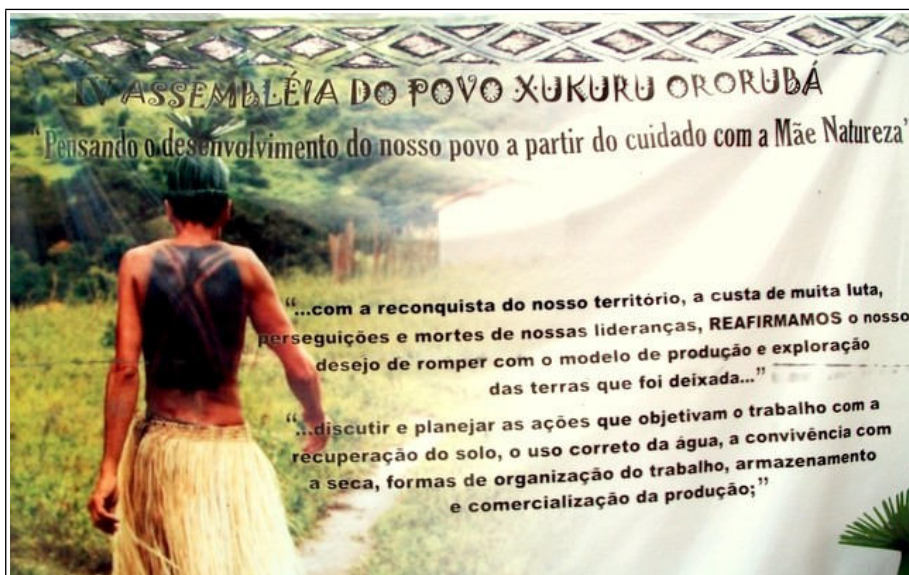
Em relação às dificuldades para se produzir, nessa região apontaram a falta de: recursos, água, sementes, acompanhamento técnico e capacitações. Foi registrado ainda como dificuldades o solo desgastado e as áreas desmatadas, tendo em vista o uso indevido dos fazendeiros, e a falta de organização de artesãos e agricultores indígenas. Como medidas possíveis para melhorar a situação, apontaram a adoção de algumas boas práticas tais como: não queimar o solo; deixar o solo sempre coberto; aproveitar o esterco do gado para adubar a terra; diversificar a plantação de alimentos; troca de sementes; armazenamento de forma segura das sementes; aproveitar melhor os locais da Serra onde tem água. E ainda, a realização de parcerias e colaboração com entidades já conhecidas e outras organizações que queiram apoiar; e também ações de reivindicação junto aos órgãos competentes sobre os direitos dos agricultores.

No dia seguinte a estes debates, ainda dentro da programação da Assembleia de 2004, entenderam por bem aprofundar os problemas e soluções levantadas. Ainda nos grupos, realizaram o esforço de classificar os problemas e distinguir quais as soluções que dependiam dos próprios Xukuru e quais precisariam de ajuda externa, e como alcançar as soluções elencadas. Então, voltaram a debater o que foi apresentado anteriormente, buscando ações complementares e aprofundando alguns temas. A seguir, apresento aquelas que se somaram às iniciativas já informadas. (i) Para a questão da pouca organização dos artesãos se propôs pensar junto às lideranças e os artistas de todas as aldeias uma forma de organização e melhoria das condições de trabalho e venda para que o artesão possa também dar a sua

contribuição para a luta. (ii) Em relação à falta de espaço para todos trabalharem a agricultura se propôs “que as aldeias vizinhas se juntem e compartilhem melhor as terras produtivas e também que haja oportunidade para se utilizar diferentes solos para cada família produzir mais de uma cultura”. (iii) Já sobre a degradação das áreas de uso anterior dos fazendeiros, foi apontado como solução apoio técnico para aprender novas formas de recuperar o solo e a Natureza Sagrada. (iv) Sobre a questão hídrica, apontaram como soluções: a recuperação de barragens existentes e a construção de poços artesianos, pequenas barragens, barreiros, cacimbas, e cisternas de acordo com as “nossas condições braçal e financeira”. (v) Em relação às dificuldades de comercialização, elencaram a articulação de parcerias para divulgar e garantir espaços de vendas no estado de Pernambuco e no Brasil como um todo. (vi) Em relação às soluções que dependem de apoio externo, reforçaram como estratégia o envio de documentos aos órgãos competentes; articulação com os parceiros não governamentais; intercâmbios; convite para que possam vir conhecer a realidade das aldeias; e envio de projetos por meio da associação do povo Xukuru. (vii) Em relação à necessidade de mudança de mentalidade, elencaram as seguintes estratégias: evitar o desmatamento, queimadas, utilização de agrotóxicos e a monocultura; reuniões e encontros de produtores e lideranças para a realização de ações concretas; palestras de conscientização, trabalho pedagógico junto à escola; trabalhar a agricultura de subsistência de acordo com o solo da região observando as técnicas adequadas; a elaboração de projetos para angariar apoio financeiro.

Analisando os elementos trazidos pelos relatórios desta assembleia como um todo, e tendo como parâmetro comparativo os dados obtidos nas entrevistas e na observação participante do trabalho de campo, reforço aqui alguns elementos. O primeiro a ser destacado é a aparição em todas as regiões de algumas dificuldades comuns, como por exemplo, o “solo desgastado” que é um dado muito relevante para o contexto da recampanização das famílias Xukuru. A degradação destas áreas decorreu tanto do uso para pecuária, isto é, das grandes áreas que foram destinadas ao pasto, quanto das áreas que foram utilizadas na lógica da agricultura convencional com aporte intensivo de insumos químicos. A questão hídrica também foi um entrave que apareceu em todos os grupos, embora as três regiões apresentem diferenças consideráveis em relação aos índices pluviométricos e de umidade. Outro fator importante, que apareceu em todos os grupos, foi a falta de recursos financeiros das famílias para que elas pudessem implementar autonomamente suas unidades produtivas. Por fim, as orientações e acompanhamentos técnicos foram mencionados por todos os grupos como uma necessidade para enfrentar a herança física e cultural do modelo produtivo anteriormente instalado no território.

Fig. III.7.23. Pôster em referência a IV Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá (2004), elaborado para a XII Assembleia (2012).



Fonte: Fotografia de André Araújo 2012. Pôster elaborado pelo Coletivo Jupago Kreká e Ororubá Filmes.

Como resultado destes dias de debates, a IV Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá (2004) que teve como “principal objetivo refletir e planejar o futuro do nosso Povo, contribuindo na melhoria da nossa qualidade de vida, inclusive, da população regional”, oficializa em sua carta política, conteúdos relevantes para a continuidade da reorganização social Xukuru:

A nossa Assembleia foi fruto de uma profunda discussão ao longo do ano entre as várias organizações do Povo Xukuru, envolvendo crianças, jovens e adultos, professores, agentes de saúde e lideranças acerca de uma proposta de desenvolvimento que respeite a Natureza Sagrada, a nossa visão de mundo, as nossas formas próprias de produzir, inclusive o nosso jeito de ser.

Dessa forma, com a reconquista do nosso território, a custa de muita luta, perseguições e mortes de nossas lideranças, REAFIRMAMOS o nosso desejo de romper com o modelo de produção e exploração das terras que nos foi deixado.

(Trechos da Carta da IV Assembleia do Povo Xukuru, ano 2004).

Os parágrafos acima, citados *ipsis litteris*, da Carta Política, expressam com palavras e expressões do léxico étnico político Xukuru o desafio central que motivou esta tese, isto é, os desafios particulares do momento pós-demarcatório.

Um primeiro destaque a ser feito em relação ao texto é o que claramente foi assinalado em relação à diferença entre um “antes” e o “depois” da reconquista do território Xukuru. Neste sentido, no ano de 2004, três anos após a homologação oficial da terra indígena, e com a recuperação efetiva da posse da terra ainda em curso, a Assembleia Xukuru apontava, sem rodeios, a necessidade de um rompimento com o modelo de desenvolvimento que havia sido praticado na Serra do Urubá. Quanto a isso, uma menção direta ao fato de que, não bastaria a reapropriação das terras, mas também uma redefinição mais ampla, um “novo” paradigma para o controle social sobre o território.

Em especial aqui, sob a perspectiva do eixo “sobrevivência” econômica das famílias, importava encontrar novas maneiras de as famílias, nessa transição de empregados ou diaristas para autônomos, encontrarem meios sustentáveis para o uso da terra e demais recursos naturais. A mensagem, portanto, que se desejava passar é que a saída dos fazendeiros deveria significar também a transição de modelos econômicos, agrônômicos, etc. Em suma, trata-se da busca de um tipo de “desenvolvimento” para o território que esteja em coerência com os princípios de sacralidade concebidos pelo grupo, assim como seus valores e visão de mundo.

Como relato em outros capítulos desta tese, o portfólio de técnicas e compreensões na agricultura Xukuru é significativamente amplo devido aos inúmeros tipos de atividades produtivas e de subsistemas produtivos com os quais estiveram envolvidos. Nos trechos citados, a menção as “nossas formas próprias de produzir” e “ao nosso jeito de ser”, remete a decisões sobre os bens culturais em curso. Não somente em relação a questões materiais objetivas, mas também a um filtro, a uma seleção que deveria ser feita em relação à totalidade das vivências das famílias no território. É o esforço que o Coletivo Jupago, em especial, fará por meio da categoria ilhas de resistência, que será mais aprofundado em capítulo futuro. As famílias Xukuru, que passaram a reocupar o território, vivenciaram diferentes experiências e valores, que a partir de então deverão ser reelaboradas em prol de um projeto coletivo em comum e da coerência aos princípios semeados pelo Cacique Xicão e vivenciados ritualmente nos eventos coletivos e religiosos.

Em relação aos compromissos formalmente pactuados internamente e expressos na Carta política da Assembleia, encontra-se como encaminhamentos:

- 1.Encontros por regiões (Serra, Ribeira e Agreste) para discussão e planejamento das ações que objetivam o trabalho com a recuperação do solo, o uso correto da água, a convivência com a seca, formas de organização do trabalho, armazenamento e comercialização da produção;
- 2.Encontros dos Artistas Xukuru, inclusive as Rendeiras, para discutir formas de organização do trabalho, produção e comercialização da arte indígena;
- 3.Encontro de lideranças com entidades parceiras para contribuir no planejamento das ações produtivas.

(Trechos da Carta da IV Assembleia do Povo Xukuru, ano 2004).

A partir deste marco, é possível afirmar que a tarefa de “romper com o modelo de produção e exploração das terras” que foi deixado ao povo Xukuru seria enfrentado com muita seriedade pelas organizações Xukuru. Com o apoio de organizações governamentais e não-governamentais, os Xukuru passaram a submeter vários projetos, acessar algumas políticas públicas e elaborar sua própria experiência em assistência técnica e extensão rural – ATER, atualmente amadurecida em torno do Coletivo Jupago Kreká. Com isto, fizeram com que órgãos de governo dedicassem orçamento e ações para o povo depois de séculos de esquecimento.

7.6.2 Experiências iniciais em ATER.

Há muitas definições possíveis para o termo “assistência técnica e extensão rural”. E cada grupo social que a implementa como ação estratégica, estabelece definições, diretrizes e qualidades próprias. Opto por apresentar neste momento a definição estabelecida pelo marco legal vigente no Brasil, uma vez que no país é considerada uma política pública.

Segundo a Lei Nº 12.188, de 11 de janeiro de 2010, que institui a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária (PNATER) e o Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar e na Reforma Agrária (PRONATER), entende-se por Assistência Técnica e Extensão Rural – ATER:

Serviço de educação não formal, de caráter continuado, no meio rural, que promove processos de gestão, produção, beneficiamento e comercialização das atividades e dos serviços agropecuários e não agropecuários, inclusive das atividades agroextrativistas, florestais e artesanais (Lei Nº 12.188, Art. 2º, Parágrafo I).

Como visto até aqui, a reconquista da terra ofereceu uma grande oportunidade aos Xukuru de restabelecer uma condição campesina, na qual poderiam deixar de servir de mão de obra aos fazendeiros e passariam a ser produtores autônomos. Obviamente, além da terra e do trabalho familiar, há um conjunto de outros elementos necessários para que essa condição seja alcançada. Enfocando apenas elementos mais facilmente palpáveis desse conjunto, convém destacar que nem todos os materiais podem ser adquiridos ou elaborados a partir de recursos locais. Ademais, há necessidade ainda de uma série de implementos que, embora não sejam considerados de primeira necessidade, tratam de estruturas ainda básicas para que a família possa se estabilizar em uma área a partir de suas próprias atividades agropecuárias. Ao grupo de objetos que estruturam a capacidade produtiva das famílias, e que necessariamente precisam ser comprados ou que requerem serviços de outras pessoas ou máquinas, vou chamar genericamente de implementos agrícolas, termo que englobaria ferramentas básicas de trabalho (enxada, lima, foice, etc.), mas também sementes, matrizes, animais de carga, arame, pregos, sistemas de irrigação, motores, pequenos galpões, etc.

Durante as muitas conversas com os agricultores no território durante o trabalho de campo, a exemplo da citada abaixo, foi possível escutar que a “vida não estava fácil”, porque embora o povo tivesse a terra de volta, não eram todos que “tinha as condição”. Essa expressão se repetiu muitas vezes, e em todas as vezes que eu solicitava explicação, elas referiam-se aos fatores para além da posse da terra, requeridos para que a pessoa pudesse sobreviver da atividade agropecuária no território. E de forma mais direta, a possibilidade de adquirir implementos agrícolas, para estruturar suas unidades produtivas.

Devido à repetição relevante desta categoria nativa, percebi que “a falta de condição” então, representava a grande dificuldade que as famílias vivenciavam naqueles primeiros anos de reassentamento nas áreas. O discurso em torno da falta de condições sinaliza majoritariamente a baixa capacidade (econômica) das famílias em estabelecer roçados e unidades produtivas para além daqueles voltados à própria alimentação.

O que eu percebo assim que é um problema e que podia melhorar é se a pessoa tivesse uma ajuda do governo pra cultivar mais plantação dentro do território, dentro da área, como a situação da gente é fraca, não tem como. O que nós planta, vende e só dá pra sobreviver e não tem como aumentar aquelas plantação; mas se tivesse alguma ajuda do governo, alguma coisa aumentava mais. Eu mesmo penso isso, não sei os outros. Se tivesse uma ajudinha era melhor, porque aumentava mais.

[...]

Precisa aumentar para plantar de tudo, podia ter área de maracujá, mandioca, goiaba, milho, manga, caju, tudo de fruta, de plantação, banana. A condição é pouca e não tem como plantar de tudo.

[...]

A condição pouca e o espaço pequeno também, mas é mais a condição pouca. Porquê pelo espaço nós vai conversando com o cacique, representante e liderança e vai plantando as coisas, o negócio é que a condição também é pouca. A condição, não só minha mas de muitos, é pouca e não tem como plantar.

(P28 – 28:18 – Entrevista a Agricultora, 2013)

A “falta de condições” ou “a condição pouca” é apresentada pela agricultora entrevistada como um dado da realidade mais ampla, isto é, refere-se não somente à situação de sua família, mas a de muitas outras no território. Destacou que embora o espaço já se mostrasse relativamente pequeno em relação ao número de famílias Xukuru que haviam regressado e passaram a ocupar o território, a questão mais problemática era a falta de condições para realizarem mais plantios, e assim modificarem a realidade em que estavam: de o que se planta e vende só gerava retorno suficiente para sobreviver, não permitindo uma mudança de patamar. O interessante desta agricultora é que ela pode ser associada à perspectiva da agricultura tradicional que a organização sociopolítica Xukuru irá valorizar, de maneira mais oficial a partir da assembleia de 2012, como se verá mais à frente. Neste trecho, isto fica evidente pela sua aderência à categoria nativa “plantar de tudo”, que representa a forma como muitos agricultores pensam ser a forma mais sustentável (em diferentes dimensões) de organizar os seus agroecossistemas, isto é, com muita diversidade de cultivares e de subsistemas.

A categoria “falta de condição”, portanto, traduz o que apareceu de maneira consensual nos grupos de trabalho da assembleia de 2004, que trouxeram a problemática da falta de recursos para mobilizar as próprias unidades produtivas. A constatação sobre a falta de condições foi algo que apareceu em diferentes tipos de agricultores que visitei, desde aqueles que estavam mais vinculados à produção orgânica como aqueles mais associados à agricultura convencional. A diferença que mais se evidenciou é que, no caso daqueles vinculados ao segundo tipo, a indisponibilidade de recursos financeiros parecia

afetar demasiadamente as formas como as famílias encontrariam soluções¹⁸⁵ para reverter a situação degradada das áreas indenizadas onde se encontravam.

Embora tenha havido um aumento impressionante do número de empregos formais e acesso a direitos e benefícios sociais em decorrência das conquistas indígenas, para aqueles Xukuru que não conseguiram alocar familiares em postos de trabalho advindos com a chegada do Estado ao território¹⁸⁶, e que não conseguiram acesso a benefícios sociais de políticas públicas universais de apoio às classes mais desfavorecidas, a situação era de preocupação.

E mais, do ponto de vista de alguns daqueles Xukuru que estavam acostumados a trabalhar de empregado para os fazendeiros, a situação atual era vista como de precariedade, porque, segundo a perspectiva deles, depois da saída dos fazendeiros o número de empregos e os serviços ligados as atividades agropecuárias foram reduzidos e, também lhes “falta as condição” para implementar seus próprios empreendimentos.

Aqueles que contaram com a influência de agentes externos, atravessadores que propunham financiar a produção, corriam risco de ficarem presos a uma relação de endividamento. No entanto, essa relação era vista com bons olhos devido à dificuldade em acessar as linhas de crédito oficiais, oferecidas pelo governo. Alguns agricultores também conseguiram estabelecer relação com compradores fixos (de supermercados ou feirantes), que periodicamente buscavam os produtos, sem necessariamente estabelecer uma relação de financiamento, o que permitia também retroalimentar a produção. Outros agricultores, aqueles que possuíam acesso às bancas na feira livre da cidade de Pesqueira, a situação parecia estar um pouco mais tranquila, porque poderiam assumir riscos de investimentos maiores pelo fato de possuírem local para escoar a produção a preços mais justos.

De todo o modo, como apareceu no trabalho de campo realizado e foi sistematizado pelos grupos durante a assembleia, observa-se que faltava o capital necessário para investimento na produção local, tornando-se um empecilho para o aumento da produção de alimentos e para a melhora das condições de vida dos agricultores. E o início das conquistas Xukuru no campo da Assistência Técnica e Extensão Rural esteve muito influenciado por esta demanda. De algum modo, era necessário que a organização Xukuru se movimentasse para gerar “as condição” para que as famílias pudessem desenvolver suas atividades e garantir a sua sobrevivência econômica a partir do território demarcado.

185. Pelo que me relatavam, eram altos os custos para o reestabelecimento da condição produtiva das áreas degradadas. Dentre outros custos, lembraram-se da necessidade de pagamento de diárias a vizinhos, de produtos químicos (adubos, herbicidas e pesticidas), do investimento no sistema de irrigação (bomba, canos, emendas, mangueiras), e da conta de energia elétrica.

186. A título de exemplo, o setor da educação escolar impulsiona no território várias oportunidades de emprego ou serviços direta ou indiretamente associados tais como: diretores, professores, inspetores, merendeiras, porteiros, motoristas e etc.

Um técnico Xukuru que trabalha no Instituto de Pesquisas Agronômicas de Pernambuco – IPA, e que desenvolve suas atividades no território Xukuru, relembra a motivação dos primeiros anos de trabalho neste campo:

Quando a gente começou esse trabalho, a gente escutava – de certa forma a gente escuta ainda – mas na época a gente não sabia dosar. Entender a dimensão que era a questão das demandas, né. Existia uma demanda muito grande por acesso ao crédito, por acesso a alguns programas tipo aração de terra, distribuição de semente e o acesso ao crédito principalmente. Então, a gente entrou naquela perspectiva de atender a essas demandas, de tentar suprir uma necessidade, uma ausência do Estado. O Estado, ele nunca teve, nunca teve presente, fora algumas ações pontuais. Ele nunca teve presente de forma mais constante. Então, em diálogo junto com as lideranças pra ver o que de fato poderia tá atendendo... Então, a gente entra particularmente dentro desse universo de mostrar pras instâncias aqui em Pesqueira, pra entidades principalmente de governo de que povo Xukuru precisaria de tá acessando essas políticas pra tá atendendo as suas demandas. Atender essas necessidades particularmente pela questão do direito, né? Pois se a comunidade lá em baixo tem acesso por que a gente não pode ter acesso? Então, particularmente no início a gente começa a trabalhar dentro dessa maneira de atender essas demandas.

(P1 –1:4 – Entrevista a técnico, 2011)

Assim, as primeiras iniciativas, estiveram bastante voltadas para este esforço. A Cooperativa de Trabalho Múltiplo de Apoio as Organizações de Autopromoção – COONAP foi a primeira entidade conveniada para trabalhar especificamente ATER junto ao povo Xukuru, já como resposta às medidas planejadas pela assembleia Xukuru. Esta instituição trabalhou para facilitar a contratação de créditos junto a Banco do Brasil e Banco do Nordeste para iniciativas produtivas Xukuru com intuito de contribuir para gerar “as condição” às famílias produtoras, seja para iniciarem suas atividades ou para saltarem de nível produtivo. Quanto aos itens financiados, conforme apurado, houve predominância nos projetos contratados, de matrizes, cercas e sistema de irrigação.

A falta das “condições” percebida durante o trabalho de campo era uma preocupação das lideranças Xukuru, preocupação que se tornou mais evidente neste contexto pós conquista e retorno ao território. Evidentemente, esse olhar das lideranças e aliados comprometidos com a causa Xukuru, conseguia enxergar que essa questão não seria amenizada apenas via financiamento da produção por empréstimo bancário, como ilustra o depoimento abaixo de um velho agricultor. Era necessário passar a abordar outros aspectos relevantes da comercialização, infraestrutura e acesso a políticas públicas. Temas emergentes que virão convergir para a formação da Equipe Jupago.

Isso a gente deveria entender e compreender, porque o prazer de todo mundo ter o pão. É ou não é? Porque todo mundo tendo o pão, a vida era outra. Eu mesmo digo o senhor, digo de coração limpo, eu tenho um salário, olhe, um salário [refere-se a aposentadoria]. Mas um salário que eu tenho, ajuda meus filhos, ajuda minhas filhas, que eles não têm salário, não senhor. Chego um dia: ô pai, to precisando duma roupa, duma sopinha, dum arroz, duma farinha... é meu filho, tem que dividir o pão com eles. Tô certo ou tô errado? É assim que eu faço.

Hoje meu irmão, a gente trabalha na agricultura, mas o que trabalha não dá pra tirar o ano. Não dá, não senhor. Pro senhor ver como é os passado. Eles pelem comigo pra tirar um empréstimo, eu num quis

tirar. Por que? Porque o meu trabalho, se eu plantar uma cuia de feijão ou duas ou três, quando for vender, vende de graça, aí não dá pra pagar. Tem razão ou não tenho?

(P14 – 14:28 – Entrevista a Agricultor, 2011)

O “Projeto de Assistência Técnica (ATER) Indígena para o povo Xukuru de Ororubá – Pernambuco” da COONAP, mencionado acima, foi conveniado em 2005 com o Ministério do Desenvolvimento Agrário por meio de edital público, tinha como objeto estruturar assistência técnica e capacitação que incorporem técnicas de produção agrícola, pecuária, de beneficiamento de produtos, melhoria da organização, da gestão, da comercialização e contribuam para o fortalecimento da consciência de cidadania, com o compromisso da defesa da natureza e das suas riquezas. Em 2007, em informe de prestação de contas, o relatório do projeto fazia menção às seguintes áreas de atuação da equipe técnica: captação de créditos, feira orgânica, seminário da juventude, organização da produção leiteira, plano diretor, meio ambiente e cooperativismo. Portanto, o campo de ação da equipe de ATER foi bastante amplo desde a sua primeira formação.

Este projeto teve um grande mérito, isto é, deixou como grande contribuição o incentivo a formação de um coletivo local que viria a concentrar as preocupações do contexto pós-demarcatório, assim como a busca por soluções, em conformidade com as constatações e deliberações da Assembleia de 2004. O encontro entre as preocupações de consolidar uma reocupação harmoniosa e democrática do território, com a busca por iniciativas e recursos (financeiros, materiais e humanos) externos que pudessem subsidiar o desenvolvimento das famílias produtoras foi sendo ecoado e materializado por meio de uma experiência local de Assistência Técnica e Extensão Rural que significou a colaboração de diferentes organizações apoiadoras externas e a formação de um grupo de pessoas residentes do território que colocariam em prática as diretrizes, projetos e atividades pactuadas.

As ações e a própria equipe formada no âmbito deste projeto inicial ficou conhecida entre os Xukuru como PCAT – Programa de Capacitação e Assistência Técnica. É através dele que pela primeira vez, uma equipe (fig. III.7.24) poderia ser remunerada para concentrar-se na busca por soluções para o povo Xukuru dentro dos marcos do desenvolvimento rural sustentável.

Fig. III.7.24 Autor junto com membros da primeira equipe de ATER Indígena, ano 2008.



Fonte: Acervo Memorial Xicão Xucuru, 2008.

Uma das preocupações iniciais mais relevantes que esteve presente na negociação entre as lideranças e os aliados não-indígenas era de que a equipe deveria ser composta por técnicos Xukurus¹⁸⁷. Percebendo a carência de técnicos formados dentre a população Xukuru, as lideranças ao longo do tempo focaram-se no envolvimento dos jovens. Enquanto isto, trabalharam com técnicos não-indígenas que apresentavam alta rotatividade. Além disto, havia desde o início preocupação em buscar formas para a permanência do trabalho em ATER no território aumentando as possibilidades de sucesso e continuidade da iniciativa, algo que não poderia ser garantido unicamente através de projetos via edital.

Este primeiro projeto contribuiu também para o exercício da sistematização das necessidades e demandas do povo Xukuru, como ilustra o quadro abaixo. Apoiando a discussão de propostas internas e a mobilização para requerer reuniões, apoios e propostas para órgãos e outras entidades.

Quadro III.7.1 Exemplos de demandas do povo Xukuru sistematizadas por ocasião do projeto de ATER de 2005 a 2007.

Investimentos na agricultura familiar; pontos de comercialização; gestão das águas (conservação e utilização dos recursos hídricos); apoio a cultura; construção e/ou conservação de barragens; programa de eletrificação rural – eletrificação em todas as aldeias e residências; telefonia nas aldeias; feira orgânica (barracas, divulgação e local de funcionamento); sementeira – frutíferas, ornamentais e florestais; formação de bancos de sementes; coleta seletiva do lixo; projeto de qualificação profissional; implantação de assistência técnica permanente; identificação dos limites do território Xukuru no mapa oficial do município de Pesqueira; construção e/ou conservação de estradas de acesso.

Fonte: Temas extraídos do Relatório de Execução do Projeto de ATER da COONAP, 2007.

187. As equipes de ATER raramente puderam ser formadas exclusivamente por técnicos Xukuru devido à própria carência de pessoas formadas nesta área. De todo o modo, sempre contaram com um número considerável de indígenas dentro do quadro. As particulares do trabalho e a insegurança quanto a continuidade da remuneração pelo serviço fizeram com que apenas aqueles técnicos não-indígenas que se identificaram pessoalmente com o povo permanecessem por mais tempo.

Este processo facilitaria a busca por financiamentos externos e cobranças aos órgãos de governo por parte da organização sociopolítica indígena. Importantes apoios foram conquistados e relevantes parcerias firmadas a partir daí.

Por exemplo, em 2007, através da instituição chamada Centro de Estudos e Pesquisas Josué de Castro, foi executado o projeto “Peixe Xucuru – Aquacultura Sustentável, Segurança Alimentar & Inclusão Social. Assistência Técnica e Extensão Rural ao Povo Xukuru da Serra do Ororubá, Município de Pesqueira, Pernambuco”; o qual teve como objetivo desenvolver um processo de aquacultura sustentável associada à agroecologia, visando contribuir para a geração de oportunidade de trabalho, o fortalecimento da organização e da segurança alimentar, que levem em conta os aspectos étnicos-socioculturais-econômicos específicos do povo indígena Xukuru.

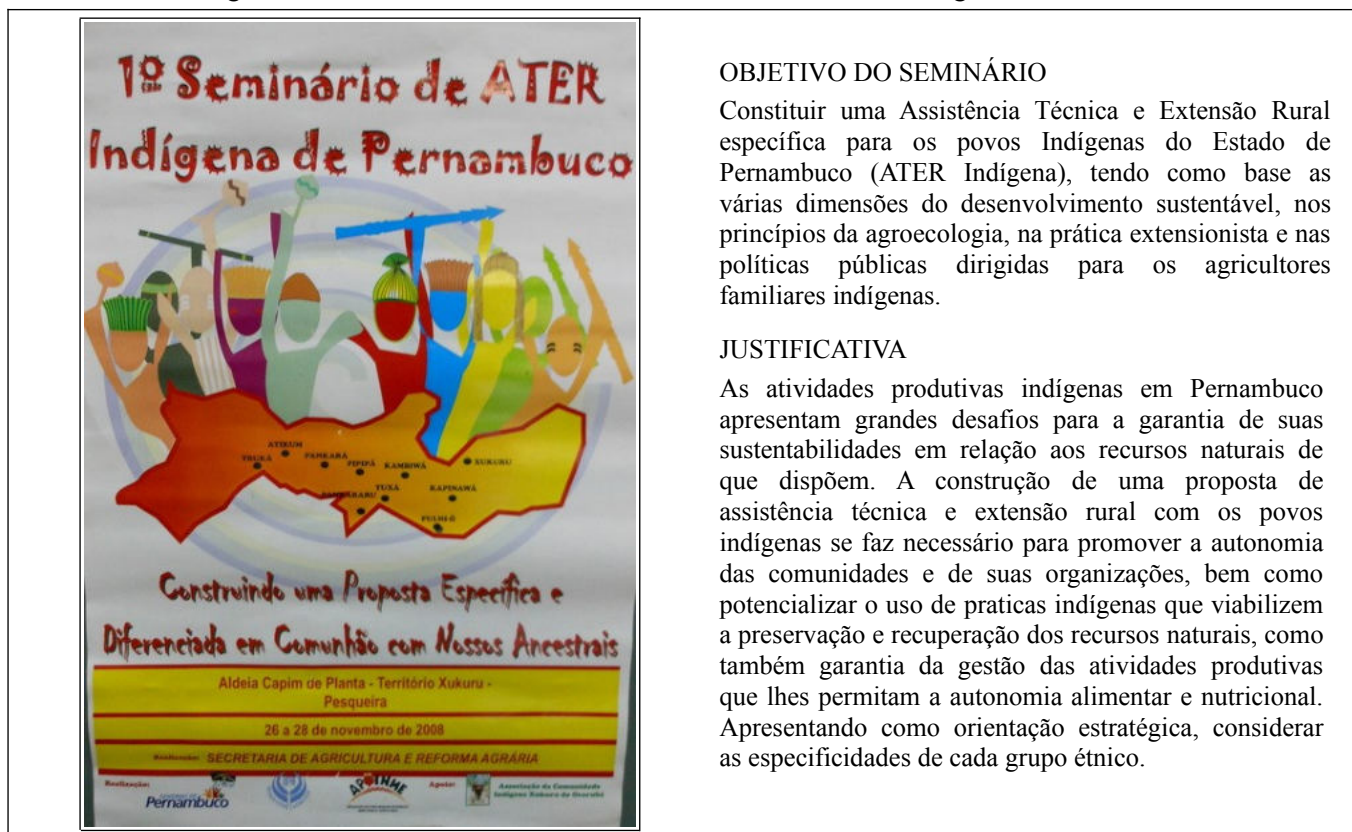
Uma grande dificuldade que rapidamente ficou evidenciada para os Xukuru desde estes primeiros projetos foi a questão do pagamento (salários) dos técnicos ou agentes envolvidos¹⁸⁸, e com isso a continuidade das atividades. Essa situação fez com que, por outro lado, a equipe envolvida se fortalecesse internamente, constituindo uma pequena rede de ajuda mútua. Para sobreviver, as pessoas estiveram envolvidas em outros trabalhos, principalmente buscando parceria com a educação escolar indígena. Embora isto tenha significado que as pessoas não poderiam se dedicar exclusivamente ao trabalho da extensão, de maneira impressionante, essa rede e a ideia da unidade de uma equipe permaneceu, mesmo depois de encerrados os financiamentos.

Por isto, vale mencionar, a parceria mais frutífera e duradoura que os Xukuru conseguiram estabelecer no campo do desenvolvimento rural sustentável. Trata-se da relação com o Instituto de Pesquisa Agrônômica de Pernambuco – IPA, uma instituição de âmbito estadual que promove pesquisa e extensão rural.

Um dos marcos mais relevante para o amadurecimento desta parceria foi a realização do 1º Seminário de ATER Indígena de Pernambuco ocorrido na Aldeia Capim de Planta, território Xukuru do Ororubá (fig. III.7.25). Neste evento houve a participação de representantes de praticamente todos os 12 povos indígenas do estado de Pernambuco, que durante os dois dias do evento debateram a relação entre Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PNATER) e Povos Indígenas, bem como os programas e apoios que poderiam ser viabilizados pelo governo do estado (fig. III.7.26).

188. Vale mencionar que este problema era geral, isto é, recorrente na maior parte dos projetos conveniados para a prestação de serviços de ATER via convênios e contratos de repasse. Um problema identificado por diferentes setores, inclusive os próprios financiadores do governo federal (MDA/SAF. Relatório de Gestão. Brasília, 2008 e 2009). Então, era bastante comum atrasos no pagamento devido a burocracia existente quando se utiliza recursos públicos, e também não havia garantia efetiva da continuidade do financiamento, mesmo que o projeto tivesse sido considerado exitoso pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário. Para mais detalhes e uma análise crítica sobre a implementação da Política Nacional de ATER, no período de 2004 a 2014, ver: DIESEL, V., DIAS, M. M., & NEUMANN, P. S. (2015).

Fig. III.7.25 Elementos do folder do 1º Seminário de ATER Indígena de Pernambuco.



Fonte: Folder de divulgação do 1º Seminário de ATER Indígena de Pernambuco, 2008.

Ao se propor a construir uma proposta específica e diferenciada “em comunhão com os ancestrais” por representantes legítimos das comunidades, o evento balizou as bases e diretrizes para a atuação do IPA e de outras instituições estaduais junto aos povos indígenas.

Fig. III.7.26 Trabalho de representantes de três grupos étnicos diferentes de Pernambuco durante o 1º Seminário de ATER Indígena de Pernambuco, 2008.



Fontes: Fotografias Autoral, ano 2008.

Para o povo Xukuru, sediar o evento representou o fortalecimento da pauta no território, mas, sobretudo, gerou o respaldo institucional suficiente para que o escritório local de Pesqueira do IPA pudesse destinar recursos humanos e logísticos para o atendimento das famílias agricultoras indígenas do município de modo específico e direcionado.

O apoio da Secretaria de Agricultura e Reforma Agrária de Pernambuco, e do IPA proporcionou um contraponto à instabilidade em relação às ações via projetos, uma vez que os órgãos públicos estaduais de apoio a extensão rural conseguem estabelecer alguns programas e atendimentos de maneira mais perene. Em determinadas ocasiões foi possível inclusive a contratação de técnicos indígenas para equipes do IPA.

Os primeiros anos de implementação de projetos de desenvolvimento rural e da própria experiência de ATER por meio dessas parcerias com instituições aliadas, trouxeram uma série de aprendizados.

7.6.3 Surgimento de Equipe Jupago e a assembleia de 2012.

Fig. III.7.27 Faixa com o mote da Assembleia de 2012 abrindo a caminhada ritual para o ato público na cidade de Pesqueira.



Fonte: Fotografia cedida pelo Coletivo Ororubá Filmes.

A reflexão dos técnicos Xukuru sobre os primeiros anos da experiência, considerando a interação com as políticas públicas e as necessidades atuais do povo fez nascer a Jupago¹⁸⁹.

A gente começa dentro desse contexto, começa a interagir, identificar. Tem o conhecimento de que existe uma política nacional, hoje lei, a PNATER. Mas naquele momento, a gente começa a identificar e a gente começa também a fazer um estudo, uma própria visão, mais específica sobre a própria trajetória do povo Xukuru. Então, a gente começa a analisar de uma forma mais detalhada essa questão do acesso ao crédito, do acesso à semente. E a gente começa a observar que teria que mudar alguma coisa pra consolidar o projeto de vida Xukuru, fortalecer algumas experiências, a agricultura tradicional, as ações que a gente entende como coletiva. Então, a gente começa a amadurecer entendendo, compreendendo, identificando essas políticas públicas e também fazendo um estudo, um auto-estudo sobre a nossa própria forma de organização, a trajetória de luta do povo. O que é que nós queremos

189. Outro aspecto relevante para a criação da Jupago era a tentativa de consolidar uma equipe própria, autônoma em relação a entidades parceiras ou órgãos de governo. O que não impedia que mantivesse estreita relação com ambos os tipos de instituições.

agora, uma vez com a terra na mão, o que a gente quer, né? Replicar modelos que, de certa forma, não vai contribuir com essa luta, com essa permanência, com essa gestão?

(P 1 – 1:4 – Entrevista a técnico, 2011).

No trecho, o técnico faz referência à percepção crítica que o grupo teve sobre sua própria atuação no que se refere à adoção de determinadas políticas públicas. Menciona diretamente a questão das sementes, que na avaliação posterior do grupo, não contribuía para a soberania agroalimentar do povo, uma vez que somente eram distribuídas duas variedades, enquanto os agricultores tradicionalmente na região conservavam e trabalhavam com muito mais variedades. Neste sentido, como se verá um pouco mais à frente, na continuidade da entrevista com o técnico, era uma ação que poderia criar dependência das sementes doadas, ao contrário de incentivar que cada família e comunidade estabelecessem seus próprios bancos de sementes.

Outra autocrítica era em relação ao crédito, que devido a padrões pré-determinados pelos agentes financeiros, os projetos não permitiam que as famílias investissem na diversificação dos cultivos. Além disto, o modelo de projetos para gado leiteiro era bem facilitado, o que trouxe um grande desequilíbrio em relação aos tipos de atividades no território, tendo sido, na prática, a pecuária muito mais incentivada do que as atividades agrícolas, gerando outros problemas para a comunidade como um todo.

Poxa, veja como é contraditório. Eu to discutindo nas Assembleia, cansei de ver em várias Assembleias: diminuir a criação do gado, porque gado consome bastante água, porque gado dá isso, dá os prejuízos. É melhor você ter duas vacas que dá 50 litros de leite do que ter 100 vacas que só dá 10 litros. Aí, as mesmas pessoas que discute isso, consegue através de projeto, resfriamento, tanques resfriadores de leite para dentro do povo. Se traz, está incentivando a criação exagerada de gado. Como é que eu posso combater uma coisa se eu to trazendo algo pra incentivar...

(P26 – 26:19 – Entrevista a professoras do COPIXO, 2013).

Neste trecho da entrevista com professoras que fazem parte do conselho de educação, observa-se o tipo de crítica que fez a equipe de ater nativa a repensar sua forma de atuar. Levando esse grupo a pensar na coerência entre as ações que desenvolviam, o tipo de políticas públicas que traziam para o território, e o projeto de futuro almejado para o povo Xukuru, e reafirmado anualmente durante as assembleias.

Fazendo uma retrospectiva, no início a gente entra pra atender demanda, mas a gente percebe que só atender as demandas não solucionaria os problemas. Então, a gente começa a tentar trabalhar de forma um pouco diferenciada. Aí a gente entra num terceiro momento, que eu poderia chamar hoje, a gente percebe o seguinte: a gente precisa de algumas políticas públicas, no sentido de trazer e ir implementando mas as políticas públicas, elas precisam também se adequar. Vou dar um exemplo, a questão da semente, ela é interessante, ter um programa que fortaleça essa questão das sementes sim, mas não gerando essa dependência, como é hoje de simplesmente doar. Aí, tem vários aspectos, não tem somente o político, que a agente tem que tá dimensionando pra tá tomando uma decisão. Mas aí, como seria a ideia da política vir e ela entender, permitir esse entendimento do que é que o povo

Xukuru ta discutindo, o que é que o povo Xukuru tem como objetivo, o que tem como meta ou metas, e aí ela se adequar? Por exemplo, especificamente aí no caso das sementes, promover a questão das sementes tradicionais, e junto com o trabalho em parceria com a associação, né? Políticas que possam tá identificando, promovendo, potencializando, multiplicando, replicando, distribuindo as sementes que são tradicionais do povo Xukuru. Então, a gente percebe que hoje, qual é o grande desafio: além de trazer as políticas públicas, o que já é bastante desafiador, é você tá modificando, adequando ou fazendo a política pública aliada à causa do povo Xukuru. Esse é o nosso grande desafio hoje.

(P 1 – 1:5 – Entrevista a técnico, 2011)

Neste outro trecho, em continuidade da entrevista com um técnico presente desde o início dos trabalhos em ATER no território, há mais detalhes sobre a percepção que amadureceram em relação ao acesso às políticas públicas. Ademais, meu interlocutor também pauta o grande desafio, que traduz em grande parte, a transformação da equipe de ATER (antes PCAT) para Equipe Jupago Kreká, hoje Coletivo.

As pessoas mais envolvidas com esta equipe de ATER local começam a perceber que não bastava trabalhar apenas questões agronômicas, o financiamento da produção e o acesso à políticas e programas públicos. Inclusive, percebem que, em alguns casos, os programas disponíveis nos órgãos estatais poderiam até mesmo provocar o distanciamento do conhecimento tradicional e a utilização de práticas e manejos que entraram em contradição com os princípios sagrados Xukuru e diretrizes de assembleia, gerando dependência nos produtores e com isto, impedindo o objetivo da soberania alimentar, por exemplo.

Esta reflexão, por parte do grupo de pessoas envolvidas com a iniciativa, desemboca em um processo de refundação com vistas a gerar uma nova práxis, para além do processo produtivo em si, reposicionando o ponto de vista e as ações do grupo e apoiadores. Assim nasce o Coletivo Jupago Kreká, formado então por técnicos, agricultores e jovens indígenas com apoio de alguns aliados não-indígenas, com o claro propósito de contribuir para o processo de reorganização social Xukuru, a partir da ressignificação das práticas extensionistas e também a partir de um novo posicionamento sociopolítico para o interior de sua comunidade e frente a outros atores da sociedade envolvente (ARAÚJO e GALLAR, 2018).

Fig. III.7.28 Alguns participantes do Coletivo Jupago Kreká em 2016.



Fonte: Fotografia cedida pelo Coletivo Jupago Kreká.

O primeiro projeto que tivemos, ela se chamava equipe PCAT né, que era Programa de Capacitação e Assistência Técnica. Só que o tempo foi passando e a gente foi discutindo. E aí pensamos que a gente deveria colocar um nome que tivesse uma identificação maior com a nossa identidade, na realidade.

[...]

Jupago é um instrumento que pra nós aqui é um instrumento religioso, que o pessoal usa pra dançar o toré e também como um meio de defesa, se for preciso pode ser utilizado como meio de defesa. Então é um instrumento religioso para o povo Xukuru.

[...]

A ideia é porque a gente queria colocar um nome na equipe que tivesse uma identificação com o nosso povo. Então, a gente discutindo aí na equipe, a gente pensou nesse nome “Jupago” que é um nome muito forte dentro do território, um nome que na realidade é um instrumento bastante usado aqui nos rituais do povo Xukuru.

(P6 – 6:3 – Entrevista com técnico, 2011)

O Jupago é uma espécie de cajado, feito da madeira da árvore do Candeeiro, mas que também pode ser feito do Jucá (*Caesalpinia férrea*), da Caatingueira (*Caesalpinia pyramidalis*), ou mesmo da Jurema (leguminosas dos gêneros *Mimosa* e *Acácia*) onde se conserva na sua base, uma forma arredondada, parte de sua raiz. Suponho que o Jupago junto à gaita (conhecida por “membi”) e as pisadas dos pés no chão sejam os instrumentos mais antigos que marcam a sonoridade dos rituais Xukuru. Como alguns interlocutores me afirmaram, após a interação dos Xukuru com outros povos indígenas do Nordeste, no contexto das mobilizações indígenas por reconhecimento e direitos, outros elementos foram agregados como as maracas (espécie de chocalho) e os toantes (versos cantados). O

ritmo do Toré é marcado pela pisada mais forte de um dos pés, bem como pelas batidas dos Jupagos no chão.

Fig. III.7.29 Homens Xukuru com seus jupagos representando a experiência do Coletivo em evento de intercâmbio.



Fonte: Fotografia cedida pelo Coletivo Jupago Kreká em 2016.

Já a palavra Kreká, significa cabeça no idioma nativo Xukuru. Quando buscavam um nome para afirmar essa orientação mais endógena para a ação desse grupo de pessoas, elaboraram então o termo Jupago Kreká. Uma expressão que, em alguma medida, lembra outra utilizada no território: “entrar no jupago” recolhida por Neves (2005) que significa apanhar, levar paulada. No caso do Jupago Kreká, no entanto, remete à disputa de mentalidades acerca do modelo de desenvolvimento almejado pelos indivíduos e pelo povo Xukuru como um todo.

Barros (2010), um não-indígena que foi componente da Jupago por um breve período, entende que objetivou-se com o termo “marcar a ATER indígena [Xukuru] com o seu próprio ritmo”. A ideia que se pretendia passar era de que, de certo modo, a Jupago seria responsável por “ordenar” os passos do povo em direção ao desenvolvimento, assim como o Jupago marca o ritmo do toré durante os rituais religiosos ou eventos políticos. Neste sentido, o termo buscava sintetizar a ideia de um grupo que, além de valorizar a identidade Xukuru como essência, buscasse promover as mudanças necessárias para a melhora da qualidade de vida da etnia. Sempre de maneira atrelada à valorização das tradições Xukuru, inclusive em relação aos aspectos religiosos, festivos e guerreiros do grupo.

Uma importante liderança, com um Jupago de jurema nas mãos, explica a importância e a relação entre o instrumento e a equipe Jupago:

Outra coisa que muitos não entende é falar em referente a esse Jupago aqui. Isso aqui é o pilar. Por que? Muitos ainda não entendem, isso aqui foi quem deu o processo. Através da pisada e do Jupago nós conseguiu a libertação da terra! Pra nós ter hoje a liberdade de a gente arrumar o que comer! E nós tá hoje aqui, que nem nós estamos aqui, né? Foi através disso aqui: o Jupago. Na pisada do pé e o Jupago a gente conseguiu.

É por isso que se deu o nome Jupago [a equipe]. A Jupago é essa equipe que tá caminhando com vocês, que tão aqui fazendo o movimento. Se deu o nome de equipe Jupago porque é uma equipe histórica e garante tudo mesmo, né? É o Jupago.

E esse daqui, pra quem entende, a Jurema, o Jupago da Jurema. Aqui tem, tem coisa, viu? Tem o respeito nele aqui, a Ciência da Jurema. Aí onde tem a Jurema (...) é o fortalecimento onde se canta o ponto da Jurema, então pronto. Tem também feito de candeeiro, de Maria Preta. E já feito pela natureza mesmo. Ninguém faz, já tá feito, né? Para ver a importância que tem. E esse aqui quem foi que fez? Não é a natureza?

Mas, enfim, é muito bom da gente tá aqui num processo desse de conscientização pra que a gente não agrave a nossa Mãe Terra, que ela já foi muito contaminada pelos não-indígena. Largaram veneno, mata toco, mata mato e não sei o quê, virou e mexeu.

(P22 – 22:6 – Dia de Campo, reunião grupo feira, 2013).

Esta transformação de viés permitiu a transformação de uma equipe assistência técnica convencional para uma nova instituição qualitativamente distinta: a Equipe ou Coletivo Jupago Kreká, que foi convertida em uma instância sociopolítica de assessoria para o desenvolvimento agrícola e para a sustentabilidade, com pressupostos epistemológicos radicalmente distintos dos adotados pela ATER convencional em busca de estimular processos e elementos endógenos.

A Jupago hoje eu vejo ela como uma forma organizativa de suma importância dentro do povo Xukuru. Certo, ela é uma equipe nova, mas já consolidada a coisa de dois, três anos. Ela é pensada desde esse segundo momento da luta do povo Xukuru que é a questão da gestão territorial. Então, tem essa importância, dentro da forma organizativa do povo Xukuru pensar, auxiliar, dar condições pra que junto com as demais instâncias a gente pense em formas alternativas de produção e principalmente a gente promova, possibilite, potencialize as formas tradicionais de cultivo do povo Xukuru. Então esse é um grande desafio.

(P 1 – 1:7 – Entrevista a técnico, 2011)

O nosso papel enquanto equipe técnica e também a organização do povo Xukuru é tá mostrando pros produtores tanto da agricultura como da pecuária que existem alternativas que são diferentes e que tem mais respeito pela natureza e pela Mãe Terra. Então, eu acho que o papel nosso aqui dentro do território é tá batendo nessa tecla de que é possível sobreviver de uma forma diferente dessa forma que muitas vezes foi trazida aí pelos colonizadores, e que muitas vezes destrói mais do que constrói. Então a gente tá sempre através, tanto da equipe Jupago como da organização Xukuru, das lideranças, na saúde, na educação, buscando maneiras de viabilizar de as pessoas trabalharem de uma forma que inclua mais o ser humano e que respeite mais a natureza.

(P 6 – 6:10 – Entrevista a técnico, 2011)

Fig. III.7.30 Fotografias de diversas atividades realizadas pelo Coletivo Jupago nos últimos anos.



Fonte: Fotografias cedidas pelo Coletivo Jupago Kreká.

Por fim, um marco relevante para o amadurecimento do Coletivo Jupago Kreká e de suas ideias junto à comunidade Xukuru, foi a Assembleia de 2012 (Fig. III.7.27). Ela teve como tema: “Limolaigo Toípe – Terra dos Ancestrais: Agricultura Xukuru praticando o Bem Viver”, e foi realizada no período de 17 a 20 de maio de 2012, na aldeia Capim de Planta, região Ribeira. A carta política consolidou diagnósticos e debates profundos sobre que tipo de agricultura o povo Xukuru desejava para si. Durante os trabalhos em grupo e plenária os participantes foram convidados a observar as práticas e usos atuais no território, e classificar aqueles elementos que poderiam fragilizar e aqueles que poderiam fortalecer o “nosso Projeto de Futuro do povo”, a “morada de nossos Ancestrais”, a “relação com a Mãe Terra”.

Fig. III.7.31 Fotos dos trabalhos na Assembleia de 2012.



Fonte: Fotografias de André Araújo.

Considerando o exercício realizado de recuperar a memória de todas as outras assembleias anteriores, observou-se que a preocupação com a “Natureza Sagrada” sempre esteve presente, o que permitiu aprofundar, neste encontro, princípios para a Agricultura Xukuru, que são:

- O respeito à Mãe Terra;
- Garantir o usufruto coletivo do território Xukuru e a Terra livre;
- Atender as necessidades básicas da família e, não o acúmulo de riquezas nas mãos de poucos;
- A consciência de cuidado e zelo, e não de exploração da natureza garantindo a nossa Saúde. Esta consciência tem relação íntima com a Educação do povo, valorizando também o aprendizado com o outro, na convivência diária;
- O diálogo com a Natureza Sagrada, pois é ela quem pode dar as respostas para o tempo de plantio e colheita, além da condução da lavoura; tendo como referência os costumes de nossos ancestrais;
- Prezar pela igualdade de condições no acesso a tudo que a natureza nos oferece;
- Não comercializar, mas, preservar, zelar e cuidar da nossa Mãe Terra;
- Reconhecer os direitos e responsabilidades mútuas para o bem comum;
- Tudo deve ser realizado com autonomia e liberdade, livre das regras da produção de mercado e de políticas de governo contrárias ao nosso projeto de vida;

(Trechos da Carta da XII Assembleia Xukuru do Ororubá, ano 2012).

7.6.4 Instrumento para disputa de modelos.

Depois de conseguir a homologação de sua terra tradicional, o povo passou a enfrentar um novo desafio, a gestão. Este momento passa a ser visto pelas próprias lideranças como o segundo momento da luta do povo Xukuru, aquele que sucede a conquista territorial. Para que este segundo momento fosse vivido segundo normas condizentes com as crenças sagradas do povo Xukuru, com os ensinamentos deixados pelas lideranças mortas na luta, e com a própria esperança de sobrevivência do grupo a partir do trabalho na terra, foi edificada a mobilização em torno da construção do seu “Projeto de Futuro” ou “Plano de Vida”. Na prática, corresponde a uma definição da forma de estar no mundo de hoje, com vistas às gerações futuras.

“Para além da efetivação da simples distribuição de terras entre as várias aldeias, pensar um projeto de futuro implica numa complexa reflexão sobre o modelo a ser adotado, sobre a forma de utilizar a terra, sobre os cuidados em relação à Mãe Natureza, sobre as relações de poder no interior do território: dinâmica organizacional, gestão, participação, transparência, etc” (FEITOSA, 2011:01).

Para a construção deste novo caminhar, ou melhor dizendo, deste novo pisar (fazendo referência às pisadas do toré Xukuru), diferentes esforços são necessários. Segundo Saulo Feitosa (2011), não basta libertar a terra, é preciso também libertar as mentes e, ao que parece, os Xukuru tomaram consciência dessa exigência na medida em que se propõem a refletir sobre a forma mais adequada de uso do território tradicional, depois que o mesmo, por um longo período, esteve sob domínio de outras lógicas, das quais a divisão em fazendas e o modelo de produção convencional é símbolo.

O amadurecimento de uma equipe de extensão rural nativa, proporcionou a formação de um Coletivo que funciona como um instrumento de captação de recursos financeiros, materiais e técnicos que passarão a ser utilizados segundo a lógica Xukuru, ou seja, segundo uma forma coerente à forma de vida pretendida pelo projeto de futuro Xukuru, o Limolaigo Toipe.

O projeto de futuro Xukuru, como assim mesmo o definem, tem como desafio (ou meta) multiplicar e frutificar as sementes de Xicão. Relembrando a clássica fala do velho Cacique citada

anteriormente, havia eixos bem definidos para o movimento de mobilização Xukuru, que a partir da luta pela terra, também atuaria na educação, subsistência e saúde na perspectiva de preparar o futuro das próximas gerações. Sob a perspectiva teórica deste trabalho, isto significa, muito claramente, a sinalização de um itinerário para a redefinição do controle social dos recursos ambientais indicados desde aquele período, com vistas a revigorar um pertencimento étnico e a fortalecer uma unidade sociocultural diferenciada. Em um determinado sentido, essa compreensão explica, em grande medida, o surgimento da Jupago Kreká. Após as garantias fundiárias, e com o avanço das estruturas organizacionais e do acesso às políticas públicas alcançadas no campo da saúde e da educação, faltava ao Cacicado de Marcos Xukuru, algumas medidas neste macrocampo da subsistência.

Engraçado que na assembleia passada chamaram a Jupago, fazendo uma comparação com essa discussão do Bem Viver. Fizeram até essa comparação de algumas experiências que tem na Bolívia, chamando a Jupago de “ministério da descolonização” porque na realidade é nossa proposta. Eu acho que nós temos, eu diria, não muito distante. Mas há muito ainda pra fazer dentro desse sentido. Então, é de fato mudar algumas práticas de cultivo que a gente entende que não venha consolidar, a somar ou a contribuir de forma efetiva com o projeto de futuro do povo Xukuru.

Então a gente tenta dessa forma discutir. Pra algumas famílias a gente tá trabalhando com mudanças que eu diria até de certa forma radicais. Mudança mesmo de paradigma, de visão de mundo, mudança dessa visão. O caso de famílias que aprenderam a produzir com agrotóxico, que produziam pra fábrica Peixe, famílias que eram pião do fazendeiro, era o vaqueiro do fazendeiro... Então, elas tem aquela visão... Coisa que foi de certa forma passada e ele pratica. Uma vez com a terra na mão ele começa a replicar essas experiências. Então, a gente tenta de certa forma tá mudando essas visões de mundo, e tá trazendo pra aquilo que a gente está discutindo, que também é o tradicional: a gente tenta fazer a ligação com esse universo tradicional num contexto novo, a própria terra, a gestão territorial é algo novo.

Muitas formas são novas também no sentido de quando a gente promove uma discussão de promover, de cultivar, de potencializar isso [o tradicional e orgânicos] e ao mesmo tempo colocar numa economia de mercado. Num grande projeto econômico que é o capitalismo. Que as vezes essas relações que a gente discute de partilha, de reciprocidade, de solidariedade... Colocar isso em prática dentro do sistema econômico vigente, né? Ah, “mas isso existe? É permitido? Existe isso?” Sim, a gente tem vários exemplos de que essas dimensões, essas dinâmicas sociais elas já existem aqui nas assembleias, nos seminários, existiu nas retomadas. Em alguns momentos de discussão do povo Xukuru, nos próprios coletivos das formas organizativas, vem a questão de como trazer isso e aplicar: vivenciar na prática! Né? Principalmente na questão da produção. A gente não pode comparar muito, ou não deve replicar um modelo que se coloca na sociedade circunvizinha, de que eu tenho que produzir [em larga escala], que eu tenho que comercializar como fator principal econômico [desconsiderando outras relações não mercantis]. Qual é a visão de economia que nós temos que ter? Então, é uma coisa assim, que é bastante complexa até pra nós mesmo. A medida que a gente propõe, a gente também se forma, se capacita, assimila, tem um entendimento. E as vezes, a gente trabalha com coisas pensando que o caminho é esse, dessa maneira, e mais na frente dentro dessa discussão a gente percebe que não é bem por aí. Que é permitido mudar, que pode mudar, que pode se adequar... Então, eu diria que é até um exercício, isso que a Jupago permite dentro dessa questão de descolonizar.

(P1 – 1:8 – Entrevista a técnico, 2011).

O trecho acima é de uma entrevista ao técnico indígena, por diversas vezes porta-voz do Coletivo Jupago em eventos internos e externos. Considerando todo o conteúdo da entrevista, o trecho permite ilustrar alguns entendimentos bem interessantes para este capítulo. Pela ordem em que aparecem no discurso, em primeiro lugar, destaca-se a motivação em descolonizar. Não se trata de uma importação

da experiência boliviana. Deriva do entendimento da necessidade de alterar algumas práticas de cultivo que efetivamente não contribuem com o projeto coletivo idealizado, isto é, com o projeto de futuro do povo Xukuru. Para tal, segundo a concepção de representantes das instâncias sociopolíticas Xukuru, é necessário descolonizar. Neste sentido, o Coletivo Jupago Kreká pode ser entendido como uma instância sociopolítica de apoio à governança, o que justifica o paralelo com um “ministério”, que se dedica a apoiar mudanças necessárias para que o desenvolvimento agropecuário e a utilização dos recursos naturais no território estejam em harmonia com o projeto coletivo idealizado, em coerência com o *Limolaigo Toipe*, anualmente reforçado durante as assembleias.

A origem dessa demanda é explicada logo na sequência do trecho, quando se refere às lógicas de pensamento que muitas famílias herdaram ao estarem inseridas em relações de trabalho e vida que estabeleciam concepções distantes dos princípios almejados pela organização sociopolítica e religiosa Xukuru. Isto é, quando a reprodução social das famílias Xukuru estava condicionada à cooperação subordinada à situação social das fazendas. Para romper com estas mentalidades, o técnico entrevistado reverbera o discurso de algumas lideranças sobre a necessidade de mudanças, de certa forma, radicais, isto é, que alterem paradigmas e visão de mundo. Em um novo contexto, no qual a terra está de volta às mãos indígenas, e com responsabilidades sobre a gestão territorial, as práticas associadas ao modelo das fazendas e das agroindústrias não se justificam mais, embora tenham formado o modo operandi de muitos trabalhadores rurais Xukuru. O Jupago, portanto se propõe a essa tarefa social, este compromisso político junto a sua comunidade, de oferecer os aportes para que as famílias possam realizar suas transições agroecológicas, o que significa neste caso, optar pela reconexão com os conhecimentos tradicionais Xukuru e demais técnicas alternativas para produção de base ecológica.

Outro ponto de destaque na fala é a suposta contradição em valorizar determinados princípios como partilha, reciprocidade, solidariedade, produção saudável e sustentável e estar inserido numa economia de mercado. Segundo a perspectiva do Coletivo Jupago, não há contradição, pois as famílias Xukuru secularmente estiveram, de uma forma ou outra, inseridas no mercado. E ainda assim, as dinâmicas sociais a serem valorizadas já se faziam presentes na comunidade, tendo sido mais visibilizadas e valorizadas após as primeiras retomadas e intensificadas em eventos sociais sob o cacicado de Marcos Xukuru. De todo o modo, questiona o tipo de visão sobre a economia que o seu povo deve ter. Segundo sua perspectiva, é necessário encontrar um caminho próprio, diferente do modelo hegemônico que preconiza a toda região uma mentalidade produtiva “a qualquer custo”, acima dos efeitos adversos ao meio ambiente e às pessoas.

Por último, cabe mencionar o reforço que faz em relação à condição de constante aprendizado, uma vez que são questões complexas. Todos estão aprendendo, tanto os que em tese seriam os beneficiários da Jupago, como os seus próprios integrantes. O exercício de ação e reflexão são chaves

neste processo, e por isto valorizam muito o aspecto da “vivência” como forma de tornar realidade conceitos e valores almejados. Esta noção exige um constante ajuste de ações e aperfeiçoamento das instâncias organizativas, em especial a Jupago.

Outro técnico do Coletivo Jupago, em entrevista, reforça esse pensamento:

A gente trabalha numa agricultura que seja voltada pra agricultura orgânica, agroecologia; mas a gente sabe que o povo Xukuru tem a posse do seu território recentemente. Então, a herança desse trabalho da pecuária, por exemplo, da agricultura com agrotóxico... essa é uma herança que ainda é muito forte dentro do território. E pelo pessoal estar a pouco tempo com a terra em suas mãos ainda resiste em trabalhar nessa linha que é o sonho nosso. O nosso sonho seria uma agricultura mais limpa, uma agricultura orgânica, uma agricultura ecológica, ou seja, uma agricultura que respeitasse aquilo que a gente chama de Mãe Terra, que respeitasse a natureza. Então o foco do nosso trabalho é fortalecer essa linha de agricultura e de pecuária também né.

(P6 – 6:4 – Entrevista a técnico, 2011).

Os eixos da reorganização social proposto por Pacheco de Oliveira (2004) podem ser compreendidos como uma intrincada rede de fatores que se influenciam. Em um dos sentidos possíveis, compreende-se que a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais pode ser entendida como resultado da reelaboração da cultura e da relação com o passado, por meio da constituição de mecanismos políticos especializados, que levam ao fortalecimento de uma unidade sociocultural diferenciada.

A utilização inteligente de determinados elementos simbólicos, a difusão de determinados conhecimentos antes escondidos (por serem perseguidos ou discriminados), o resgate da luta dos ascendentes Xukuru (ou “caboclos velhos”), e a busca por bens culturais que representassem a continuidade no tempo daquela comunidade permitiram a reelaboração cultural Xukuru. Neste sentido a reinterpretação do passado é uma ação basilar, na medida em que pondera: “o que se foi” e “o que se é”, ao mesmo tempo em que projeta o futuro, na busca de “quem se deseja ser”. Para operacionalizar grande parte desta ação intencionada, o Coletivo Jupago Kreká, construiu suas reflexões e diretrizes de ação a partir do conceito de “ilhas de resistência”, tema que será abordado na próxima seção.

CAPÍTULO 8. POSSIBILIDADES INTERPRETATIVAS POR MEIO DA CATEGORIA “ILHAS DE RESISTÊNCIA”.

8.1 Apresentação.

No período em que o trabalho de campo desta tese se desenrolava, o Coletivo Jupago Kreká vinha refletindo intensamente sobre os seus referenciais de atuação. Nesta perspectiva, o conceito de ilhas de resistência Xukuru passou a ser delineado, provocando reflexões no grupo e, em pouco tempo, passou a ser um importante marco norteador para as suas ações. Durante estes anos, o coletivo trabalhava para se desvencilhar de concepções convencionais de assistência técnica e extensão rural (ATER) e buscava se aproximar de ideias e noções endógenas.

No entanto, isto não seria uma tarefa fácil. Como foi apresentado em seções anteriores desta tese, a “herança” recebida, com a qual deveriam lidar estava associada a um tipo de estrutura agrária e à dinâmicas sociais estabelecidas que configuravam um determinado tipo de controle social sobre os recursos naturais e bens culturais. Esta situação social traduzia o favorecimento do segmento oligárquico não-indígena da região e a constante ameaça à continuidade étnica (a ideia de ser índio). Esta ameaça deve ser compreendida não somente do ponto de vista físico e identitário, mas também significava uma ameaça às concepções, valores e conhecimentos tradicionais locais.

Por isto, para reverter tal expressão colonial de invisibilidade dos conhecimentos e da práxis dos indígenas Xukuru, o coletivo Jupago entendeu que era necessário recorrer às referências do passado. Buscar nestas memórias, noções ou práticas de resistência, elementos que auxiliassem na elaboração de novos processos de apropriação e inovação.

Dentro do processo de reorganização social Xukuru, é notória a importância do período de luta pela terra, situado aproximadamente entre 1985 e 1998, ou seja, período no qual o cacique Xicão estava vivo e liderava seu povo em retomadas de terra e em outros tipos de ações de manifestação política em prol do reconhecimento étnico e regularização das terras. Durante estes anos, se imprimiu muitas das bases do funcionamento dos mecanismos políticos especializados que até hoje gestionam esta “nova” unidade sociocultural estabelecida para o povo Xukuru do Ororubá.

Muitos estudos acadêmicos¹⁹⁰ se dedicaram a descrever e analisar tal período histórico e as suas repercussões do ponto de vista da nova organização sociopolítica. Entretanto, para a perspectiva da busca

190. Para citar alguns exemplos, caso o leitor queira se aprofundar ver: OLIVEIRA, Kelly. “Mandaru. Uma Grande Reportagem sobre a História de Vida do Cacique Xicão Xukuru (PE)”. Trabalho conclusão do curso de Bacharel em Comunicação, Universidade Federal da Paraíba, 2001. Ou PALITOT, Estevão Martins. “Tamain Chamou Nosso Cacique: A Morte do Cacique Xicão e a (re)Construção da Identidade entre os Xukuru do Ororubá”. Monografia de conclusão do curso de Bacharel em Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba – UFPB, 2003.

que o Coletivo Jupago pretendia realizar, e que incorporei também como um dos objetivos desta tese, seria necessário recorrer a outros períodos históricos, uma volta mais ampla ao passado; compreendendo as diferenças entre os agroecossistemas nos distintos contextos agrários vivenciados pelo povo Xukuru. Deste modo, a redefinição do que “deveria ser” a agricultura Xukuru, passaria a recorrer a referências de períodos ainda mais antigos, presentes na memória de meus interlocutores e também em algumas práticas agrícolas e de uso dos recursos naturais atualmente vigentes. Por isto que, tanto os componentes do coletivo Jupago, quanto a estrutura desta tese, recorrem ao “passado velho” - para usar uma expressão local, como uma forma de explorar essa “bagagem cultural” sobre diferentes períodos do passado, podendo estar ou não associados à luta de Xicão.

Portanto, era necessário realizar a “viagem da volta”, como defende Pacheco de Oliveira (2004), para redescobrir a agricultura tradicional Xukuru. Assim, houve uma busca por fragmentos da história dos sistemas agrários locais e do patrimônio agrícola e alimentar dessa população, para diante das situações, práticas e noções do presente, tentar estabelecer os traços de uma memória biocultural, persistente, em atividade nos agroecossistemas. Parte deste esforço em visibilizar tal processo foi apresentado em trabalho anterior (ARAÚJO, 2011), cujo teor será retomado aqui, e outra parte será trabalhada nesta tese a partir da categoria emergente “ilhas de resistência”. Por sua vez, o Coletivo Jupago Kreká, nesta direção, empreendeu diferentes ações. Para citar uma das mais relevantes, a partir do ano de 2013 passou a organizar anualmente o Encontro de Agricultura e Troca de Sementes – Urubá Terra, no qual se reúnem agricultores e outros segmentos do povo Xukuru para intercâmbios de conhecimentos, saberes e materiais propagativos.

Embora a memória social Xukuru sobre o “passado velho” esteja marcada por humilhações e privações, provocadas pelo modelo de ocupação territorial e o controle social promovidos pelos fazendeiros, também é, por outro lado, capaz de revelar outros aspectos que podem servir de aprendizado. A sobrevivência cultural Xukuru esteve relacionada a aspectos de submissão e cooperação subordinada, mas também a aspectos de resistência e de persistência, que marcam desde muito tempo a história desse grupo. Neste sentido, essa memória carrega diferentes bens culturais como os sistemas de trocas, os festejos, os casamentos, os sistemas de cura religiosos e fitoterápicos, os conhecimentos bioculturais de uma forma geral, dentre muitos outros, que podem ser acionados nos dias atuais.

É nesse sentido que a categoria conceitual de ilhas de resistência reverbera. Trata-se de um conceito nativo, polissêmico, com finalidade pedagógica, que se propõe a abarcar as experiências (de diferentes tipos) espacialmente situadas nos limites da atual TI Xukuru do Ororubá, conduzidas pelos descendentes Xukuru até o momento da reconquista do território, que podem servir de referência para a geração atual. Tais experiências, remetem a vários valores, como uma concepção autônoma de vida no campo, coerência com princípios de zelo e cuidado com a “Natureza Sagrada”, dentre outros.

O importante neste momento inicial é entender que este conceito não é autoexplicativo, encerrando em si mesmo a explicação de um fenômeno. Na realidade, na perspectiva do Coletivo Jupago Kreká, ele se presta ao nobre objetivo de visibilizar o fenômeno social da resistência, e com isto estimular o interesse entre os “parentes” pelos aprendizados que tais ilhas podem transmitir.

Segundo a minha perspectiva, as ilhas de resistência são “arquivos” da memória social do grupo étnico que permitem se fazer crível o projeto de futuro Xukuru, que justamente pela designação *Limolaigo Toipe* (Terra dos Ancestrais), remete a essa reconexão com o passado que permita um bem viver no presente e futuro. Os exemplos, experiências e conhecimentos, que o Coletivo Jupago associa com a ideia das ilhas de resistência, servem de combustível para o fortalecimento identitário Xukuru no campo da agricultura, da gestão territorial, do regime alimentar e da economia. Servindo à disputa de paradigma de desenvolvimento (que envolva autonomia, sustentabilidade, garantia territorial, dentre outras questões) para dentro da sociedade Xukuru, bem como para orientar as negociações para com o exterior (Estado, sociedade envolvente, instituições parceiras, etc).

Durante este capítulo se abordará gradativamente as características da categoria nativa ilhas de resistência, recorrendo a alguns exemplos, e dando consecução a fatores e hipóteses conexas.

8.2 Dimensões de compreensão para as “ilhas de resistência”.

As áreas ocupadas pelos Xukuru eram, desde longo tempo, constantemente assediadas pelos fazendeiros, que se aproveitavam da precariedade e debilidades das unidades Xukuru por um lado, e o poder político regional de outro, para aumentar seus domínios. Tal precariedade era resultado de períodos de seca prolongada, quebras financeiras, redução das áreas devido a partilhas por herança, dentre outras fragilidades que as famílias encontravam para se manter no controle das terras.

Esta parte da história foi analisada no capítulo 06, e sintetizada por meio da categoria “agricultura sem a terra”. No entanto, sobre esses mesmos períodos e contextos é possível observar outros fenômenos e dinâmicas. E sobre estes, também é possível elaborar novas interpretações¹⁹¹. Neste sentido, as ilhas de resistência passam a representar a tradução de um outro foco de análise geo-histórica para as mesmas dadas realidades sociais. Era como se o Coletivo estivesse propondo um novo olhar para se contar novas histórias ou novos aspectos sobre os mesmos fatos e contextos do passado. Por este motivo, e excepcionalmente neste caso, retomarei uma fala já analisada anteriormente.

191. Vale destacar a diferença substancial entre os capítulos 06 e 08, embora ambos façam o exercício de olhar para o passado, o fazem em propósitos distintos. Em uma imagem da linguagem popular, é como se fosse os dois lados de uma mesma moeda. Enquanto o primeiro descreve de maneira analítica os fatores de construção da cultura imposta ou alienada, no sentido de trazer os elementos que impediam a reprodução social Xukuru enquanto grupo étnico, este capítulo se propõe a levantar bens culturais e processos sociais que apontem para a persistência da ideia de índio na Serra do Urubá, bem como a conservação de alguns conhecimentos bioculturais, na esteira do movimento interno que o Coletivo Jupago Kreká se propôs a realizar.

No capítulo 06, ela é apresentada para explicitar o fenômeno do assédio, porém agora, ela é utilizada para abrir um outro enfoque analítico.

Quantas pessoas quiseram comprar esse pedaço de terra aqui, comprar o de pai mesmo que ele tem nas Barrocas e que vem de gerações. Vem dos bisavós, dos avós, dos pais deles e dos pais deles pra eles. E quantas pessoas aqui não eram o tempo todo: “vende, vende, me vende essa terra, me vende a terra”, os fazendeiros que se apossaram dessas regiões. Esse terreno aqui mesmo, os fazendeiros daqui era o tempo todo querendo comprar. E aí foi resistência. Quem dos pequenos que ficou aqui, com os pedaços de terra pequeno, é porque resistiu mesmo.

(P7 – 7:1 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

Retomar essa fala se justifica para evidenciar que, embora houvesse o fenômeno do assédio, por outra parte, também havia um fenômeno de resistência, bem salientado pelo meu interlocutor. Ele afirma que: quem dos pequenos conseguiu permanecer com seus pequenos lotes de terra, é porque foi persistente. Isto é, se recusou a ceder às pressões externas para vender o lote, superando várias adversidades climáticas, econômicas, sócio políticas, etc.

8.2.1 Noção inicial: a permanência.

O conceito de ilhas de resistência surge inicialmente como uma imagem para traduzir uma situação espacial peculiar: os pequenos lotes de proprietários ou posseiros indígenas, encurralados entre grandes propriedades privadas de poderosos fazendeiros. Estima-se que, na década de 1980, os Xukuru estavam com domínio de apenas 10% do que hoje é a totalidade da área demarcada.

No fragmento de entrevista a seguir, se revela a luta de outra família Xukuru para permanecer habitando o território tradicional.

A: E aí o senhor morava... não morava na fazenda, né?

D: Eu não morava na fazenda. A gente tinha, na época, a morada da gente. Só que nós morava num espaço muito pequeno. Era aqui na aldeia. É, na aldeia. Eu construí minha família todinha aqui. Casei aqui, minha mulher nasceu e criou-se aqui, construí minha família aqui. Mesmo com todo aperto, com toda pressão, mas eu criei minha família aqui!

A: E era nesse vale aqui mesmo? Lá onde tem a cachoeira?

D: Da cachoeira pra cá um pouco. Tem umas casinhas ali, da cachoeira pra cá, a gente morava ali.

A: E ali podia? O fazendeiro daqui deixava vocês morarem lá ou nunca foi terra dele?

D: Nunca foi terra dele. Foi terra de herança. Foi terra de herança, foi dividida a herança, cada um deu, cada filho ficou com um pedacinho de terra. (...) E o que a gente tem hoje, com nossa luta, até hoje, a gente tem (...) O Governo Federal demarcou e indenizou 27.555 hectares de terra. Isso é da população indígena. Isso é terra do povo Xukuru. É terra da União Federal. Então eu acho que essa terra hoje a gente tem que preservar, zelar e cuidar bem dela.

(P13 – 13:10 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).

O trecho acima trouxe parte do depoimento de um agricultor atualmente exercendo a liderança de aldeia. Meu interlocutor inicia esclarecendo qual era sua situação fundiária, ele não era morador de

fazenda, dispunha de um terreno próprio, uma terra de herança. Neste local, mesmo com todo o aperto, com toda pressão, conseguiu criar a sua família – o que representa uma ilha de resistência na essência do conceito, uma alusão direta àquelas famílias que, mesmo sob pressão, conseguiram permanecer na localidade.

As “terras de herança” são bastante respeitadas nos dias de hoje, permanecendo como um critério de posse particular dentro da totalidade da terra indígena que, como explica o meu interlocutor, é terra da União, ou seja, do Estado Brasileiro. Entendo que este respeito tenha se mantido porque, essas pessoas já detinham a posse legal ou mansa dos lotes, e com o processo de luta pela terra e regularização fundiária, quem ficou, se definiu e foi identificado pelos pares como índios. Me parece que, também é uma forma, subliminar da organização sociopolítica Xukuru reconhecer o esforço das famílias em preservar algum pedaço de terra, ao longo do tempo, no território de seus ancestrais.

Ele diz também que o espaço era muito pequeno, o espaço ficava reduzido à “morada”. Como já explicado anteriormente os minifúndios eram bastante comuns. Devido ao tamanho reduzido dos lotes, praticamente não consideravam essas posses como áreas para o típico uso agropecuário, ficando sobretudo dedicadas ao uso residencial, podendo ou não utilizar do entorno da casa, para canteiros de ervas medicinais, pequenos plantios, e criação de pequenos animais para abastecimento doméstico.

Outras falas se repetem com histórias de determinação parecidas a destes dois depoimentos inicialmente trazidas aqui e, em comum, se percebe que estas histórias são entoadas com orgulho. Veja, pelo final do depoimento, que são lutas que se encontram: a perseverança na defesa da terra herdada de seus familiares diretos, e a defesa de todo o território, pertencentes às famílias Xukuru.

São discursos deste tipo, amparados nos dados fundiários já expressos anteriormente, que tornam tão elucidativa a imagem que o conceito de ilhas de resistência transmite. Vale registrar que, em termos de localização geográfica, os Xukuru estão distantes do mar, e também que não dispõem de corpos lagunares relevantes no interior da TI, com exceção dos lagos das barragens construídas. Isto é, não há ilhas, no sentido estrito sensu da palavra. Portanto, essa imagem a que se faz menção é uma composição figurativa, uma representação, que expressa uma determinada realidade socioespacial. Trata-se de pequenas porções de terra em mãos Xukuru, em um “mar” de dominação latifundiária.

Neste sentido, destaco que esse “mar”, que separa as “ilhas” indígenas, não é caracterizado por uma calmaria, mas exatamente o oposto. Segundo os depoimentos, os pequenos resistiram, entremeados por fazendas que impediam a livre circulação no território, vetando acessos aos recursos naturais e o livre caminho entre as distintas localidades e casas de parentes.

Ampliando essa noção do “mar bravio” que separa as ilhas de resistência, é possível compreender a expressão como uma alusão à tensão e violência na localidade, conforme variava o grau de conflitividade entre indígenas e fazendeiros. O contexto social a que esse “mar” remete é exatamente aquele descrito ao se abordar o assédio dos fazendeiros e, o “bravio” seria uma referência às nuances mais agressivas desse processo, que são as ameaças, emboscadas e assassinatos¹⁹² empregados para intimidar as famílias indígenas, na tentativa de desestimular a organização e luta coletiva por suas terras. Isto é, remete figurativamente às formas agressivas, às ações coercitivas, e à face hostil do controle social vigente no passado.

Pode-se afirmar que além de expressar uma conformação agrária, as ilhas de resistência remetem, internamente (e simbolicamente) a uma ideia que revigora a memória da força com a qual foi possível manter-se na terra, mesmo cercado de condições adversas por todos os lados.

Em geral, os dicionários entendem o substantivo resistência como uma força que se opõe a outra, que não cede a outra. Em sentido figurado como uma oposição ou reação a uma força opressora. Na física, como uma força que se opõe ao movimento de um sistema. E na engenharia, como uma qualidade que têm os materiais de suportarem a aplicação de esforços externos sem cederem ou romperem¹⁹³. Todas essas acepções convergem, coadunando com o sentido buscado com o termo ilhas de resistência. O que se está querendo dizer, neste primeiro momento, é que a persistência destas pequenas unidades, que hoje são chamadas de “terras de herança”, são a materialidade espacial da resistência Xukuru contra um sistema político de dominação latifundiária instalada na região.

Uma diferença deve ser destacada no que se refere à situação agrária dos dois agricultores referidos acima (P7 e P13), e que pode ser explicativa para outros “ilhéus¹⁹⁴ resistentes” – para adjetivar figurativamente os moradores Xukuru resistentes. O primeiro entrevistado citado conseguiu durante sua trajetória de vida utilizar área própria para produção agropecuária (para fins de autoabastecimento e comercialização), enquanto o outro, segundo informações complementares coletadas, não. Sendo obrigado a colocar em curso estratégias para acesso à terra de outras pessoas (arrendamento e cessão) e trabalho avulsos (empregos temporários e diárias).

Como já abordado, as estratégias utilizadas pelos descendentes Xukuru eram variadas, e é por isso que, mesmo aqueles que afirmaram que só dispunham de área suficiente para moradia estão incluídos aqui, como um dos vieses da forma de resistir. Nessa primeira dimensão de entendimento, me parece que é coerente entendê-los como parte desse esforço coletivo de permanência, pulverizado e individualizado

192. Vinculado diretamente à questão da luta pela terra, somente na década de 1990 houve os assassinatos do filho do pajé em 13/09/1992, do procurador Geraldo Rolim em 14/05/1995, e do Cacique Geral Xicão em 20/05/1998 (Fialho et al, 2012).

193. Definições extraídas do Novo Dicionário Eletrônico Aurélio versão 5.11. Autoria: Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. Regis Ltda, 2004.

194. O natural ou habitante de uma ilha; insulano.

em diferentes histórias familiares. Claro que, como se verá adiante, o conceito de ilhas de resistência tomado mais profundamente implica em uma possibilidade real de conseguir implementar manejos ou concepções segundo os pontos de vista tradicionais, o que para isto, pressupõe decisões próprias sobre bens culturais próprios (BONFIL, 1991).

Compartilho a seguir alguns trechos da entrevista realizada com uma agricultora que mora em uma localidade sobre a qual há menção da presença indígena em diferentes registros históricos, e que por isso mesmo, apresenta comparativamente muitas “terras de herança”. Relembro que terra de herança é um termo local utilizado para designar aquelas áreas ocupadas por descendentes Xukuru que estavam em posses particulares até o processo de demarcação. Assim, na prática, elas são respeitadas como uma propriedade privada indígena, dentro do território global, que é formalmente, de toda a coletividade. Julgo interessante socializar esses trechos e algumas imagens para exemplificar ao leitor mais um exemplo de ilha de resistência, remetendo ao debate da transmissão hereditária de terras/domicílio e outros aspectos que transcendem a materialidade lote/casa.

A: Desde quando é que a senhora vive aqui nesse lugar?

DN: Desde quando nasci, tenho cinquenta e um anos, moro aqui, nasci aqui, vivo aqui ainda, permaneço na mesma residência.

A: Seus pais e seus avós viveram aqui também?

DN: Viveram aqui também, nessa mesma casa. Essa casa existe há uns cem anos, porque minha mãe, se fosse viva, tinha oitenta e sete anos e nasceu aqui. Já nasceu aqui já. Essa casa já faz muito tempo, ela tem mais ou menos uns cem anos.

(P28 – 28:1 – Entrevista a agricultora, 2013)

A: Ele comprou essa terra de quem?

DN: Meu avô eu não sei, já vem de tataravô, escanchavô eu não sei nem explicar, já vem de herança de muitos e muitos anos, parentes atrás, foi passando de um para o outro, de pai para filho, aí foi ficando a geração e hoje eu vivo aqui. Quando eu falecer já ficam os meus filhos nessa terra e depois vão ficando meus netos e aí por diante, vai ficando a família, os parentes.

A: O que a senhora sente aqui em relação a essa terra?

DN: Eu me sinto feliz, sou feliz aqui nessa terra. Não quero sair daqui, só quando Deus levar eu daqui para o cemitério. Pra eu sair daqui para uma cidade, pra outro canto eu não quero. Sou bem feliz aqui nessa terra. Onde eu nasci e me criei até hoje.

(P28 – 28:20 – Entrevista a agricultora, 2013)

Fig. III.8.1: Quadros com fotos dos pais (geração ascendente) e figuras de devoção na parede de casa.



Fonte: Fotografia autoral. Ano:2013

Fig. III.8.2: Filha, nora e neta (geração descendente) tecendo em casa.



Fonte: Fotografia autoral. Ano: 2013

Como estes primeiros trechos demonstram, o sentimento de vinculação à terra, no sentido mais amplo, e ao patrimônio familiar repassado de geração em geração é muito forte¹⁹⁵. Nas fotografias, se observa a geração ascendente (pai e mãe de minha interlocutora) em imagens na parede de casa, junto a outros santos de devoção, e na foto ao lado, a geração descendente (filha, nora e neta) reunidas na citada casa, tecendo peças do tipo renascença, o que resulta em uma entrada financeira para a família.

Outro aspecto interessante, e comum em alguns outros casos, é que chega a ser difícil conseguir reconstituir de memória a cadeia dominial do imóvel. Como se viu, somente a casa onde esta agricultora mora tem mais de cem anos. É uma bonita e bem alicerçada casa. Continuando, pergunto sobre o entorno da casa.

A: Esse espaço aqui no entorno da casa como era antes? Tinha plantio aqui em volta? Como que era usado esse espaço aqui?

DN: Esse espaço era desse mesmo jeito, só o plantio era mandioca que tinha aqui, porque nós não tinha outro espaço para plantar mandioca. Pronto, onde está o maracujá, era verdura e a mandioca mais pra cima um pouco. Tinha manga, só que já morreu os pés de manga, mas ainda tem ali por baixo também.

A: O que tinha mais era mandioca? Manga?

DN: Mais do que o que tem hoje é, só mandioca e manga. Agora a manga morreu e a mandioca nós tamos plantando em outra área.

[...]

A: As áreas que tem aqui no entorno são de herança?

DN: De um lado e do outro é de herança, das minhas tias também.

A: E na frente aqui?

DN: Na frente já é que foi demarcado. É área indenizada.

(P28 – 28:4 – Entrevista a agricultora, 2013)

A partir dos elementos contidos neste último trecho, duas importantes questões podem ser desdobradas: uma, ainda sobre a questão agrária/agrícola mais global e outra sobre a importância dos

195. Nota ao leitor: Lembrar que, nesta seção se aborda aqueles casos nos quais o sentimento de pertença conseguiu superar outras questões. Na seção anterior, por outro lado, quando se abordou a noção de agricultura sem a terra, foram apresentados alguns dos motivos e questões que favoreciam o êxodo rural.

quintais no contexto da relação entre situação pré-demarcação e subsistemas dos agroecossistemas locais. Ambas as questões serão ainda trabalhadas nesta seção.

O leitor deve ter percebido que ao situar a sua vizinhança, a interlocutora comenta que os lotes vizinhos também eram terras de herança, pertencentes a suas tias. A ocupação e vizinhança da residência desta agricultora é oportuna para caracterizar alguns aspectos das ilhas de resistência e se visualizar as oportunidades que se apresentam à ocupação das famílias Xukuru a partir da demarcação.

Observando ao redor da residência da entrevistada, com auxílio da figura III.8.3 e, tomando o lote originário (A) como referência, se percebe que logo à frente encontra-se alguns subsistemas: áreas de sequeiro (B) que são divididas com agricultores vizinhos; e as áreas de uso familiar dedicadas a várzea (C); hortas (D); e pastagem (E). Chama atenção, que todas elas estão situadas em áreas que foram retomadas, ou seja, estavam com fazendeiros e no processo de demarcação voltou para a posse coletiva indígena. Ao lado destas áreas, também de frente ao seu lote e em área também de retomada, seu filho estabeleceu morada (F). Já dentro do lote de herança original, em uma casa bastante próxima, ainda reside a sua filha com sua família nuclear.

Fig. III.8.3: Expansão de uma ilha de resistência.



Fonte: Elaboração própria. Polígonos capturados com GPS e sinalizações sobrepostas a uma imagem do ano de 2013 extraída do Google Earth.

Aqui se pode visualizar um exemplo concreto dos dilemas da minifundização comentados em capítulos anteriores, mas também se pode observar a “válvula de escape” proporcionada pela homologação da terra indígena.

Segundo a narrativa de minha interlocutora, à frente do seu terreno havia os fazendeiros, mas como vizinhas de lado havia parentes, tias no caso. Isto significa que houve algum tipo de divisão por parte do seu avó, o que deixou a mãe de minha interlocutora com a área atual (A) e suas irmãs com áreas vizinhas. Para a seguinte geração (descendentes de minha interlocutora) seria esperado, então, uma outra subdivisão do terreno (A), o que deixaria ainda menor o lote destinado a cada nova família nuclear, reforçando a tendência identificada no capítulo 06 de estabelecimento de minifúndios e a fragilização destas áreas menores sucessórias às pressões dos grandes proprietários da região.

No entanto, com o movimento de luta pela terra vitorioso, esse processo de partilha das terras por sucessão hereditária é temporariamente interrompido e novas áreas são incorporadas para o usufruto das famílias da localidade. Assim, nos dias de hoje, seus descendentes podem usufruir de novas porções de terra que não estariam disponíveis anteriormente.

Para muitas famílias que permaneceram em suas terras originais (não mudaram de localidade ou aldeia), o processo de reconquista territorial significou ganhos consideráveis de áreas de uso no entorno próximo as suas áreas de residência ou uso anterior. Permitindo uma melhor redistribuição do uso do solo pelas famílias extensas, e resultando na complexificação dos agroecossistemas, devido à oportunidade de implementação de diferentes subsistemas.

Segundo os debates no interior do coletivo Jupago sobre o conceito das ilhas de resistência, esperava-se que os espaços que continuaram em posse de moradores agricultores Xukuru pudessem servir de referência para as novas áreas que, após a demarcação, estavam sendo abertas e ocupadas.

8.2.2 Das ilhas ao arquipélago da resistência.

Outra questão que se deriva desta relação entre adensamento de pequenas posses devido as partilhas sucessórias e as possíveis ilhas de resistência está relacionada aos núcleos de moradas. Apesar dos núcleos de lotes indígenas e moradias adensadas representassem por um lado, o resultado de um processo de contínuo empobrecimento das condições materiais de sobrevivência e reprodução social, conforme deixei explícito em debate anterior, de outro, também representa historicamente um locus evidente dessa resistência que aqui se tenta visibilizar.

Alguns núcleos de moradias indígenas conseguiram estabelecer elos mais fortes, e permaneceram conhecidos ao longo da história, e representam um lastro mais evidente da permanência

indígena na região. Ficaram conhecidos e registrados em distintos documentos como localidades de indígenas ou descendentes de indígenas.

Por isso, para se aprimorar a visualização da conformação socioespacial que se quer traduzir por meio do conceito de ilhas de resistência de maneira mais aprimorada, foi pensado que seria interessante associá-lo à imagem de um arquipélago. Como se sabe, um arquipélago é um termo utilizado para se referir a qualquer grupo de ilhas relativamente próximas umas das outras, ou que de qualquer modo se considerem unidas, sendo geralmente provenientes de mesma origem geológica. Esse agrupamento de ilhas próximas pode ter diferentes formas e ser composto por diferentes tamanhos de massas terrestres que se espalham pelo oceano.

Durante os debates sobre as ilhas de resistência, chegou-se ao seguinte entendimento:

Percebemos que elas estavam espalhadas por todo o território formando um grande arquipélago, porém é evidente que algumas localidades se destacavam, a exemplo das aldeias Canabrava, Brejinho, Gitó, Santana e até mesmo Cimbres, embora nesta última se manifestasse a maior contradição por ser sede colonial. Canabrava é a aldeia onde morava o Pajé e onde todos os caciques Xukuru de que temos notícias nasceram. Normalmente dependiam da postura de pessoas que ali moravam ou no enfrentamento com os fazendeiros ou na prática religiosa.

(P33 – 33:1 – Notas de campo: conversa com técnicos, 2011)

Assim, dentro dessa dimensão socioespacial para o conceito de ilhas de resistência, a imagem do arquipélago fortalece a ideia de se projetar a distribuição das ilhas na forma tanto de sítios e moradas isoladas como de núcleos de moradias agrupadas.

Mas o meu bisavô foi um que foi à guerra do Paraguai, um Santana, a família dos Santana fica toda aqui. O avô do pajé Zequinha, o avô, o bisavô... o bisavô de Zequinha, o meu bisavô, então esses camaradas da Cana Brava, Brejinho foi o pessoal que foram a luta da Guerra do Paraguai. Por isto que Cana Brava é, que nem diz a história, é aldeia da origem, as outras.... vieram depois. Mas as de origem: Cana Brava, Brejinho, Gitó e Afetos. São essas 4 aldeias que são dos antigos, tudo lutador da Guerra do Paraguai.

(P2 – 2:2 – Entrevista a liderança/agricultor, 2013).

Estabelecendo diálogo com a memória social do povo Xukuru através do fragmento acima, extraído de uma entrevista na aldeia Cana Brava, percebe-se que as quatro aldeias citadas podem ser compreendidas como bons exemplos desses núcleos de moradia antigos e agrupados, aos quais faço menção. Eles dão sentido ao termo aldeia na sua acepção mais estrito senso, ou seja, de comunidade de moradores indígenas. As outras aldeias, como faz referência meu interlocutor, “vieram depois” porque a presença indígena se dava através apenas de moradias isoladas ou famílias moradoras de fazendeiros. Deste modo, pode-se dizer que ainda estão em processo de amadurecimento da sua sociabilidade, do seu senso de cooperação comunitária, após as áreas voltarem para posse de famílias indígenas.

Ao destacar o tempo da Guerra do Paraguai (1864-1870), o que se deseja deixar explícito no discurso é a ascendência do vínculo entre as famílias e estes lugares. Nas “aldeias da origem”, quando se realizou o levantamento fundiário, havia menos imóveis para indenização e menos remoção de ocupantes que se declaravam não-índios. São aldeias onde há mais terras de herança, comprovando essa capacidade, ainda que fragilizada, de permanência e vínculo. Essas aldeias da origem, podem ser compreendidas como uma espécie de refúgio indígena, um local de concentração de moradias e lotes. Seriam as porções maiores do arquipélago, situadas desde longa data. Isso não significa que todos os moradores destes núcleos detinham terra para trabalhar, mas constituíam uma boa reserva de mão de obra, estabeleciam relações de solidariedade e buscavam terras alheias onde pudessem implementar suas unidades produtivas.

A: E porque que tu acha que o Brejinho conseguiu... é... sobreviver em termos de aldeia indígena, é bastante... sempre citado nos textos antigos...

R: (...) eu creio que aqui era, nesse Brejinho, que não tinha assim... fazendas, só tinha ali a fazenda de Tionante, e os fazendeiros viviam pra lá. E, é como eu já disse, naquela época tinha muita gente trabalhador aqui, muita gente disposto, que quando era nesse tempo ali, aquela fazenda ali de Caípe, o que você avistava era roçado, que o pessoal aqui butava né. Naquele tempo lucrava muito, aí tanto, se já no outro ano o fazendeiro não desse o roçado para você butar o roçado, mas você em casa tinha o mantimento pra se sustentar...

E também por ser uma aldeia de poucas famílias né, aí não tinha esse desespero de terra pra se trabalhar, porque, como eu já te disse, naquele tempo era muita gente trabalhador, e hoje a terra está sobrando aí. Terra boa.

(P27 – 27:9 – Entrevista a liderança/ag. saúde, 2013).

Conforme a época e a depender dos atores ou da origem dos discursos, há variação nesse reconhecimento dos agrupamentos como aldeias indígenas.

A: Eu fiz, é voltando aqui né, quando em 90, eu era muito jovem ainda, e chegou uma prima minha de SP, e aí agente conheceu Xicão, que a gente na realidade, quando a gente vai observar entre o ano de 80, 89, 90, 91 só era reconhecido aqui pela Funai como aldeia, 7 aldeias, o restante não era reconhecido, eu era da aldeia Lagoa, e chegou uma prima minha...

B: Lagoa na época era reconhecida?

A: Não, não era reconhecida. Então, era reconhecido Cana Brava, Afetos, Gitó, Brejinho, Caipe. Pedra d'Água estava na mão dos posseiros mas era reconhecida, e aqui, Caetano era também reconhecido. Caetano aqui era reconhecido o restante não era. Veja que essas aldeias estavam todas aqui integradas com essa linha de terra onde se encontra o posto da Funai, esse outro lado da pista não era reconhecido, aí vem Couro Dantas, vem todas essas outras aldeias não era.

(P 9 – 9:9 – Entrevista liderança/ educador, 2013).

Assim como o reconhecimento dos agrupamentos de moradias como um “lugar indígena”, como vimos rapidamente, pode variar; a “associação” de determinada área ou família ao conceito de ilhas de resistência também deve ser qualificado caso a caso. Até mesmo porque, não envolve apenas uma análise e classificação de um observador externo, mas principalmente o sentimento de

pertencimento expresso pelos moradores da localidade, junto ao reconhecimento dos pares, que o entendem como parte.

Com o avanço do processo de regularização fundiária, a questão da relação entre pertencimento étnico e espaços de moradia e produção, se resolveu de forma definitiva: em regra, quem detinha posses e propriedades no território mas não se reconhecia como indígena, deveria deixar o local.

É importante registrar que o pertencimento étnico antes do processo de reorganização social, iniciado na década de 1980, estava mais próximo de ser interpretado como um “sentimento” do que exatamente uma “unidade”. Na prática, isto é, na vida cotidiana das pessoas, identificar-se como indígena trazia poucas benesses, podendo, pelo contrário, originar preconceitos, constrangimentos e talvez mais perseguição.

Assim, a construção de uma nova unidade sociocultural vinculada à identidade étnica foi extremamente importante para reunir as ilhas de resistência, afastadas dos núcleos mais consolidados, ao redor da ideia de demarcação. Era a esperança de modificar o mar que separava as ilhas, transformando um arquipélago em continente.

8.2.3 Referência para a agricultura Xukuru.

Como será melhor detalhado nos subcapítulos seguintes, há elementos que justificam a conclusão de que a “bagagem de conhecimentos e práticas bioculturais” Xukuru deve ser qualificada como um repositório amplo de práticas¹⁹⁶. Um sistema composto por diferentes adaptações e construções elaboradas pelas famílias Xukuru, a partir de diferentes matizes culturais, desde longa data.

Desde os primeiros tempos da colonização, os exploradores tiveram que aprender com índios e seus descendentes como sobreviver nas exigentes condições geoambientais dos sertões e agrestes do nordeste brasileiro. Isto é, se exigiu a adoção de saberes herdados e experienciados sobre os habitats naturais da região, como os relacionados à orientação geográfica, busca por água, caça, dentre outros.

Em relação à agricultura, não há registros suficientes para se compor uma caracterização segura sobre como eram as práticas agrobioculturais dos povos do interior (todos os não tupis), chamados de Tapuias, em período pré colonial. Com a colonização, a agricultura nos moldes organizacionais indígenas originais foi sendo inviabilizada, e predominando então, no contexto dos aldeamentos, determinados moldes organizativos europeus, que podem ser resumidos pela tríade: família nuclear, sedentarismo e área de uso restrita. Apesar de que vários dos cultivos adotados já fossem de domínio sociotécnico de grupos nativos, como os vários tubérculos até hoje consumidos, variedades de milhos, feijões e favas, tabaco, algodão, dentre outros. Já no contexto das fazendas de gado, embora se fizesse uso de escravos, houve também a formação de

196. Considero que esta afirmação expressa um dos mais importantes resultados desta pesquisa doutoral.

uma classe de trabalhadores “livres”, composta por misturas de negros, índios e brancos. Havia pouquíssimos recursos externos à disposição para exercer as suas atividades, o que exigia a implementação de uma lógica de autoabastecimento de alimentos.

Esse protocampesinato¹⁹⁷ teve possibilidades de se estabelecer na região com relativa autonomia para sua reprodução social, dando origem a uma forte presença da agricultura familiar na região agreste nordestina sentida até os dias de hoje. Documentos do período da pós-independência em diante registram que, apesar da pobreza, concentração fundiária e secas periódicas, havia uma pulsante e diversa produção dos agricultores descendentes Xukuru, que plantavam milho, feijão, mandioca, algodão, dentre outros cultivos. Além disto, os conhecimentos sobre plantas medicinais e o artesanato eram conteúdo cultural Xukuru para trocas e comércio junto à sociedade regional. A ascensão e declínio das agroindústrias da cidade de Pesqueira, que adquiriam a produção de frutas e tomates, também marcou consideravelmente a paisagem rural. Esta relativa diversidade agrícola presente na Serra do Urubá e áreas circunvizinhas pode ser estendida até a década de 1960 aproximadamente, quando há grandes rupturas nas relações e dinâmicas rurais da região, dando lugar a hegemonia da pecuária latifundista e exclusivista que enseja a luta pela demarcação territorial indígena.

Segundo o que resulta da integração entre meus dados de campo com estas fontes historiográficas, esse período teria sido muito significativo para entender a grande diversificação de práticas agrícolas na região, o que gerou um acúmulo de conhecimentos agrícolas em diferentes subsistemas.

É possível falar em uma paisagem rural diversificada em termos agrícolas. Havia produção de farinha e derivados da mandioca; engenhos que processavam a cana-de-açúcar; áreas de frutíferas, na qual se destacava a banana, goiaba, manga e o café; os roçados agrestinos que podiam adotar culturas comerciais consorciadas como a mamona ou o algodão, junto ao feijão, fava e milho; as empreitadas para plantio de tomate; as unidades de produção de hortaliças. Isso em convivência com a atividade de criação de animais.

Eram diferentes arranjos que ainda precisam ser mais rigorosamente classificados e estudados em pesquisas futuras¹⁹⁸. Por ora, ofereço no quadro abaixo, uma sinalização dos subsistemas¹⁹⁹ nos quais

197. Estas duas possíveis linhas de construção históricas de um protocampesinato de descendência indígena serão retomadas no subcapítulo correspondente.

198. Durante minha pesquisa de campo, para compreender as histórias de vida e as possibilidades de ensinamentos das práticas sociotécnicas vinculadas a elas, foi necessário estabelecer um esboço das associações entre os agroecossistemas (ou segmentos/unidades deles) e as condições de vida das famílias. Trata-se de um esboço que pode funcionar como uma espécie de referências norteadoras para futuras navegações investigativas sobre a multiplicidade de subsistemas agrícolas existentes e as condições de vida no contexto dos agroecossistemas Xukuru do Ororubá.

199. Por subsistemas aqui, entendo as possíveis subdivisões dos agroecossistemas existentes. Podem compreender uma única produção econômica (p. ex. uma área de tomate) ou um conjunto integrado de produções (p. ex. um quintal doméstico, uma área de frutíferas). O subsistema se configura como uma unidade de gestão do processo de trabalho da família ou grupo, que soma tipos de: espaço físico, cultivos e técnicas diferenciadas que permitem diferenciar forma e funções um de outro. É

os Xukuru estiveram mais diretamente envolvidos, segundo o que pude sistematizar da experiência de meus entrevistados, o que envolve a contribuição de seus pais e avós.

Quadro III.8.1 Subsistemas agrícolas importantes para a reprodução social Xukuru.

- Quintais de casas:
Áreas com plantios diversos, de acordo com a necessidade e interesses da família. Vinculados as casas próprias, em terrenos que chamam de “morada”, mas também, de menor extensão, em volta de residências na condição de morador de fazenda.
- Horticultores com terra:
Famílias que tradicionalmente cultivavam legumes e hortaliças em parcelas próprias, com acesso à água. Comumente associado às vargens de rios e riachos.
- Horticultores sem posse de terra:
Famílias que tinham posse apenas de uma pequena terra de morada, mas que conseguiam cultivar legumes e hortaliças em terras alheias, com acesso à água.
- “Sítios” de índios proprietários:
Área diversificada de cultivos com especial importância para as frutas.
- Roçados de sequeiro em terras alheias.
Plantios sazonais e únicos para cada área cedida, combinando milho, feijão e fava. Articulado a lógica de manejo de pastagens dos pecuaristas.
- Roçados de sequeiro em terra própria.
Roçado agrestino enriquecido, pois tinham possibilidade de implementar arranjos mais complexos e diversos.
- “Empreitadas”.
Áreas que eram arrendadas por grupos de agricultores com a finalidade de cultivar produtos para a venda, a exemplo da mandioca e do tomate.
- Pecuária.
Criação dos vaqueiros e arrendamentos de áreas para pastagem.
- Agricultura irrigada de tipo convencional.
Mais localizada na região da Ribeira, voltada à comercialização, e com uso de insumos agroquímicos.

Fonte: Elaboração autoral, 2017.

Este quadro síntese foi construído a partir das histórias de vida e visitas técnicas, levando em consideração as unidades produtivas atuais e do passado dos meus interlocutores. Interessante notar, portanto, que estes subsistemas revelam diferentes estratégias de continuidade do vínculo agrícola das famílias Xukuru.

De primeiro, quem tinha aquele localzinho de terra pra trabalhar, toda vida teve aquela fruta. Sempre pra fruta era de ano a ano. A safra da manga, o abacate e a goiaba e a laranja né? É de ano a ano, e a produção da banana era de inverno a verão. E a produção de milho, de feijão só era no período das chuvas. No período do verão ninguém tinha porque eles só botava aquele roçado nos campo seco, só período enquanto chovia. Agora se você quiser fazer uma plantação de milho e de verdura, dessas coisas, você tem ativamente, porque agora tem água suficiente. Pode trabalhar, e antes não tinha isso, aqui antes não tinha.

(P7 – 7:12 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

Eu tô aqui nessa aldeia, eu estou na região da Serra, aqui nós tem vários tipos de agricultura. Nós tem vários tipos de cultura. Nós aqui, nós tem o tomate, nós tem o coentro, a cebola, nós tem o milho, o feijão, nós tem a banana, nós tem a manga, a jaca, né? Nós tem a pinha, o caju. Né isso? [...] porque aqui nós tamo numa localidade que tem mais água, que tem mais água. Você pode colocar uma bomba

possível que um subsistema esteja integrado a outros, e também valer-se de recursos ambientais de toda a extensão territorial do agroecossistema (p. ex. pecuária). Concepção conceitual adaptada de Petersen et al., 2017.

elétrica num riacho desse aí, num rio desse aí, e ele não vai secar fácil, porque ele tá correndo direto, correndo de inverno a verão, né? Quer dizer, que aqui é mais favorável de água de que na Ribeira e no Agreste. A região Serra é a região rica d'água.

(P13 – 13:21 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011)

Nos trechos acima, pequenos exemplos, de como estes subsistemas eram (e são) encaixados conforme a realidade agrária (posse/acesso à terra) e as condições climáticas vivenciadas pelos Xukuru. Ademais, também percebe-se como a demarcação do território tem trazido novas possibilidades de trabalho nos agroecossistemas.

É sobre esse arcabouço de diferentes experiências que o Coletivo Jupago se depara no seu trabalho cotidiano, e que para a pesquisa científica interessada em mudanças socioambientais e práticas agrobioculturais Xukuru, torna-se um enorme desafio de compreensão.

E assim, os integrantes do Coletivo Jupago foram percebendo que a sobrevivência das famílias Xukuru perpassava por diferentes trajetórias e estratégias. E que, por isto mesmo, nem todas as experiências suscitavam premissas interessantes para o projeto de futuro Xukuru, ou seja, que se harmonizava com os preceitos de respeito à Natureza Sagrada e de uma agricultura voltada ao bem viver.

Ademais, o passado de dificuldades que muitas famílias vivenciaram, de certa maneira, provocava uma mescla de sentimentos em relação a aspectos da cultura, como a alimentação e medicina tradicionais, por exemplo. Assim, há memórias afetivas que qualificam estes bens culturais em um lugar de prestígio enquanto outras em lugar de rechaço (ARAÚJO e GALLAR, 2018).

A agricultura Xukuru, ela é bem diversificada. Bem diversificada. Acho que aqui tem de tudo, um pouquinho. Até produção de flores também, tem uma grande produção de flores que até passa um pouco despercebido, mas tem produção de flores. Mas, tem culturas tradicionais, que hoje você praticamente não vê, né. Seria aquele cabucunço, os tipos de feijão, essas plantas aí. Aqueles, feijão guandu, que antigamente o pessoal utilizava esses produtos, e hoje é raro ou não se vê.

Olha, eu acho que fica até um pouco difícil de responder porque está assim. Eu acho que é a facilidade que hoje você vê com os produtos que são mais conhecidos. E até porque esses produtos tradicionais, algumas pessoas, pessoal mais jovem, dizem que: “Ah, não vou comer isso”. Anteriormente, o acesso à alimentação era mais restrito. E aí esses tipos de cultura vinha a suprir essa necessidade. Hoje não. Hoje você tem uma diversidade muito grande, uma abundância grande de várias culturas. E aí tem a questão também do paladar. Os mais jovens não tão querendo comer esses alimentos tradicionais, o sabor, eles dizem que não é agradável.

Os antigos, eles comiam. Mas o pessoal mais novo é que... Os jovens, eles não iam... Mas quem sabe aí com as culinárias, a questão de novos pratos, poderiam melhorar isso aí.

(P25 – 25:9 – Entrevista a técnico, 2011)

Fig. III.8.4 Sementes de nome popular Cabucunçu.



Fonte: Fotografia de André Araújo, 2016.

Perceberam também que no campo das práticas tradicionais para manejo dos recursos naturais e cultivos agrícolas também havia o risco da marginalização dos conhecimentos locais e seculares. A exemplo do que expõe abaixo um de meus agricultores interlocutores.

Eu tenho um pessoal que manga deu que só lá. Acho que aqui, tem é poucos do meu jeito aqui. Eu duvido você chegar em meu roçado e vê um toco queimado, quanto mais um pé de mato. Eu quando vejo o pessoal tocando fogo, choro. É uma coisa que protege a natureza, o mato baixo. [...] Aquele mato no futuro, se vai fazer ele adubo, broca, vira, traça ele direitinho quando pensar você nunca vai ter uma terra fraca, permanece forte, forte, forte. É uma pena das minhas condições ser pouca pra eu produzir do meu jeito. Olhe as pilhas de bascuio, de mato, eu vou buscar caminhão de estrume onde tem tuia de uma coisa, tuia de outra.

(P30 – 30:9 – Entrevista a agricultor, 2014)

Quero repassar hoje as coisa pro povo, mas a primeira coisa é que eu vou levar nome do que meu pai levava no passado: doido! Fazer isso numa plantação, broca mato, tá ajuntando mato, tá ajuntando. Eu boto o trabalhador pra ajuntar aquelas tuiona de mato e carregar pra debaixo das minhas pranta, pra entuiá debaixo dos pé de pranta.

[...]

Você pega um canteiro, você faz um canteiro, cê põe uma camadinha de estrume de esterco de curral, qualquer tipo de esterco de curral de galinha, de bode, de gado, de boi até de porco também pode misturar ali e traçar aquele canteirinho pra sair aquela terra, assim numa faixa de uns trinta centímetro, mais ou menos, na fundura daquela raiz que você plantar ali. Aquela planta, ela vai dar com vigor, vai dar rápida. E uma pranta numa terra forte, fértil, ela é tão de um jeito que nenhum inseto consegue vencê-lo. Pode até comer alguns pezinho de pranta pelo meio, mas ele sai tão rápido que não dá tempo do inseto comer. Você vai perder um cinco ou dez por cento, mas não dá tempo do inseto atrapalhar aquela colheita, aquela pranta.

(P30 – 30:15 – Entrevista a agricultor, 2014)

Nestes dois trechos da entrevista, tem-se uma noção dos vários casos com os quais o Coletivo Jupago se deparou, e que fez acionar no grupo a importância de valorizar as pessoas, os detentores de conhecimento tradicional, de maneira a recuperar o prestígio delas no seio da comunidade. Como relatado a exemplo deste agricultor, que era menosprezado e até ridicularizado (“que manga deu que só lá”²⁰⁰), há

200. Expressão local sinônimo de “tirar sarro”, caçoar, galhofear, chacotear.

outros agricultores, como seu próprio pai, que já havia sido, taxado de doido por dar continuidade a conhecimentos tradicionais. Para fora da comunidade, o problema poderia ser até mais grave, no sentido da retaliação às práticas e conhecimentos, como na continuidade do relato, o mesmo interlocutor em diálogo com sua irmã, revela:

V: Olhe, você até acredita nas experiências dos índios. Mas tem gente lá fora que não acredita: - “Isso é uns besta, isso é uns doido”. “Sabe de nada”. Não é verdade?

S: Eu gostava muito de repassar a sabedoria da barra pra meus parentes, com especialidade lá na ferinha, quando era lá na praça. Aí um dia eu tava contando pra um colega, que vinha me perguntando como é que ia ser o ano. Aí eu ia dizendo: olha tal tempo, vai chover tal tempo, vai chover tal tempo, prepara as terra, tal tempo chove. Aí, ia passando uns branco, assim, dois branco, aí disse na minha cara assim: - Mais isso é um índio mentiroso, infeliz. Saber quando é que vai chover! Índio mentiroso infeliz! Mas eu tive uma vergonha tão grande, eu fiquei com tanta raiva e eu digo, nunca mais eu digo é nada a ninguém. É só pra mim mermo, levar um nome de mentiroso na cara do povo. O pessoal ficou mangando da minha cara, peguei, me abusei bem muito.

V: E o que ele dizia, o mês que ele dizia, caía a chuva! Ele dizia, pronto tal ano, tal mês, pode prantá o mês de junho que, de setembro pra outubro, você vai lucrar. E não é que meu marido prantou e lucrou mermo, feijão final do ano e milho, não foi? Foi, lucrei um ano aí.

S: Aí o cara me fez uma vergonha cachorra da molesta. Vixe vô ensinar mais nada a ninguém não. Tá passando umas vergonha dessa. O cabra deixa de vim dizer: - “Oh índio, como é que tu tem essa experiência que tu desenvolveu essa criatividade? Tu desenvolveu bem”. Não, vem logo me chamando: - “índio mentiroso infeliz, saber quando é que vai chover”.

(P30 – 30:18 – Entrevista a agricultor, 2014)

Então, aos poucos, a organização sociopolítica Xukuru vai percebendo que para “romper com o modelo de exploração que lhes foi deixado” conforme apontava a Assembleia de 2004, era necessário encontrar alternativas, e que muitas delas, estavam dentro do próprio grupo. Era necessário então, desvincular-se do externo (que dita o sistema convencional), e olhar para dentro da sua própria bagagem de conhecimento bioculturais.

Agricultura? Agente vamos ter que pensar uma agricultura sustentável! É plantar pra se manter, e não pra enriquecer, porque aqui nós não vamo enriquecer de forma nenhuma não, aqui dentro não, é pra nós viver uma vida melhor, cada qual com a sua mesa farta, ter ali sua boa alimentação e pensando como plantar mesmo, evitando o veneno. [...] Então, pra nós ter uma boa preservação na saúde, a gente vai ter que evitar essas plantaço. Plantar uma cenoura pra gente ter uma verdura boa, evitar o veneno e se pensar como trabalhar no veneno orgânico, feito por nós, pra combater as pragas. Mas, se for só enriquecer Eulâmpio [refere-se ao dono de uma loja de produtos agropecuários da cidade], como eu vejo produtor aqui devendo 30, 40 milhão lá em Eulâmpio. Quem ta enricando com isso? Eulâmpio!

(P12 – 12:3 – Notas de Campo, falas em assembleia, 2012)

A gente vem em assembleias, em seminário, mais assembleias e o que a gente vem discutindo é isso! E a preocupação que traz pra nós, enquanto lideranças, mas num só cabe a nós, que tá preocupando com a nossa geração, cabe a cada um, cada um índio. Como o cacique falou, de grande a pequeno, ter conhecimento e consciência do trabalho, do que é que a gente deve plantar, pra sobreviver. [...] Então, aí é onde a gente pensa em como trabalhar com a terra. [...] Então, é uma técnica, que cada um da gente, a gente tem que ir aprendendo um com um outro. Experiência, experiência com a terra.

(P12 – 12:1 – Notas de Campo, falas em assembleia, 2012)

Retomando uma parte do discurso do Cacique Marcos durante a Assembleia de 2012, apresentado no capítulo anterior, é interessante notar o destaque que ele dá ao esforço necessário de se aprofundar, em saber o que é a agricultura Xukuru desejada. Apontando a necessidade de se encontrar um equilíbrio respeitoso entre as pessoas (que desejam implementar diferentes subsistemas) e das pessoas com o meio ambiente, relembrando:

E na agricultura? Temos lentamente colocado isso na discussão, a equipe Jupago e a Associação, tem buscado junto com os nossos agricultores, a agricultura orgânica. Aquela que vem respeitando os espaços, que vem respeitando o meio ambiente, sem agrotóxico. E tem acontecido muitos avanços. Mas nós precisamos aprofundar mais, e saber que sistema de agricultura, que agricultura é essa Xukuru? Agricultura que respeite o irmão ou parente que está do lado, aquele que não queira um espaço maior enquanto o outro não tem nada. Nós não podemos deixar que o gado acabe com o espaço do plantio, nem que o plantio acabe com o espaço que as pessoas gostam de criar. Enfim, nós temos que buscar um equilíbrio aqui dentro desse território, de modo que todos tenham acesso a Mãe Terra e possam se envolver nesse território, de modo que garanta a sua subsistência, mas respeitando os valores. Os valores da Mãe Terra, os valores dos Encantados, os valores da Natureza Sagrada. Aquilo que nós temos de mais sagrado.

(P23 – 23:2 – Notas de Campo, falas em assembleia, 2012).

Por isto, era importante entender quais componentes destas heranças deveriam ser potencializados, porque contribuíam segundo o ponto de vista do grupo, para a conquista de autonomia, geração de renda, segurança alimentar, equilíbrio ambiental, etc²⁰¹.

Nesta época os técnicos e apoiadores do Coletivo Jupago ampliam o conceito de ilhas de resistência para uma noção guarda-chuva que está para além do simples espaço físico onde estavam situadas as famílias, representando também referenciais para a mobilização étnica e para agricultura tradicional Xukuru. Nessa perspectiva, as ilhas de resistência teriam conseguido prover a sobrevivência de um estilo Xukuru de vida, transmitindo saberes e preservando cultura e alegrias dentro de um contexto socioambiental e agrário bastante desfavorável.

Eu morava numa conta de terra, numa conta de terra. Na minha casa, no meu pai, nós tinha umas 120 pessoas na sexta feira maior [refere-se a sexta-feira Santa da Páscoa]. Era 120 pessoas, tá aí, o avô deste aqui pra dizer, dona Zenilda também pra dizer se é mentira... Quando nós acabava de jantar, o que fazia? Brincar de judas, de paredão, tirava a noite dançando, roseira, falava a pamonha, falava a canjica, o pé de moleque e o judas pra malhar... Pra o senhor ver como era as coisas, né?

(P14 – 14:20 – Entrevista a agricultor, 2011)

Porque nas ilhas de resistência se dava a luta contra a colonização. Aquelas famílias produziam o que pra sobreviver? Elas produzia banana, elas produzia nos sítios, que são áreas que tem o que: manga, jaca, várias culturas sem respeitar esses espaçamentos (agronômicos). Não tinha esses tratos culturais tão apurados vamos dizer assim, mas tinha aquela visão, aquela percepção de que aquela família tem do tradicional, ou seja, as ilhas, os antepassados, os mais velhos, o pai, o avô, o bisavô, o tataravô

201. O movimento de compreender estas histórias foi acontecendo no início sem um formato pré-definido na dinâmica do Coletivo, em diferentes atividades se foi adicionando esse olhar pesquisador. Nos últimos anos, através do Encontro de Agricultura – Urubá Terra, cuja primeira edição aconteceu no ano de 2013, essa prática se tornou mais evidenciada e sólida.

plantava aquela determinada cultura. Então, tem essa perspectiva né, é tradicional, é diferenciado porque é produto feito pelo Xukuru, então tá dentro dum contexto histórico, dentro dum contexto geográfico, dentro duma trajetória de luta, dentro de um contexto social totalmente diferente.

Na nossa opinião, o simples fato de ser um produto produzido por uma família Xukuru, trás dentro, quer queira quer não, dentro da sua própria visão de mundo, dentro da sua própria visão de agricultura, ele traz consigo essa ideia né, essa visão antepassada.

(P1 – 1:13 – Entrevista a técnico, 2011).

Foi se configurando então a ideia das ilhas de resistência como referência do tradicional, da agricultura realizada pelos antepassados, que seguiam suas próprias referências agronômicas, dentro de uma visão própria. Em termos produtivos, as ilhas seriam caracterizadas por uma produção bastante diversificada, voltada para o consumo familiar mas também com integração com o mercado. Em relação aos tratos culturais, eram repassados através das gerações, baseados em conhecimentos acumulados, observação da natureza e em uma constante experimentação. Tinham pouco acesso a insumos externos, e a mão de obra era familiar com ajudas mútuas entre famílias. Em alguns casos, contavam com força motriz animal.

Um exemplo das ideias fortes que percebi junto aos agricultores identificados com o conceito de ilhas de resistência era o princípio de se “plantar de tudo”²⁰².

Eu digo, quem vevi da agricultura, ele tem que plantar de um tudo. Planta de um tudo, que de tudo tem. Eu digo, seu eu ainda vivesse da agricultura, eu ia mostrar como é que se movimenta o movimento do trabalho.

(P 7 – 7:24 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

Esse princípio, quando havia condições de ser implementado, ocorria (e ocorre) em diferentes subsistemas. Como, por exemplo, nos chamados “sítios”:

Era a cana, o café e a banana... e a laranjeira, mangueira, abacate, era tudo junto. Era tudo junto não tinha nada separado. Agora, os pé de fruta, era longe um do outro, mas era tudo junto da banana.

(P 7 – 7:33 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

O que nós entendemos como modelo de agricultura tradicional é aquilo que tem como referência, como base, as ilhas de resistência, os sítios [...] porque vinha a ideia do espaço ali de produção diversificada, uma bagunça de certa forma, mas uma bagunça organizada, porque tem de tudo, de tudo tem um pouco.

(P1 – 1:13 – Entrevista a técnico, 2011)

Os sítios são um subsistema bastante interessante e que ainda precisa ser mais pesquisado, pois em alguns aspectos, confunde-se com o próprio agroecossistema da família. Além disto, apresenta variações conforme o contexto histórico²⁰³. Pelo que consegui levantar por ocasião desta pesquisa

202. Classificado como uma categoria “in vivo” na unidade hermenêutica durante análise dos dados de campo.

203. Para pesquisas futuras, sugere-se verificar a evolução no tempo dos sítios, e as relações de trabalho e vida estabelecidas. Isto porque, nos relatos, tanto proprietários quanto trabalhadores pobres fizeram menções aparentemente positivas em relação

doutoral, é possível afirmar que há aspectos ecológicos e de organização da produção bastante interessantes, associados a uma diversidade de produtos, nos quais as frutíferas tinham destaque, organizadas conforme um calendário anual e em arranjos variados.

Antigamente, aqui, nessa Serra da gente, Isso era coberta de fruteira: caju, manga, maracujá, jaca, goiaba com abundância, e mandioca, café. Isso era um sítio só. Aqui, não tinha criar [refere-se a gado]. Aqui era tudo sítio. Aqui mesmo na porta da gente, isso era um cafezal mais lindo do mundo. Abacate com abundância, fruta, manga. Na minha época de pequeno, eu, depois de oito, nove, dez anos, a gente andava vários, vários metros, cem, duzentos metros por cima dos pé de pranta brincando de bicho, porque no céu as prantas se encontrava uma na outra.

A manga, na época da safra, ninguém dava vencimento. Teve época aqui, eu novo ainda, mais me lembro muito, que daqui pra rua era uma festa de animal carregando frutas pras fábrica, tinha Peixe, Maravilha, Tigre, Cicanorte, Peixe era essa Serra todinha aqui descendo de banana, manga, maracujá, goiaba com abundância mesmo. Era uma festa de animal lá, carregando pras fábrica e uns caminhãozinho pequenininho. Nessa época, era uma maior fartura aqui dentro da Serra de frutas, muita, com abundância mesmo.

(P29 – 29:6 – Entrevista a agricultor, 2014)

Nas áreas de horticultura, os agricultores participantes da feira de base ecológica Xukuru atualmente também adotam este princípio, herdado dos antigos:

A vantagem de trabalhar com muita coisa é porque a gente de tudo tem um pouco, né? Que nem a gente vende na feira, não adianta tá comprando dos outros lá de fora. A gente tem que ter de tudo pra vender na feira da roça, da horta da gente mesmo. Eu planto brócolis, espinafre, rúcula, agrião, salsa, rabanete, nabo, pimenta. Tem as flores, que a gente planta flores também. Aí de tudo, a gente planta para vender na feira. Tem acerola, limão, pé de pinha. De tudo a gente planta, como a gente planta pra vender, como a gente planta pra comer também. Pra se alimentar-se também.

(P19 – 19:7 – Entrevista a agricultor, 2011)

Vou planta esse mês agora. Parou as chuvas agora, aí tamo preparando a terra. Planta feijão-de-corda, couve e as verduras. Aí tem outra área lá, que nós vamos limpá pra planta as outras coisas, tomate, pimentão... Pra ajuda as outras, né? Uma coisa ajuda a outra. Leva pro comércio, cabra vende por um real um, um real outro, aí quando da fé...

(P37 – 37:19 – Entrevista a agricultor, 2011)

Nas áreas de roçado, também havia quem buscasse implementar esse princípio de aumento da agrobiodiversidade:

O roçado colhia tudo, antigamente colhia de tudo. De tudo você plantava, que aqui chamava roçado. Aí depois, eles mudaram a linguagem, muita gente não plantava esses tipo que eu plantava. Eles só plantava uma só, muita gente que vivia de roça só plantava roça, mas eu plantava de tudo, porque quando não colhia um, colhia o outro. E com isso arranjei minha morada, mas se não fosse isso não arrumava. Se você for plantar só um produto só, naquele ano que aquele produto não der? Aí você vai viver como? Aí você tem que plantar de tudo porque um daqueles que você plantou você vai colher.

(P 7 – 7:40 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

Aqui meu interlocutor faz uma distinção entre roça e roçado. Segundo sua explicação, a roça remete a unidades de produção com apenas um produto, tal como uma quadra de mandioca (geralmente plantada sem associações) ou de feijão (contrariando o sistema consorciado tradicional local). Já o roçado a que se refere, parece-me uma clara alusão ao roçado agrestino: um dos mais importantes componentes dos agroecossistemas encontrados em Xukuru, um subsistema tradicional dos sistemas camponeses do Agreste nordestino. Está formado principalmente por consórcios de variedades locais de milho, feijão e fava, podendo ainda ser enriquecido com mais espécies, tais como a abóbora e o maxixe; e também associados a outros cultivos de caráter mais comercial, dependendo do que está corrente no mercado, já tendo sido consorciado com algodão e mamona.

Você vai plantar mamona no primeiro ano, você pode plantar um milho, feijão. Que a colheita do milho e do feijão ela é rápida, a mamona é mais tarde um pouco. Aí, ali você colhe tudo né. Mas se você for uma ocupar uma terra pra você viver da agricultura, ocupar uma terra só com um artigo só... Aí acontece daquele produto não dar. E você plantando dois produtos ou três, um daqueles vai lhe deixar uma camisa. Era o meu caso, que eu arrumei as coisas por causa disso. Porque aqui nas Barrocas mesmo, quando eu vivia do ramo da agricultura, eu botava o roçado, plantava de tudo. Tudo isso que eu falei né. Mas muita gente só plantava as vez o feijão, vinha um ano seco na época da floração, feijão perdia a floração, aí a terra ficava desocupada. Por isto, você tem que plantar juntos, o milho, o feijão, a mamona e a fava porque vinha umas época meio variada Ali você vai colher. Se perde dois ou três, mas o outro você colhe bem. Era esse o caso.

(P 7 – 7:41 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

Fig. III.8.5 Uma pequena amostra das variedades de milho, feijão e fava utilizadas pelos Xukuru, reunidas por ocasião II Encontro Urubá Terra.



Fonte: Fotografia de André Araújo, 2016.

A diversidade de espécies associadas (ou rotacionadas) nos roçados permitem uma colheita de alimentos diversificada e distribuída no tempo, aumentando a segurança alimentar das famílias tanto do ponto de vista quantitativo quanto qualitativo. Sendo uma estratégia que aumenta a eficiência de uso dos recursos disponíveis e minimiza riscos agronômicos e econômicos.

Fig. III.8.6 Um roçado Xukuru na Aldeia Pedra-d'água com destaque para os consórcios a partir da combinação milho e feijão.



Fonte: Fotografia de André Araújo, 2016.

O arranjo desta diversidade não é aleatório, e busca a complementaridade entre as plantas introduzidas nos policultivos e/ou nas rotações, de modo a otimizar o uso dos recursos disponíveis e a interação com as condições climáticas. Em termos ecológicos, acredita-se que um aumento da diversidade em uma parcela pode reduzir a competição por recursos ao evitar a sobreposição de nichos entre as espécies associadas. Deste modo, no arranjo aplicado à diversidade de espécies cultivadas encontradas em campo, logra-se um aumento na diversidade de nichos explorados, o que melhora o aproveitamento dos recursos abióticos disponíveis no ambiente. Mais informações sobre a qualidade deste tipo de subsistema, estão sistematizadas no quadro a seguir.

Quadro III.8.2 Destaques do Roçado Agrestino.

- (1) Complementaridade de nichos.
 - Temporalmente: entre espécies cultivadas que têm suas demandas por recursos em períodos distintos (ex: mandioca e milho).
 - Espacialmente: exploração dos recursos pelos diferentes cultivos em diferentes espaços aéreos ou subterrâneos (milho e feijão).
 - Fisiologicamente: entre espécies que apresentam diferenças bioquímicas na captação dos recursos disponíveis no ambiente (p.ex: leguminosas e não leguminosas).
- (2) Conhecimentos acumulados que determinam o arranjo (que, onde, quando e como) implementado.
 - Sobre das espécies cultivadas – no que se refere as características fenológicas, arquiteturas, suscetibilidade a insetos-praga e doenças, exigências nutricionais e tratos culturais.
 - Sobre as interações com o clima – nas quais a precipitação efetiva, umidade relativa e temperatura são indicadores percebidos histórica, intuitivamente e simbolicamente.
 - Interação com os solos – qualidade da terra, disponibilidade de água e nutrientes.

Fonte: Extraído de PETERSEN et al, 2002.

Ao observar atentamente os vários roçados Xukuru, percebe-se que, na prática, cada agricultor imprime seu modo ou estilo a este subsistema. As complementaridades, associações e rotações relacionadas a este subsistema promovem uma série de serviços ambientais aos agroecossistemas. Favorecem o estabelecimento de: sinergismos entre as diferentes espécies membro; de mecanismos biológicos para equilíbrio de insetos praga e patógenos; e de processos de reciclagem de nutrientes no sistema solo vegetação.

Em relação ao manejo do roçado, há um conjunto de práticas culturais que é empregado, ainda baseado na caracterização e análises de Pertersen et al (2002) para os agroecossistemas tradicionais do agreste paraibano, e comparando com a realidade Xukuru, é possível afirmar que o desenvolvimento harmônico da comunidade vegetal nesse subsistema é garantido pelo conhecimento prévio e pelos manejos que praticam. Estas práticas envolvem (1) o semeio dos diferentes cultivos, que podem ser todos juntos ou cada qual ao seu tempo, (2) espaçamentos e densidades, (3) diversificados tratos culturais gerais e específicos de manutenção, e (4) colheitas de acordo com os ciclos fenológicos das diferentes espécies.

Algo comum aos dois locais que é importante registrar é que a disponibilidade de mão de obra (força de trabalho familiar), de recursos financeiros, as demandas alimentares domésticas e as oportunidades de mercado são fatores que interferem decisivamente na diversidade e composição destes roçados.

Observando os depoimentos coletados, e a relação com a agricultura Xukuru “desejada” (em referência aos princípios registrados na carta da XII Assembleia Xukuru do Ororubá) se percebe que é muito relevante a contribuição das concepções, práticas e valores associados ao “passado velho”, não à toa, o idealizado *Limolaigo Toipe* faz tanto sentido para as pessoas. A maioria destas contribuições foram

construídas pelas avós e avôs de meus entrevistados, mas que ainda alcançam as práticas dos pais, como exemplificado abaixo.

Ele [refere-se ao avô] vivia só da agricultura. Olha no inverno, uma chuvada que nem essa, sabe donde ele andava? Tava plantando seus pezinhos de... tá entendendo? Era mandioca, era... O que ele tava na mão ele plantava. Veja quando, todo mês um sereninho, às vezes passava dois, três meses sem chover mais aquela semente tava lá plantada. Choveu já nasceu. Por isso que o sítio dele era todo situado. Porque ele não tinha época de planta. Pra ele, a terra tando molhada ele plantava. Eu ainda faço isso, choveu eu planto.

(P40 – 40:11 – Entrevista a casal de agricultores, 2014)

Aonde tem uma nascente d'água, tem que zelar muito por ela, pra manter aquela água ali limpa por ali ao redor, e a terra, pra ela vir dando continuidade há muitos anos como eu vi aqui a vó das meninas que trabalhava nessa lajinha aí. É, desde eu moleque pequeno, eu vinha estudar aqui em Brejinho, passava aqui, dona Lourdes trabalhava nessa vargem aí há mais de cinquenta anos. O produto, aquele de sempre, o adubo era só o estrume de gado e ela fazendo que nem a menina falou aí, é usando, limpando o mato e botando dentro do lerão pra ir fortificando a terra. Oh, isso há mais de cinquenta anos viu, dona Lourdes, nessa lajinha aí...

(P22 – 22:2 - Dia de campo, reunião grupo feira, 2013)

E: Mainha contava que ela criou todos os filhos aí nesse pedaço de terra...

C: Criou a família dela todinha aí dentro dessa vajinha²⁰⁴ e, hoje, já tem os netos, né?

M: É verdade....

C: Aí nessa vargem! E aí que eu venho analisando: num pedacinho de chão bem pequenininho, ela manteve os filhos e, já ainda vem mantendo os netos por aí.

(P22 – 22:2 - Dia de campo, reunião grupo feira, 2013)

Era café e banana. Dentro de Brejinho. Era uma área dele [refere-se ao avô], uma área de 12 ha de terra. Tinha muita plantação de café, goiaba e banana, tinha bastante. E ele sempre me dizia que a planta do homem plantar, era o café e a banana, porque o café, como você sabe, é ouro né, As vezes se baixar o preço em um ano, mas no outro já aumenta. Naquela época não tinha nada, bolsa família, bolsa escola, auxílio gás, auxílio-maternidade, não tinha nada disso. O café, ele quando colhia, ele vendia em Pesqueira, a goiaba também ele vendia pras fábrica Peixe, e a banana ele vendia aqui aos atravessador pra levar pro comércio. E naquele tempo ele tinha muito café, mas eu nunca plantei, não fui de plantar muito café não, meu negócio era mais banana também. Tô fazendo novas vargens agora de banana, onde tem muita água, faço plantação aqui, eu, a esposa e os meninos, de milho, banana, verdura... e assim vamos levando a vida.

(P27– 27:14 – Entrevista a liderança/ag. saúde, 2013)

Os trechos acima ilustram que a transmissão de conhecimentos intergeracionais vai além de fatores “técnicos” sobre os cultivos, em realidade trata-se do compartilhamento de lógicas de interação entre agroecossistemas e meio ambiente.

Segundo Toledo e Bassols, o corpus contido em cada mente tradicional expressa um repertório de conhecimentos que se projeta sobre as dimensões espacial e temporal.

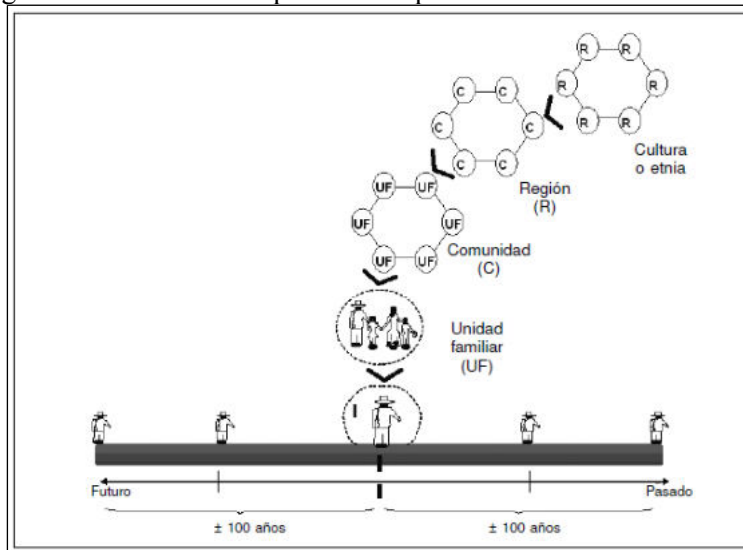
Sobre el eje espacial, los conocimientos revelados en un solo productor, en realidad son la expresión individualizada de un bagaje cultural que dependiendo de la escala, se proyecta desde la

204. Refere-se a uma pequena área de vargem ou várzea.

coletividade a la que dicho productor pertenece: el núcleo o unidad familiar, la comunidad rural, la región y, en fin, el grupo étnico o cultural (TOLEDO E BARRERA-BASSOLS, 2008:71).

En la dimensión del tiempo (o histórica), el conocimiento contenido en un solo informante es la síntesis de por lo menos tres vertientes: (i) la experiencia históricamente acumulada y transmitida a través de generaciones por una cultura rural determinada; (ii) la experiencia socialmente compartida por los miembros de una misma generación (o un mismo tiempo generacional); y (iii) la experiencia personal y particular del propio productor y su familia, adquirida a través de la repetición del ciclo productivo (anual), paulatinamente enriquecido por variaciones, eventos imprevistos y sorpresas diversas (TOLEDO E BARRERA-BASSOLS, 2008:73).

Fig. III.8.7 Dimensões espacial e temporal do conhecimento tradicional.



Fonte: Extraído de Toledo e Barrera-Bassols (2008:72)

A transmissão dos conhecimentos tradicionais tem seu sentido na relação dialógica com a natureza. Segundo a visão de Toledo e Barrera-Bassols (2008), o tipo de conhecimento que as sociedades camponesas tradicionais e indígenas elaboram e organizam está fortemente calcado na prática, no uso e manejo de paisagens concretas, onde estabelecem seus agroecossistemas.

Isto significa que, se atualmente ainda encontramos diferentes conhecimentos tradicionais operativos sobre a agricultura e o uso dos recursos naturais é porque os Xukuru puderam exercer suas práticas e noções com algum grau, ainda que mínimo em determinados períodos, de autonomia.

Isto não se dá independentemente do sistema de posse e uso das terras. As práticas baseadas em conhecimentos tradicionais, as experimentações e as inovações precisam de um espaço físico, com relativa estabilidade, para ocorrerem de maneira continuada. Isto é, para terem elos de continuidade.

O trabalhador diarista no meio rural, diferente do operário de chão de fábrica, pode até dominar tecnicamente todo o processo produtivo de onde está realizando sua tarefa, porém se continuar alijado da terra a tendência é que este conhecimento técnico se perca na sua descendência familiar. A título ilustrativo vale citar hipoteticamente um trabalhador cortador de cana-de-açúcar que, poderia ele mesmo

também conduzir um plantio de cana particular (próprio), porém está claro que, no longo prazo, através das gerações, a tendência mais forte é que no seio dessa família de cortadores de cana sem acesso à terra, haja uma erosão dos conhecimentos, em especial aqueles ligados ao empreendedorismo necessário ao agricultor que rege áreas produtivas próprias. Isto pode ser empiricamente comprovado ao se comparar, no Brasil, famílias assentadas pela reforma agrária com comunidades agrícolas que tiveram continuidade de acesso à terra.

Por isso, é bastante coerente reforçar a grande relevância das terras de herança, os quintais, e alguns antigos locais de morada nas fazendas onde os Xukuru tiveram oportunidade de dar prosseguimento aos seus subsistemas agrícolas de maneira mais estável e continuada. E claro, as estratégias espaciais adotadas para terem acesso ao uso da terra, como as empreitadas para colocar roçado em terras alheias e as áreas cedidas/arrendadas de fazendeiros para horticultura.

Em suma, é onde o conceito de ilhas de resistência encontra sua concretude espacial. Os trechos citados somam-se ao conjunto de evidências que subsidiam a ideia defendida pelo Coletivo Jupago Kreká, e confirmada ao longo da pesquisa desenvolvida, de que as ilhas de resistência teriam sido a base sobre a qual os conhecimentos agrobioculturais Xukuru foram repassados entre as gerações, mesmo considerando a precária situação fundiária em que viviam antes da demarcação.

Com a predominância do sistema pecuarista e do cultivo comercial monocultural na Serra do Urubá, configurando o contexto socioambiental já caracterizado de “agricultura sem a terra”, as condições para a reprodução dos saberes locais se reduzem drasticamente, instituindo um processo agudo de erosão do sistema de conhecimento ecológico e agrícola local. Ressalta-se que neste contexto, se somaram a especialização econômica dos estabelecimentos rurais e a disseminação de abordagens e métodos técnicos do pacote agroquímico que eram legitimados pelo discurso da superioridade científica.

Com o advento das retomadas e da demarcação oficial da terra indígena, a base física para continuidade da transmissão da memória biocultural Xukuru, em tese, passou a estar garantida. Portanto, as ilhas de resistência surgem para o Coletivo Jupago como uma ponte entre passado e contemporaneidade. Uma espécie de elo entre “diferentes tempos” que permite uma reelaboração das diferentes bagagens pessoais e culturas produtivas que se fizeram presentes no que hoje é a terra indígena Xukuru do Ororubá. As ilhas asseguraram uma relação, espacial ou estratégica, de autonomia mínima com porções do território tradicional antes da demarcação, viabilizando um modo de vida camponês, a transmissão da tradição e dos conhecimentos agrobioculturais.

8.3 A hipótese da formação, permanência e transformação de indígenas camponeses.

Por tudo o que foi apresentado até aqui, entende-se que para lograr visibilizar as ilhas de resistência atualmente, deve-se pressupor a existência, ao longo do tempo, de uma população rural relativamente autônoma, ou melhor, que conseguiu preservar em alguns campos de sua vida certa liberdade de decisões, mesmo que sobre poucos recursos ou bens culturais.

Por isso, na sequência vou retomar alguns aspectos históricos para realizar um outro tipo de exercício interpretativo. Na realidade, uma reinterpretação, porque está baseada majoritariamente na leitura de autores que se debruçaram sobre as fontes historiográficas originais e também sobre impressões de pesquisadores mais antigos²⁰⁵. Na realidade trata-se de uma (densa) digressão, porque não se vincula necessariamente ao que representa atualmente o conceito de ilhas de resistência para o Coletivo Jupago Kreká, porém é um esforço com vistas a trazer mais elementos para conhecimento e debate.

Trata-se da reunião de evidências espaçadas no tempo, mas que respeita uma proposta de modulação temporal (um tipo de sequência analítica) dessa longa trajetória Xukuru. Talvez o leitor possa desejar maior preciosismo ou detalhes quanto a certos contextos, no entanto destaco que não desejo refazer o trabalho de competentes historiadores para esse tema. O objetivo primordial desse subcapítulo é exercitar a hipótese geográfica e sociológica da formação, permanência e transformação de camponeses Xukuru, os quais, mesmo com a miscigenação e muitas perdas culturais, não deixaram de se identificar com suas raízes indígenas.

No tópico em que esbocei a longa trajetória fundiária da atual TI Indígena Xukuru do Ororubá, informei que nos séculos XVIII e XIX, com a imposição das diretrizes estabelecidas pelo Diretório Pombalino, e posteriormente com o fim do aldeamento missionário, muitas mudanças na malha fundiária passaram a ocorrer. Dentre as estratégias de persuasão colocadas em prática para contrabalancear o fim da exclusividade de uso indígena que supunha o aldeamento, se tem a destinação de terras e patentes para indígenas, objetivando acomodar os atores em uma nova estrutura administrativa.

Alguns estudiosos, como Elba Cunha (2013), lastreada em pesquisa de fontes históricas, afirma também que, no contexto Pombalino, a fixação na terra, de certo modo passou a ser obrigatória, não sendo permitida aos índios a recusa ao trabalho agrícola. Com a Lei de Terras (1850) e a extinção definitiva do aldeamento, se completa o arcabouço legal para o loteamento e divisão por famílias das terras. Estes são, provavelmente, os eventos mais importantes que podem explicar os registros mais antigos das posses e propriedades particulares das famílias indígenas na localidade. Evidentemente, com

205. Em certas ocasiões, retomarei algumas fontes primárias, para novas análises, diferente da realizada por outros autores. No entanto, há que se destacar que, chego a estas fontes justamente através destes autores, que efetivamente realizaram pesquisas de campo de cunho historiográfico, estrito senso.

o passar do tempo, outras modalidades de destinação podem ter sido colocadas em curso, e a “liberdade” de compra e venda das terras também se estabeleceu, até chegar nas atuais terras de herança.

A análise das muitas versões sobre a trajetória histórica Xukuru dá a entender que os moradores indígenas de Cimbres viviam em condições de pobreza, cada vez mais pressionados pelos não-indígenas. Estes últimos, através de medidas legais ou não, mais ou menos violentas, aumentavam seus domínios. Em nenhum estudo até agora consultado, se nota algum fenômeno marcante que sinalize movimento contrário, ou seja, a recuperação das terras e reerguimento da condição de vida dos índios da Serra do Urubá, com exceção do movimento iniciado na década de 1980, que culmina com a demarcação oficial da terra indígena com 27.555 ha em 2001.

Aparentemente, nem mesmo os títulos de terra recebidos como condecoração à participação dos Xukuru na Guerra do Paraguai, e nem mesmo o reconhecimento étnico conquistado junto ao Serviço de Proteção ao Índio, tiveram grande repercussão, capazes de assegurar melhorias nas condições de vida, raciocinando em termos de grupo étnico. E pelo que foi descrito por ocasião da análise da categoria agricultura sem a terra, tudo levava a crer que o único caminho era da minifundização e emigração da população.

A pesquisa documental demonstrou que a extinção oficial, em 1879, do antigo Aldeamento de Cimbres, consolidou o domínio dos fazendeiros, de longa data invasores nas terras férteis da Serra do Ororubá. Uma ou outra família indígena ficou com a propriedade de pequenos lotes de terras, insuficientes para a sobrevivência. Os conflitos que se acentuaram após meados do Século XIX mesmo depois da extinção do aldeamento se prolongaram por todo o século XX. Muitos índios sem terras migraram, se dispersaram, outros passaram a trabalhar de alugado e morar de favor em suas próprias terras invadidas pelos fazendeiros (SILVA, 2011:02).

Acredito ser possível realizar uma releitura dessas fontes históricas e análises acadêmicas posteriores de modo a permitir construir um primeiro ensaio da “genealogia da resistência”. É o esforço interpretativo que será apresentado nos subtópicos seguintes. Em diversos trabalhos acadêmicos, o professor doutor Edson Silva traz análises historiográficas sobre a trajetória Xukuru, em um deles, intitulado “Os Povos Indígenas e o Agreste: os Xukuru do Ororubá” (2009), ele apresenta correlações entre os sistemas de produção implantados em diferentes épocas, a situação ambiental da Serra e a qualidade de vida do povo Xukuru. Deste artigo, é possível extrair algumas marcações temporais (épocas, intervalos), relacionadas não diretamente a datas ou eventos específicos, mas a processos e mudanças socioambientais a partir da ocupação do Agreste e da Serra do Urubá. Vou seguir estas marcações como uma referência no tempo para refletir sobre o debate desta sessão.

8.3.1 Período de influência da colonização.

O primeiro período a ser considerado é correlacionado à colonização portuguesa e ao binômio: missionários e gado. Uma vez que a expansão do colonialismo nas terras do sertão e agreste do atual

estado de Pernambuco se deu através, principalmente da concessão de terras para instalação de fazendas de gado, e da intensa atuação de companhias católicas missionárias, tendo os próprios “bandeirantes” que foram chamados para desbravar tais terras, se tornado também, proprietários de terras e fazendeiros.

O final deste primeiro intervalo, ainda em contexto colonial, corresponde aos anos que refletem as reformas pombalinas. É um momento que poderia até ser considerado como indicador de consolidação de uma mudança social profunda. Neste período é possível observar alguns registros documentais oficiais que retratam um pouco da dinâmica da época. Em relação à produção agrícola de localidades indígenas, a referência mais conhecida, e já citada anteriormente, remete aos dízimos pagos pelos índios da Vila de Cimbres²⁰⁶.

O documento “Lista e traslado do caderno das avaliações dos dízimos desta vila de Cimbres” de 1777 é organizada por localidade, com o nome de índios do sexo masculino, a quantidade e o produto pago como impostos a “Sua Majestade Fidelíssima”. Ali se pode obter um retrato parcial da produção agropecuária na abrangência da Vila. Chama atenção que 09 sítios são listados como localidades de produção agrícola indígena, e também que, até hoje, alguns destes nomes, são utilizados para denominar aldeias ou localidades no interior da Terra Indígena. No total, soma-se o nome de 63 índios pagadores de dízimos. E os produtos utilizados para o pagamento em espécie são o milho e a farinha. Para uma das localidades, Sítio do Genipapo, o pagamento do imposto foi realizado com bezerros. Uma informação curiosa é que nesta última localidade, três dos quatro índios que pagaram com gado têm alguma patente, são eles “sargento Manuel Cardoso, Alferes Antônio Barbosa e Capitão Domingos Fernandes”. Detalhe que reforça o que foi relatado sobre a inclusão dos índios na estrutura colonial.

Do meu ponto de vista, essa fonte histórica é um exemplo dos indícios que reunidos conformam a ideia de um protocampesinato. Ao que tudo indica (soma de indícios, fontes históricas e interpretações), essas famílias, não estando mais ligadas à centralidade da ordem missionária católica Oratoriana estavam “desvinculadas” de uma coletividade organizativa maior, e passam a “funcionar” ou “obedecer” a uma relação família – Estado, o que sinalizei teoricamente como indicador fundacional da configuração camponesa, em conformidade com os marcos teóricos de partida desta tese.

Os elementos que serão trazidos a seguir, fazem parte de um conjunto de processos que produziram essa inegável transformação. Àquela altura (em 1777), as famílias que respondem pela produção agrícola da Vila de Cimbres e, no caso citado os impostos advindos da prática agropecuária, embora índios, já estão desvinculados (no sentido de porque, para que e como plantar/produzir) das concepções cosmogônicas étnicas originais, mas também desvinculados (pelo menos em termos formais) das dinâmicas de uma suposta “comunidade” que poderia representar o aldeamento missionário.

206. FIAM/CEHM. Livro da Criação da Vila de Cimbres: 1762-1867. Recife: FIAM-CEHM, Prefeitura Municipal de Pesqueira, 1985, p. 146-149.

Entendo que não é excessivo mencionar que o contexto colonial é um contexto beligerante. Por mais diferente vertente de interpretação que se queira adotar, não há como negar o contexto violento que, na realidade, significava. O empreendimento colonial, efetivamente inaugurava nessas terras um verdadeiro desastre humanitário. Um verdadeiro genocídio que a nossa historiografia ainda está longe de conseguir dimensionar seus números reais²⁰⁷.

O que significa dizer que os grupos humanos, em posição de inferioridade no sistema interétnico que se instala com a colônia, tiveram que se adaptar²⁰⁸ para, literalmente, não sucumbirem. Nestes casos, suas estruturas sociais são destruídas, e posteriormente reconstruídas.

Não há dados suficientes para a reconstrução de cenários detalhados, de maneira a se reconstruir uma genealogia (seja da perda seja da continuidade) das comunidades étnicas e dos bens culturais do sertão nordestino. No entanto, é possível perceber mudanças sociais importantes como essa citada desagregação de duas unidades socioculturais que davam um sentido coletivo às famílias indígenas, isto é, as composições étnicas pré-cabralinas e posteriormente, a comunidade aldeada da missão²⁰⁹. Elas são as duas principais questões a serem destacadas nesse primeiro intervalo histórico, período de influência da colonização.

Revisitando esse conteúdo histórico, percebe-se a possibilidade de se revelar duas questões em paralelo. Primeiramente, a transformação dos povos originários em camponeses a partir do contexto colonial, e também a resistência possível de acordo a cada conjuntura, considerando as idas e vindas, a conquista e a perda de autonomia.

Ter como enfoque a resistência possível é, concordando com Gluckman (2009), estudar e refletir a sobrevivência sobre o prisma da transformação. Ou seja, é um enfoque sobre os esforços que realizam membros de uma sociedade em termos de mudanças sociais para persistirem diante de novos padrões sociais.

O que se sabe, indubitavelmente, devido aos manuscritos dos próprios agentes promotores das ações, são as intenções e métodos da “educação” missionária, que visavam a total conversão não só religiosa mas de hábitos e costumes das pessoas aldeadas. O que significa, para o raciocínio que se deseja desenvolver aqui, a primeira etapa do processo de encampesinação de cunho colonial a que faço menção.

207. Em trabalho anterior (ARAÚJO, 2011) realizei melhor contextualização sobre esses macroprocessos, especialmente no capítulo denominado situação dos povos indígenas no Brasil, no qual se abordou o despovoamento do Brasil (realizado pelos portugueses anteriormente ao que ficou conhecido na historiografia oficial como povoamento), e suas possíveis consequências socioespaciais. Também foi abordado o mito da democracia racial, as visões construídas acerca do índio no Brasil e por último os números mais atuais da população indígena no país.

208 Por adaptação sugere-se os diferentes e inúmeros arranjos sociopolíticos na relação com as forças colonizadoras, incluindo o combate a inimigos bélicos ameríndios históricos, trocas comerciais, relações de amizade, miscigenação, ingresso na estrutura estatal, etc.

209. A nova reconstrução de um sentido de comunidade, e a construção de novo equilíbrio social, poderá ser visto no próximo recorte histórico que é realizado na sequência.

Nelson Barbalho, ao abordar a divergência existente sobre a origem do nome Cimbres, lembra a longa duração deste trabalho de conversão:

Até hoje, a dúvida persiste, uns defendendo a origem lusa do termo, outros insistindo na etimologia nativa, com aquele significado de – lugar de ensino. De fato, durante dois séculos, mais ou menos, Cimbres foi um lugar de ensino – ensino ministrado pelos brancos aos índios. Nesse ponto, não se pode olvidar a missão de catequese da Congregação de S. Felipe Néri, ou do Oratório da Madre de Deus (os célebres recoletas), junto aos Xucurus e Paratiós, trabalho iniciado no século XVII, muito antes da instalação da vila, antes mesmo, talvez, da doação da Sesmaria Ararobá a Vieira de Melo e companheiros (BARBALHO, 1977: 54).

Tal como já se sabe, houve um intenso e, sobretudo, longo esforço para inculcar os métodos de lavoura europeus e o padrão de residência sedentário, organizado a partir da família nuclear (contrariando as dinâmicas tapuias cariri). Pelo menos são as duas principais e mais citadas preocupações no sentido de “civilizar” (sic) os povos aqui encontrados.

Para recuperar alguns elementos desse processo, no bojo da empreitada de conversão ao cristianismo, recorro à obra de Maria Medeiros (1993), *“Igreja e dominação no Brasil Escravista, o caso dos oratorianos de Pernambuco 1659-1830”*, que ilustra muito bem o contexto destes primeiros esforços coloniais no interior de Pernambuco. A autora admite que há poucas informações disponíveis sobre a missão oratoriana, não sendo possível propor um protótipo de como se estruturava materialmente a missão e seus aldeamentos. Qualquer reconstrução seria imperfeita porque os dados são escassos. De todo o modo, ela destaca a terra como fator fundamental para o aldeamento se manter, e também traz alguns elementos descritivos que permitem ter uma pequena noção das estruturas físicas que existiam, assim como algumas dinâmicas sociais de seu funcionamento.

O meio de atrair os naturais eram as ferramentas. Não houve aldeia à qual não tivesse chegado o machado junto com o missionário. Havia até mesmo uma espécie de “verba” regular do rei, no valor de 300\$500, destinada à compra dessas ferramentas, panos baixos e outros gêneros. Quando o Pe. João da Costa foi fundar a aldeia do Ceará, levou consigo perto de dezoito dúzias de machados, a que o índios, na expressão do missionário, estimam mais do que nós um escravo e assim fazem pranto pelos seus ferros como pelos defuntos. O dispor de ferramentas era tão importante para a instalação de uma aldeia que, pelo fato de João Fernandes Vieira haver dado algumas delas com que se “fabricou” a aldeia de Ararobá, foi por esse motivo recompensado “com muitas terras que sua Majestade por aquela circunferência lhe deu” (MEDEIROS, 1993:55).

Há um esforço muito grande no sentido de “civilizar” o índio através da agricultura. Percebemos a diligência de alguns missionários, como o Pe. João Álvares que, com suas próprias mãos cavava a terra para com seu exemplo incitar ao trabalho “por terem estes suma preguiça”. É o desabafo do missionário que não percebia que a agricultura abalava a estrutura produtiva do índio²¹⁰.

[...] Na missão do Pe. João Álvares havia plantação de algodão para atender exclusivamente à exigência moral de as índias cobrirem a sua nudez. Para se obter o produto acabado, utilizava-se o serviço de meninos que preparavam o algodão mediante algumas coisas de comer, e de mulheres

210. Todo um debate específico seria requerido para analisar (e provavelmente rebater) algumas visões de Maria Medeiros (1993), como por exemplo, a ideia de que a “agricultura abala a estrutura produtiva do índio”. Haveria de se matizar a quais grupos se referem, uma vez que há diferenças consideráveis entre as etnias no que se refere a feição à agricultura e às atividades extrativistas. A opção por associar-me a pesquisa desta autora se deve à importância de sua obra para entender a ação missionária oratoriana, que nos permite extrair dados e elementos históricos concretos para a constituição camponesa dos indígenas Xukuru.

índias que o fiavam a troco de um pagamento. No final, um negro, a quem o Padre “mandara aprender o ofício”, tecia o pano que então era “distribuído entre os índios e índias pobres e donzelas, para andarem decentemente compostas” (MEDEIROS, 1993:56).

Essas primeiras citações ilustram algumas das dinâmicas produtivas conhecidas no contexto do aldeamento desde a perspectiva missionária. Chama atenção as trocas tecnológicas que se apresentavam aos índios nesse contato interétnico, com a possibilidade de adquirir ferramentas de metal. Também é destaque a diferença de métodos ou concepções culturais em relação ao que se concebe por agricultura, e por último, o imbricado processo social requerido para confecção de tecidos no contexto do aldeamento.

Em relação às estruturas físicas desses aldeamentos, também há algumas pistas deixadas em documentos de prestação de contas da época.

Mesmo durante a gestão do fundador (falecido em 10 de janeiro de 1686), a Congregação recebeu várias doações. A primeira, pela ordem cronológica em que se encontrava no Livro de Tombo da Congregação, consta de uma terras em Paratibe (cujo recibo, assinado pelo Pe. Sacramento, tem data de 14 de dezembro de 1668) com casas de sobrado, árvores frutíferas, aviamentos de fazer farinha e metade dos produtos de uma roça de mandioca, além de uma negra para os servir. Coincidentemente ou não, por essa época, o Pe. João Alvares da Encarnação estava fundando em Paratibe uma missão de caboclos.

[...] Em 1677, João Fernandes Vieira doou aos Padres da Recoleta de Santo Amaro, um sítio – o Espinho Preto – de uma légua de terra “ao redor dela em quadra”, para que nela os padres pudessem ter seus “gados, criações e lavouras para sustento de todos os irmãos e serventes” daquela santa casa. O sítio localizava-se no Capibaribe acima (MEDEIROS, 1993:61).

Os missionários sedimentavam os caminhos para a povoação do interior porque representavam uma forma de ordenamento das convulsões sociais no território. Podiam chegar para aldear os grupos nativos antes ou depois das “armas”, mas sempre detinham esta retaguarda militar. Os sesmeiros souberam aproveitar essa predisposição missionária, e os apoiaram com doação de terras, estruturas e ferramentas, como se percebe acima. Como lembra a autora, da perspectiva dos sesmeiros, os missionários eram o agente social que disciplinava a “indiarada” até então “errante” e, o que era mais importante, punha os índios “domesticados” em posição para resistirem às demais nações tapuias bárbaras.

Geralmente os índios acossados pelos sertanistas, principalmente os da casada Torre, faziam pressão sobre outros que já se encontravam domesticados em missão ou protegidos por algum sesmeiro importante. A tribo perseguida podia chegar a um ou outro curral e, se ali matasse alguns brancos ou lhes tomasse algumas cabeças de gado, incorria nos motivos pelos quais se lhe podia fazer a chamada “guerra-justa”. Logo o aparelho repressivo do governo era desencadeado: convocavam-se os índios mansos das missões e deslocavam-se os contingentes militares para a área do conflito.

Numa dessas investidas, quando os tapuias ohés-ohés invadiram a capitania do Ararobá (a notícia é de 15 de agosto de 1691) e mataram treze homens brancos, os índios urumarus foram chamados contra aqueles tapuias pelo governador Marquês de Montebelo. A 7 de outubro de 1692, os missionários do Ararobá também estavam ameaçados e pediram socorro ao Governador. Este expediu então portaria concedendo ao prepósito da Congregação uma arroba de pólvora e duas de chumbo a fim de serem remetidas ao missionário para a guerra que aqueles índios domesticados andavam fazendo ao tapuia bárbaro daquelas povoações. Os serviços prestados pelos oratorianos, naquela área, dando em resultado a efetivação do domínio do colonizador português, se mede por

um parecer do Conselho Ultramarino. Nele, Alexandre de Gusmão ainda se refere ao Ararobá (missão dos Oratorianos) como a “chave de todo aquele sertão porque depois que se fundou, nunca mais desceu gentio bravo pelo que se faz muito importante a sua conservação”. Portanto, não se pode duvidar do papel policiador da missão (MEDEIROS, 1993:67).

Como se pode imaginar a partir do trecho citado, as alternativas para sobrevivência dos estilos de vida tradicionais escasseavam com o avanço da colonização. Seja pela falta de espaços para levarem sua vida nômade, à medida que as terras iam sendo repartidas pelo colonizador, seja pelo incremento das guerras intertribais, cujos efeitos acentuam-se pelas alianças com os portadores de armas de fogo e metal. O que tornou as resistências nativas isoladas cada vez mais ineficientes. A partir deste contexto, a missão poderia representar uma boa estratégia de aliança e sobrevivência²¹¹.

Assim, vão ficando mais compreensíveis as motivações para as famílias indígenas se assentarem nos aldeamentos missionários, e neste sentido, terminarem por conviver com dinâmicas e relações tão díspares dos seus sistemas socioculturais anteriores; dando origem, com seus descendentes, a uma primeira estirpe de indígenas camponeses.

A leitura do artigo de Edmundo Monte (2010), sugere outros aspectos a serem considerados. Lastreado em obras de referência para o Agreste, que também utilizo nessa tese, ele afirma que o adensamento demográfico do Agreste só passou a ocorrer na segunda metade do século XVII, tendo três fatores decisivos nessa etapa expansionista: a expulsão dos holandeses, a destruição do Quilombo dos Palmares²¹² e os combates contra os índios da região denominados por Tapuias ou bárbaros.

Com a vitória nestes combates, bandeirantes paulistas e as tropas aliadas ganhavam terras como prêmio ou pagamento. Inclusive, diz-se que formalmente, ficavam “os índios de cada companhia com 04 léguas quadradas²¹³ para a sua aldeia” (BARBALHO, 1977:30). O impacto dessas guerras contra os povos indígenas e quilombolas fazia com que os remanescentes desses coletivos se desagrupassem, subissem às serras, ou buscassem lugares de mais difícil acesso para se refugiarem.

Somado a isso, Monte (2010) destaca que os senhores de engenho que possuíam gado na zona canavieira alegavam que não tinham como criá-los, e solicitavam à Coroa Portuguesa terras no “Sertão” para tal finalidade.

211. Muito embora, sabe-se que, o cotidiano nos aldeamentos era extremamente difícil, estudos (MEDEIROS, 1993; FAUSTO, 2001; PACHECO DE OLIVEIRA e FREIRE, 2006; LIMA, 2004) registram doenças e enfermidades que grassavam livre, matando multidões por vez, as relações de trabalho poderiam ser comparadas a uma modalidade de trabalho escravo, e as mulheres indígenas estavam em extrema condição de vulnerabilidade para violência sexual. Há também registros da necessidade de montarem resistência armada contra bandeirantes que buscavam indiscriminadamente índios para vingar ou escravizar.

212. Segundo Barbalho (1977:23): “A República dos Palmares, do altivo Zumbi, cuja jurisdição, de fato, espalhava-se por terras alagoanas e pernambucanas, nestas abrangendo mais da metade da zona agrestina e penetrando fundo, na marra, em largas áreas da antiga Freguesia do Ararobá”.

213. Léngua quadrada era uma unidade de área da época. Em geral definida como a área de um quadrado cujos lados medem uma légua terrestre ou légua de sesmaria. Difícil saber sua equivalência real e precisa no sistema métrico decimal, porém estima-se que seja de 4.356,00 hectares (6.600 metros x 6.600 metros).

Esse tipo de leitura, contribui decisivamente para a minha convicção de que uma outra vertente da gênese desse protocampesinato também pode ser tecida. Sabendo que, inicialmente as fazendas de gado ocuparam áreas relativamente planas, com acesso à água, e se expandiam por caminhos paralelos aos principais cursos de rio ou por vias bem estabelecidas e seguras²¹⁴ (CORREIA DE ANDRADE, 1986) suponho que, a rigor, a ocupação dos brejos de altitude tenha garantido abrigo para algumas populações refugiadas, que em um primeiro momento, puderam se estabelecer nessas localidades de relevo acidentado e disponibilidade hídrica.

É provável que a permanência destas famílias, que na prática eram refugiadas, dependia de uma estratégia de ocupação pulverizada, em ilhas, uma vez que estavam numa condição de fugitivas das missões católicas, das guerras promovidas pelo poder central (colônia e império) e das operações violentas patrocinadas pelos sesmeiros. A estratégia de sobrevivência nestes casos, remetia a modelos de ocupação temporária, ou caso mais sedentárias, que estivessem associadas a uma configuração de ocupações esparsadas, invisíveis, podendo inclusive contar com o consentimento de um sesmeiro, caso pretendessem permanecer com um mínimo de autonomia. Na historiografia brasileira, se conhece relativamente bem o que aconteceu com as comunidades “refugiadas” grandes e com levantes militares de federações de agrupamentos indígenas resistentes: a aniquilação ou escravidão. De tal maneira, a estratégia das ilhas de resistência pode ter sido uma configuração de resistência muito mais antiga do que poderia supor o Coletivo Jupago Kreká.

Igualmente às famílias indígenas citadas na primeira situação, de integração ao sistema missionário, as famílias “refugiadas” também teriam perdido seu vínculo a um todo societário tradicional maior, já que havia o perigo real de uma retaliação militar. Tendo assim que estabelecer, ao longo do tempo, relações com o restante dos estabelecimentos presentes na região, que precisavam de mão de obra e alimentos, num tipo de configuração família/sociedade regional. Junta-se a essas populações indígenas isoladas nesta situação, outros regionais pobres, perseguidos ou sem acesso à terra. Processo que também vai dando origem à formação do protocampesinato agrestino.

Há que se acrescentar ainda que, no Brasil, por mais contraditório que possa parecer, a expansão das fronteiras que tiveram a pecuária como atividade pioneira, tem como fenômeno associado a constituição de um circuito mercantil local e a agricultura de abastecimento, desenvolvendo uma economia local bem diferente daquelas regiões que estavam totalmente configuradas para a exploração agrícola voltada à exportação. Não à toa, o agreste nordestino até os dias de hoje, pode ser considerado área de forte presença da agricultura familiar. As próprias fazendas de gado, devido as dificuldades

214. No fim, como o retorno financeiro da atividade pecuarista estava vinculada ao envio dos rebanhos para a área canavieira (litoral, zona da mata) é coerente imaginar que o posicionamento das fazendas era algo estratégico, contribuindo para o sucesso do empreendimento, pelo menos até que, se atingisse um grau de “pacificação dos sertões” mais amplo, permitindo com isso a expansão das fazendas por outras áreas não tão associadas às características descritas.

inerentes à sua situação pioneira, tinham que estabelecer culturas agrícolas de subsistência. Na sequência, compartilho elementos que favorecem este entendimento.

Na obra *Caboclos de Urubá*, Nelson Barbalho (1977) transcreve trechos de fontes originais, faz contextualizações necessárias ao entendimento das mesmas, e dialoga com historiadores ainda mais antigos. Nela é possível observar que as concessões de terras (as sesmarias) frequentemente aparecem associadas ao povoamento e exploração, através de fazendas de criação e sítios de cultura. Veja nos quadros abaixo alguns exemplos:

Quadro III.8.3 Elementos historiográficos – exploração e povoamento – I.

Capítulo 9. Outros Sesmeiros do Urubá.
Bernardo Vieira de Melo, Antônio Pereira Pinto e Manuel Vieira de Lemos – beneficiados em conjunto com vinte léguas de terras que iam da Mata até o Sertão, abrangendo em cheio o Centro e o Sul do Agreste de Pernambuco. Tudo isento de foro. Concessão de dezembro de 1671. Terras centralizadas na serra do Opi (atual cidade de Jupi). (...) O co-sesmeiro Antônio Pereira Pinto desistia da parte de terras a que fazia jus, cedendo-a ao capitão Bernardo Vieira de Melo, que também ficava com a parte doada a Manuel Vieira de Lemos, menos o Sítio Barra, ribeira do Ipanema, onde este co-sesmeiro resolvia instalar-se. Ficando praticamente sozinho, como dono exclusivo daquele mundo de terras que entrariam na História de Pernambuco com o nome de Sesmaria Ararobá, capitão Bernardo Vieira de Melo, herói da guerra de expulsão dos holandeses (1649-1654), já em idade bastante avançada, não sentia mais em si nem ânimo nem forças para administrar uma tão vasta propriedade territorial, ainda mais quando a sabia invadida pelos negros quilombolas. Assim, entrega a Ararobá aos filhos Bernardo Vieira de Melo (o futuro famoso sargento-mor do Terço dos Palmares) e Antônio Vieira de Melo. O trabalho de limpeza de área, com extermínio de índios ferozes e expulsão dos pretos aquilombados, toca em grande parte ao filho Bernardo, que, depois de desbravar e pacificar a região, deixa as vinte léguas da Sesmaria Ararobá em poder de seu irmão Antônio – Capitão Antônio Vieira de Melo, sem dúvida alguma o maior povoador do Agreste pernambucano nos séculos XVII e XVIII, fundador de um sem número de sítios de cultura e fazendas de criação, dos quais se originam diversas cidades, como Caruaru, Altinho, Agrestina, Lagoa dos Gatos, Jupy, São Caetano, Tacaimbó, São Bento do Una, Cachoeirinha, Alagoinha, Canhotinho, Lajedo, etc.

Extraído de BARBALHO, 1977:40.

Quadro III.8.4 Elementos historiográficos – exploração e povoamento – II.

Capítulo 9. Outros Sesmeiros do Urubá
Além das dez léguas de terras em redondo, doadas através de alvará de sesmaria ao governador João Fernandes Vieira e desbravadas por seu vaqueiro/administrador Manuel Caldeira, posteriormente muitas outras doações se fizeram no Urubá, beneficiando dezenas de fazendeiros/agricultores predispostos à fixação naqueles sertões ainda bravios e à povoação de suas áreas pelos brancos consideradas ainda anecúmenas porém ocupadas, via de regra, por tribos de índios tapuias-cariris, que as cultivavam a seu modo. Foi graças a essas doações e ao trabalho desenvolvido pelos respectivos sesmeiros que o Urubá se desenvolveu rapidamente e já em fins do século XVII ganhava a Freguesia de Nossa Senhora das Montanhas, a primeira surgida no Agreste e Sertão de Pernambuco, tornando-se pioneiro da civilização no chamado deserto da Borborema.

Extraído de BARBALHO, 1977:39.

Capítulo 22. Autoridades do Ararobá
(...) em 1729, a Freguesia do Ararobá já se achava instalada e provida fazia muitos anos, pois, segundo documento lavrado aos 18 de setembro daquele ano, o pároco Manuel de Araújo Cavalcanti atestava os relevantes serviços prestados à região pelo capitão Antônio Vieira de Melo, cultivando suas terras sesmarias, criando gado, abrindo estradas, povoando sua imensa propriedade, tudo declarado pelo conhecimento pessoal que o reverendo tinha – há vários anos de cura e vigário da Capitania de Ararobá, por provimento do bispo D. Frei José Fialho.”

Extraído de BARBALHO, 1977:95

Em relação à expansão da pecuária para os sertões, normalmente conta-se que, a criação de gado surgiu como atividade complementar à produção de açúcar. O gado, criado no próprio engenho, fornecia alimento, era usado no transporte e como força de tração para a moagem da cana-de-açúcar. No entanto, o crescimento dos rebanhos, seria incompatível com a expansão dos canaviais. Os animais comiam as mudas e as plantações de cana, e ocupavam as férteis terras de massapê cujos senhores de engenho queriam utilizar no cultivo. Por esses motivos a Coroa portuguesa, pela Carta Régia de 1701, proibiu a criação numa faixa de 10 léguas da costa. Acredita-se que em fins do século XVII o sertão do Nordeste, da Bahia ao Maranhão, estava “desbravado” e ocupado com fazendas de gado. A população era relativamente pequena, mas distribuída de modo mais ou menos contínuo, concentrando-se ao longo dos rios. Ao que parece, montar uma fazenda não exigia grandes investimentos, pois as instalações iniciais eram simples (uma pequena casa coberta de palha, currais e algumas cabeças de gado) e a mão de obra era reduzida, formada pelo vaqueiro e seus auxiliares, conhecidos por “fábricas”. O vaqueiro dirigia a fazenda recebendo crias ao final de cinco anos. Recebendo em cabeças de gado, alguns vaqueiros conseguiram instalar-se por conta própria em terras adquiridas ou arrendadas aos grandes senhores de sesmarias do sertão. Assim formavam seu curral, no qual também criavam cavalos, indispensáveis ao ofício.

O couro era exportado em solas e servia também para embalar o fumo de exportação. Nos sertões, usava-se o couro para uma infinidade de coisas. Alguns historiadores como Capistrano de Abreu afirmam que os sertanejos atravessaram a “época do couro”, tal a importância do produto na fabricação de roupas e instrumentos necessários à vida dos vaqueiros. Com a descoberta de ouro, em fins do século XVII, se estabeleceu uma interligação da pecuária do Nordeste (e do Rio Grande do Sul) com a região das Minas Gerais.

Como o gado exigia geralmente áreas com água e solos mais férteis para pastagens, os índios que viviam nesses locais foram sendo ora expulsos ora descidos, ora absorvidos como mão-de-obra barata para a nova atividade mercantilista que se assegurava na região. Foi-se criando um novo tipo de colono na região sertaneja, próprio do Nordeste: o vaqueiro, ou sertanejo, geralmente mameluco acatando quase sempre os costumes indígenas da região, no seu *modus de viver* grosseiro, arreado, agreste, pois a própria situação árdua da região exigia-lhe dureza no trato com o gado e com a própria região das caatingas (SANTOS, 2009:141).

A pecuária desenvolvida foi do tipo extensiva, o que significa dizer que não necessitava de terras preparadas e nem se exigia pessoal treinado. Os trabalhadores, subordinados aos vaqueiros, cuidavam dos rebanhos e mantinham roças para sua subsistência. Às vezes, recebiam uma pequena remuneração anual. Eram homens livres, índios, mamelucos, mestiços e negros libertos. Nesse quesito há uma pequena divergência entre autores, há dúvidas sobre quão aberta ao trabalho livre ou escravocrata eram esses empreendimentos constituídos com base na pecuária. Em geral, entende-se que houve poucos

trabalhadores literalmente escravos na atividade pastoril nordestina, contudo é uma questão que deve ser avaliada localmente e no decorrer do tempo.

Sobre o início da instalação das fazendas no Ararobá há, seguramente, a presença de escravos negros, embora também se registre os agregados, pagens e fâmulos.

Quadro III.8.5 Elementos historiográficos – instalação inicial em uma sesmaria.

Capítulo 24 – Pantaleão de Siqueira Barbosa

Tradição oral mantida pela família Pica-Enxu – os Siqueira Cavalcanti, do Ararobá – sustenta que o mestre-de-campo Pantaleão de Siqueira Barbosa surgiu no Moxotó, para tomar posse de suas terras compradas aos recoletas, comandando grande comitiva – o irmão Manuel José de Siqueira Barbosa, o amigo Gonçalo Correia da Cruz, alguns pagens²¹⁵, muitos escravos, todos armados e predispostos à luta contra os índios ou mesmo contra os brancos que tentassem impedi-los da fixação nas caatingas sertanejo-pernambucanas. Primeira parada da expedição acontece em terras apontadas pelo alugado guia como suas, no lugar denominado Poço do Boi, onde Pantaleão manda erigir tosco cruzeiro de madeira, símbolo de sua posse na propriedade, que se estendia por mais léguas a partir dali. No Poço do Boi deixa bem guarnecido o irmão Manuel José, com a recomendação de dar início imediato à fundação de uma fazenda de gado.

Subindo pela margem direita do Moxotó, uns vinte quilômetros depois do Poço do Boi, o mestre-de-campo ordena a segunda parada, em pitoresca esplanada no local pelos indígenas chamado de Jeritacó, no qual decide ficar, ele próprio, aí fundando outra fazenda de criação, construindo casa-grande, senzala, casebres para agregados, depósitos de mantimentos, paiol, etc.

Escolhido Jeritacó para sua residência pessoal, acompanha o amigo Gonçalo Correia da Cruz até um sítio mais ao norte, onde o deixa com os fâmulos²¹⁶, ordenando a fundação da terceira fazenda agropastoril, a qual tomava o nome de Salgado, advindo do fato de que os animais levados para aqueles ermos costumavam lambem sal aflorado em alguns pontos do terreno.

Extraído de BARBALHO, 1977:103.

De acordo com suas referências, Medeiros aponta que o fenômeno da escravidão indígena não deve ter sido, no Ararobá, fenômeno tão marcante quanto em outras localidades.

No sertão pernambucano, parece que não houve tantos conflitos envolvendo os missionários e outra categoria social por causa de mão de obra indígena, como ocorreu no Ceará. Pelo menos os documentos da época não o revelam. Os confrontos dizem mais respeito a problemas de terra. Talvez isso se explique pelo fato de os sesmeiros de Pernambuco, como os da Bahia, terem mais recursos para colocarem escravos negros nas suas fazendas ou porque, estando a indústria açucareira em crise, deslocassem seus escravos para essa região do gado. A última alternativa explicaria por que os autores como Gorender generalizam o predomínio da escravidão negra também na zona da pecuária. De fato, Bernardo Vieira de Melo, quando faz uma presa de “crias” e mulheres de tapuias que ele dizimou no Ararobá, recebeu os cativos, mas os repartiu com os seus soldados. Alias, no Ceará, os soldados tinham por estímulo a presa de guerra que lhes era garantida, como recompensa na guerra ao índio (MEDEIROS, 1993:60)

Sabe-se que a Congregação Oratoriana detinha várias propriedades nas quais desenvolvia a pecuária. É bastante provável que para a manutenção e ampliação da missão religiosa, eles explorassem a pecuária através da mão de obra indígena, embora as citações estejam frequentemente mais vinculadas aos trabalhos agrícolas.

215. Significado de Pajem. 1. Jovem serviçal que, na Idade Média, fazia companhia ao rei, ao príncipe, ao senhor, à dama etc., prestando-lhes seus serviços. 2. Regionalismo: Funcionário que acompanha a pessoa que está viajando a cavalo. (Dicionário Aurélio).

216. Significado de Fâmulos. 1. Criado, servidor. 2. P. ext. Indivíduo servil; caudatário. 3. Clérigo ou leigo a serviço da residência episcopal. (Dicionário Aurélio).

Do que foi exposto, nada prova que os Oratorianos não empregavam índios nos seus currais, inclusive porque, no Ceará, os aldeados da missão do Pe. João da Costa trabalhavam nas fazendas vizinhas e casas de seus compadres. Se os currais da Congregação, no Ararobá, estavam próximos das missões e há provas de que alguns sítios não prosperaram por causa da vizinhança da vila de Cimbres – não vemos por que os nativos não tenham sido aproveitados na atividade pastoril pelos próprios padres (MEDEIROS, 1993:65).

Em 1821, um testamento comprova que essas fazendas iniciais, chegam ao final do período que estou considerando, com uma determinada estrutura material que remete a uma dinâmica socioespacial bem característica. Como se observa no quadro abaixo, no inventário constava uma casa de morada de tijolo e cal, casas de farinha, casas de descarçar algodão, casas de engenho, senzala, casa de cavalariças, casas anexas e uma igreja.

Quadro III.8.6 Elementos historiográficos – testamento de um capitão-mor em 1821.

Capítulo 30 – Casamentos em Jenipapo.

Em 1821, o capitão-mor Antônio dos Santos Coelho da Silva falece no Recife, sendo sepultado no Convento de São Francisco, com um funeral tão pomposo que suas despesas atingiam a fortuna de 2 contos e 300 mil réis. No inventário, a Fazenda Jenipapo, doada a d. Rita Zeferina, era avaliada em sete contos e duzentos mil réis, “incluindo 1 morada de casa feito de tijolo e cal, casas de farinha, de descarçar algodão e de engenho, senzala, casa de cavalariças, mais casas anexas e a igreja de Santo Antônio com as imagens do orago, de Santa Tereza e de N. S. da Penha de França”.

Extraído de Barbalho, 1977: 128.

Entendo que as casas citadas repercutem determinados cultivos agrícolas (mandioca, algodão, cana-de-açúcar) e a criação animal; além de algumas relações sociais sinalizadas pela presença de empregados ou moradores livres e os escravos. Embora falte elementos para determinar com exatidão como se davam as relações sociais desta fazenda em específico, sabe-se que, no geral, terminavam funcionando como um pequeno povoado, sob uma hierarquia senhorial, mas também com espaço para diversificação das atividades. E principalmente com a redução de escravos negros²¹⁷, muito provavelmente dependeriam de arrendamentos, cessões e parcerias agrícolas.

Não ao acaso, o autor, nos quadros anteriores coloca as fazendas de criação e os sítios, como locais que deram origem a diversas cidades no interior do estado, o que remete a ruptura (ou mudança do tipo) do poder territorial senhorial, pois junto às cidades, também se encontra a autonomia de grupos camponeses (necessários para o advento urbano) e de vaqueiros, que poderiam constituir rebanhos próprios com o passar do tempo. O outro lado desta moeda, quando não se considera a ruptura, é o fenômeno do coronelismo no Brasil, que remete a continuidade desse poder territorial senhorial, dependente do tipo de estrutura social e agrária similar à exposta no testamento citado.

217. A escravidão dos negros no Brasil é reduzida pouco a pouco, até sua extinção. Alguns marcos históricos dessa trajetória são: 1826 – Brasil e Inglaterra constituem uma convenção sobre a extinção do tráfico negreiro. 1850 – Promulgação da Lei Eusébio de Queiroz, que proíbe definitivamente o tráfico negreiro para o Brasil. 1871 – Promulgação da Lei do Ventre Livre. 1885 – Promulgação da Lei dos Sexagenários ou Lei Saraiva-Cotegipe, que emancipa os escravos com mais de 65 anos. 1888 – Abolição da escravidão por força da Lei Áurea.

Assim, é possível traçar, ainda que precariamente, elementos de uma geo-história campesina regional, que é, inegavelmente, fortemente indígena. Os dois tipos de situação populacional abordadas até aqui, uma mais formalmente subordinada ao regramento oficial e outra que também está integrada, mas de formação mais espontânea, somadas a novas imigrações e à expansão pastoril vão dando forma a uma sociedade rural complexa.

O crescimento demográfico, a expansão de novos ordenamentos jurídico-agrários e a necessidade de produção de alimentos vão configurar uma nova paisagem, caracterizando um segundo “momento socioambiental”, correspondendo aproximadamente ao momento pós-independência, chegando até as primeiras décadas do século XX.

8.3.2 Período do pós-independência e as duas primeiras repúblicas.

O intervalo aproximado entre o pós-independência às duas primeiras repúblicas é um período que, embora seja marcante a menção às secas e suas consequências sociais, chama atenção nas fontes consultadas a descrição de uma fartura de produtos alimentares, com uma diversidade de cultivares que considero tipicamente resultado de uma agricultura familiar em consolidação.

No quadro abaixo, transcrevo *ipsis litteris* do “Diccionario Geographico, Historico e Descriptivo, do Imperio do Brazil de 1845”²¹⁸, o conteúdo associado ao termo Cimbres, na língua portuguesa da época.

Quadro III.8.7: Elementos historiográficos – verbete Cimbres em 1845.

Symbres. Pequena villa da provincia de Pernambuco, cousa de 60 legoas ao ponete da cidade do Recife, e ao norte da cabeceira do rio Ipojúca. Foi em principio a aldeia Ororobá onde os padres do Oratorio do Recife penetrarão no decurso do seculo XVIII, e doutrinarão na religião grande número dÍndios da tribu Chucurú, com os quaes se aggregarão alguns Portuguezes. Foi esta aldeia creada villa por alvará de 1810; N. S. do Monte é a padroeira de sua matriz. Seu districto é assás grande, mas não passa de 600 individuos. Os brancos e mestiços são lavradores dalgodão e de mantimentos para o consumo do districto; os Indios vivem da caça e cultivão mui pouca cousa, as mulheres fazem louça, fião algodão e fazem pannos para se vestirem. Fazem estas mulheres grandes prantos, se por ventura os maridos são mal succedidos nas caçadas.

Diccionario Geographico, Historico e Descriptivo, do Imperio do Brazil de 1845. Páginas 671 e 672.

Outra referência comumente citada pelos pesquisadores focados nesta região é o Dicionário Topográfico, Estatístico e Histórico da Província de Pernambuco²¹⁹, publicado em 1863. Por isso, transcrevo na íntegra o conteúdo para o verbete Cimbres, no quadro abaixo. Está na norma culta da língua portuguesa da época.

218. De 1845, o Diccionario geographico, histórico e descriptivo do Imperio do Brazil contem por verbetes a origem e história de cada provincia, cidade, vila e aldeia, disponível nos links: Vol. 1: <http://goo.gl/HuiwuV>; Vol.2: <http://goo.gl/BoljTh>

219. HONORATO, Manoel da Costa. Dicionário topográfico, estatístico e histórico da Província de Pernambuco. Recife, Typographia Universal, 1863. Disponível para consulta gratuita no Google Play Livros.

Quadro III.8.8 Elementos historiográficos – verbete Cimbres em 1863.

CIMBRES, termo, municipio, freguezia e villa, situada sobre a serra do Orobá, 61 leguas ao O. S. do Recife, 18 distante do Brejo, ao norte da cabeceira, 22 de Garanhuns. Esta villa é propriamente uma aldeia, habitada por indigenas, que muito se glorião de ser descendentes dos Xicurús e Paratiós, porém muito preguiçosos. Não obstante a pobreza da aldeia, o termo é um dos mais ricos e de maior importancia no sertão, pela riqueza natural e productiva, pelos edificios que ultimamente se tem edificado e pela instrucção a que tem chegado. No decurso do seculo XVIII os padres do Oratorio do Recife penetrarão nesta aldeia, que se chamava Ororobá, depois Monte-Alegre, doutrinarão os seus habitantes e converterão grande parte da tribu Chucurú, que se unirão aos portuguezes; e em 3 de Abril de 1762 foi elevada á cathegoria de villa pelo desembargador ouvidor geral de Alagôas. Um alvará de 1810 confirmou a criação da villa; mas a lei provincial n.º 20 de 13 de Maio de 1836 mudou a sede desta villa para a povoação de Pesqueira, onde ainda se conserva.

A sua igreja matriz é dedicada a Nossa Senhora das Montanhas; o seo districto é extenso e povoado por brancos e mestiços, lavradores de algodão e de mantimentos para o consumo do districto; os indios vivem da caça e cultivão mui pouco; as mulheres fazem louça, fião algodão, fazem pannos para se vestir, e lamentão-se excessivamente quando os maridos não são bem succedidos nas caçadas.

O municipio comprehende as freguezias de Cimbres e de Alagôa-de-Baixo, e pertence á comarca do Brejo. Tem o seo juiz municipal, um juiz commissario de terras publicas, um tabelliao, que accumula os officios de escrivão de orphãos, civil e crime, capellas e resíduos, e privativo do jury, um partidor e contador e um partidor e distribuidor, um collector geral e seo escrivão, cuja collectoria no exercicio de 1860 a 61 rendeo 720/340 rs. A freguezia está dividida em dous districtos de paz, tem um delegado e um subdelegado de policia, um director de aldeamento dos indios, um delegado e tres commissarios litterarios. A sua população livre é estimada em 18,355 almas. Dá 28 eleitores e pertence ao 5.º circulo eleitoral da provincia.

Pags. 36 e 37

Dicionário topográfico, estatístico e histórico da Província de Pernambuco. Disponível em:
https://play.google.com/books/reader?id=bHkCAAAAYAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=pt_BR&pg=GBS.PA37

Observando os dois quadros, algumas questões chamam atenção. Antes de entrar em temas mais afetos ao debate desta sessão, gostaria de realizar alguns breves apontamentos. O segundo dicionário, preparado 18 anos mais tarde, utiliza o primeiro como referência, haja vista que um mesmo trecho se repete em ambos, aquele utilizado para referir-se à dinâmica da vida indígena, momento em que é citado o choro das mulheres quando seus maridos voltam sem caça. Outro elemento a ser comentado é a diferença dos números relativos à população estimada, o que causa certa estranheza ao leitor, mas isso não será alvo de análise neste momento porque não há como saber se tratam da mesma escala ou dos mesmos conceitos para estimativa populacional. O primeiro era um produto literário de enfoque nacional, enquanto o segundo tinha como recorte a Província de Pernambuco, o que sugere uma maior probabilidade de precisão, devido ao recorte mais específico. E por último, levar em consideração também que a visão dominante, inclusive nos meios intelectuais, reflete um pensamento de época, de modo que algumas ideias sobre civilização e o lugar do índio na sociedade influenciam decisivamente o tipo da narrativa. Mesmo considerando estas questões, ainda é possível trazer alguns interessantes elementos de problematização.

O primeiro elemento que gostaria de destacar é que em 1863, o dicionário capturou um sentimento de valorização da origem étnica. Algo que passou desapercibido ou não foi valorizado por

outros autores que utilizaram esta mesma fonte. “*Esta villa é propriamente uma aldeia, habitada por indígenas, que muito se glorião de ser descendentes dos Xicurús e Paratiós*”. Esta informação me parece bastante relevante, que embora possa estar influenciada por um romantismo de parte dos escritores, parece ilustrar que embora houvesse significativas modificações nos bens culturais e na organização social dessa população, ainda havia uma reverência aos grupos étnicos de origem. Pelo que se conhece a respeito da repressão aos hábitos tradicionais indígenas²²⁰ e da discriminação e estigmas a que estavam sujeitos, essa informação se torna de suma relevância. Demonstra, na minha visão, uma clara evidência de um tipo de resistência, que se percebe sutilmente também por outros trechos da obra de Barbalho (1977); representando uma continuidade, em meio a tantos elementos de descontinuidades na trajetória desse grupo étnico²²¹.

Para justificar esta afirmação, inicio recordando que o “desejo” dominante da época, na perspectiva civilizatória era de integração dos povos indígenas, ou seja, sua integração através da anulação de sua identidade étnica. Caso não fosse possível, a morte causada pelas Guerras Justas não era vista como um problema, mas sim parte do processo. Entretanto, o orgulho de serem descendentes indígenas, de certa forma, está coerente com esse ideal. Por um lado, nega que ainda são índios, mas por outro, o “descendentes” reforça um laço ou uma continuidade que é cultivada com altivez. Além disto, ao se observar os registros dos agentes que de alguma forma eram responsáveis por essa transformação imposta aos índios, se percebe que os discursos são recheados de reclamações sobre a incompletude da conversão dos índios em civilizados²²², reforçando esta ideia, está o complemento da frase do segmento citado: “*porém muito preguiçosos*”.

É bem coerente supor que, para esses índios, naquela época, se construiu a noção de que a participação na sociedade brasileira era possível, respeitando em algum grau, seu pertencimento étnico. Talvez, a participação em inúmeras batalhas travadas ao lado da governança hegemônica do momento, tenham sido um fator determinante para ser criado tal percepção. A participação na Guerra do Paraguai foi um dos exemplos cronologicamente mais próximos ao relato do dicionário, e teve reconhecido o batalhão dos Voluntários do Urubá. Com isso, eles poderiam perfeitamente supor que haveria espaço no

220. Como já explicitado em segmento anterior desta obra, dentre as medidas da legislação pombalina adotadas estavam: a proibição das línguas nativas e a obrigatoriedade da língua portuguesa; a proibição da nudez; a obrigatoriedade de morar em casas separadas e não coletivas; o combate ao alcoolismo, a obrigação que os índios tivessem nome e sobrenome de famílias portuguesas, enfim, toda uma série de medidas no sentido de anular a identidade étnica dos povos indígenas (PINTO DE MEDEIROS, 2007).

221. Alguns críticos poderiam levantar dúvidas sobre a veracidade de tal constatação, ou propor uma relativização devido ao local ou agente de fala, embora respeite, creio que não seja esse o caso. Do meu ponto de vista, muito provavelmente há correspondência com a realidade da época, ou seja, veracidade nesse orgulho, um fato social.

222. Para aprofundar sobre o tema, sugiro a leitura do artigo “O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem” de Eduardo Viveiro de Castro (2002). Muitas semelhanças podem ser encontradas entre os relatos trazidos por esta referência, a respeito das dificuldades da “plena” conversão Tupinambá, e o que retrata os cronistas para os povos de minha área de estudo.

imaginário social regional e nacional para os “Caboclos do Urubá”, para se fazer uma menção direta à obra de Nelson Barbalho, que recupera muitos materiais deste período.

Um segundo elemento a ser destacado é a riqueza natural e produtiva mencionada: “*Não obstante a pobreza da aldeia, o termo é um dos mais ricos e de maior importância no sertão, pela riqueza natural e productiva, pelos edificios que ultimamente se tem edificado e pela instrução a que tem chegado*”. Como o próprio documento explica, o mesmo nome Cimbres remetia à vila, mas também à freguesia, município e termo, nessa ordem, geograficamente vai da menor para a maior abrangência.

Do trecho se pode depreender que, embora a vila de Cimbres propriamente dita fosse um lugar onde a pobreza se destacava (lembrar que deixara de ser sede em 1836, transferida para Pesqueira), o termo compreendia uma grande riqueza tanto do ponto de vista urbano e administrativo (edificações e instrução) como do ponto de vista da riqueza natural e produtiva, havendo ainda recursos naturais a serem aproveitados, e afirmando que a produção agrícola e animal era abundante²²³.

Por último, vale comentar a diferença estabelecida no conteúdo do verbete do dicionário no que se refere aos mestiços, brancos e índios quando foram associados às práticas produtivas, porque de tal forma, a narrativa tende a cristalizar os segmentos de modo a excluir os indígenas da pujança produtiva destacada anteriormente. Veja novamente o trecho:

A sua igreja matriz é dedicada a Nossa Senhora das Montanhas; o seo districto é extenso e povoado por brancos e mestiços, lavradores de algodão e de mantimentos para o consumo do districto; os índios vivem da caça e cultivão mui pouco; as mulheres fazem louça, fiam algodão, fazem pannos para se vestir, e lamentão-se excessivamente quando os maridos não são bem succedidos nas caçadas.

Como é possível perceber na comparação entre os dois quadros, tal vício é herdado da primeira referência, de 1845, sem qualquer correção ou complemento em 1863. Se tal afirmação for aceita ao pé da letra, seria admitir que toda a hipótese que está sendo tratada aqui neste subcapítulo da tese é falsa. Está claro para mim que, não é este o caso. Se assim fosse, como então, estariam enquadrados os índios pagadores de dízimos à sua “Majestade Fidelíssima” mencionados no documento “Lista e traslado do caderno das avaliações dos dízimos desta vila de Cimbres” de 1777, citado na abertura? Não creio que, esses “índios camponeses” tenham desaparecido daquele momento para este, pelo contrário, penso que possivelmente tenham aumentado em número. Parece-me que, a visão dos autores e compiladores dos dicionários tenha “transformado” esses índios em mestiços. Relegando à categoria “índio” apenas aqueles que correspondiam à ideia que os autores tinham na época do que era “o índio”. Uma ideia cristalizada de que eram preguiçosos, cultivavam muito pouco, dentre outros adjetivos pejorativos.

223 Cimbres foi estratégica para a ocupação do agreste e sertão Pernambucano, tem essa importância reconhecida pela historiografia regional.

Neste sentido, deve-se ter o cuidado aqui, de ao utilizar essas fontes entender como era a construção mental que subjaz determinados conceitos ou noções. Entendo que a separação racial contida nesse trecho, que coloca brancos e mestiços como lavradores de algodão e de mantimentos enquanto os índios vivem da caça e cultivam muito pouco, transmite (no mínimo) uma falsa dicotomia entre categorias raciais e bens culturais ligados à organização e condução da agricultura.

Para entender a formação, permanência e transformação de núcleos de indígenas camponeses, da maneira como estou propondo, se deve abandonar definitivamente esses tipos de classificações equivocadas de outrora e que, até hoje, ainda repercutem em determinados segmentos da sociedade brasileira. Creio que, ao tratar dos marcos teóricos da etnicidade, já tenha ficado bastante claro os princípios epistemológicos que norteiam esta análise, portanto, cabe apenas reforçar que transformações culturais não significam perda de identidade étnica. Ademais, atualmente já existe farta literatura crítica que aborda os limites do uso de categorias raciais, e mesmo de categorias étnicas de forma determinista. Por estes motivos, escolhi uma outra estratégia para contrapor, de maneira simples, essa noção trazida pelo dicionário.

Trata-se da compreensão trazida por cronistas e outros pesquisadores que retratam condições de vida à época bem similares. Juvandi de Santos (2009), na sua tese de doutorado sobre culturas tapuias nos sertões da Paraíba, destaca:

Os vastos campos dos Sertões, especialmente aquelas regiões dos confins da Bahia, Pernambuco, Ceará e Piauí estavam nas mãos de praticamente duas famílias: os Garcias D'Ávila, da Casa da Torre, e os Guedes de Brito, que mantinham seus currais e agregados, geralmente os “caboclos” que tinham um sistema de vida muito próximo aos antigos habitantes, os índios Tapuias da região aos quais descendiam diretamente: viviam os caboclos em estruturas arquitetônicas quase autônomas e coberturas e vedos de palha de palmeira encontradas na própria região. O giral de madeira, a esteira de palha, o velho fogão a lenha, as panelas de barro, a rusticidade para aguentar a lida e o trato com o gado criado solto nas caatingas, davam-lhes características peculiares, muitos vivendo em cavernas e abrigos rochosos como viviam os índios Tapuias antes da entrada do gado. Só nos séculos XVIII e XIX é que esse modo de vida do caboclo sertanejo começa a mudar, quando se define com “precisão uma técnica construtiva à europeia, a seguir o exemplo litorâneo”, é que a partir desse momento, algumas famílias de caboclos, devido aos sistemas de preação adotado na região, começaram a montar suas pequenas fazendas e, já estabelecidas na região, dão início as construções mais sólidas, casas geralmente alpendradas que subsistem ainda nos dias atuais²²⁴. (SANTOS, 2009:40)

Tratando especificamente dos Caboclos do Urubá, Nelson Barbalho (1977) compartilha o relato do etnógrafo português Domingos Maria Gonçalves, datado de 1874. Tal etnógrafo teria realmente convivido durante muito tempo com os Caboclos do Urubá. Algumas de suas observações foram publicadas tempos depois, em 1951, no semanário *A Voz de Pesqueira*, em uma crônica que contrapunha

224. Para o caso dos sertões da Paraíba, diferente do que ocorreu em Pernambuco, esse processo seguirá mais radicalizado. O processo de branqueamento da população, a extinção e a transformação das antigas aldeias em vilas contribuíram para o desaparecimento dos últimos remanescentes Tapuias Cariris e Tarairiús na região, mas prevalecendo os caracteres físicos e os costumes desses grupos humanos na sociedade contemporânea.

as ideias do Conde de Hure, escritor francês que no século XIX visitara o interior pernambucano, tachando os índios de indolentes, perniciosos e inadaptáveis à sociedade civilizada.

Quadro III.8.9 Elementos historiográficos – relato de 1874

“Este escritor (Hure) não só errou em relação ao cruzamento das raças, como, também asseverando que os índios são incapazes de um trabalho seguido. Os índios trabalham tanto ou mais do que os outros habitantes pobres destas paragens. Plantam milho, feijão, mandioca e algum algodão tanto e tão bem como os outros; (...) São valentes como se pode ser, servindo de exemplo o pouco número dos que voltaram do Paraguai, tendo ido voluntariamente cento e tantos índios, e morrendo destes a maior parte no ferro do inimigo, em defesa da pátria”. P.61

“Ou estes escritores não visitaram o interior, o que é provável, ou nós, não podemos compreender-lhas a sua boa fé quando se referem aos infelizes índios. O que eles asseveram é menos que a verdade, porque os índios não vivem tão selvajadamente como dizem, ou então são selvagens também os outros pequenos habitantes rurais. As habitações, comida, vestuário, amor de família, etc, destes últimos não são em coisa algum superiores aos usos das aldeias”. P. 62

Extraído de: Capítulo 14, Caboclos do Urubá (BARBALHO, 1977).

Como se percebe, as duas referências apontam para uma configuração da população rural, neste outro momento histórico, de tendência mais homogênea, ou seja, sem que a segmentação racial apontada inicialmente, principalmente no que se refere às condições de vida e dedicação a agricultura, implicasse uma diferenciação real, excetuando a situação dos escravos. Os índios trabalhavam tanto ou mais do que os outros habitantes pobres daquelas paragens, plantando milho, feijão, mandioca e algum algodão, tanto e tão bem como os outros. Além disto, os índios não viviam tão selvajadamente como dizem, ou então são selvagens também os outros pequenos habitantes rurais. As habitações, comida, vestuário, amor de família, etc, destes últimos não eram em coisa alguma superiores aos usos das aldeias, dizia o etnógrafo.

Recorda-se que neste segundo momento histórico, a organização sociopolítica “original” das unidades étnicas já era, desde muito tempo, uma impossibilidade, assim como muitos dos seus usos e costumes. Portanto, o orgulho em descender dos índios Xukuru e Paratiós é o fio de resistência com relação à delimitação da fronteira étnica. Agora, observando a partir da perspectiva da bagagem cultural associada à gestão dos recursos ambientais e desenvolvimento de agricultura, como sugere os últimos trechos citados aqui para debate, outro raciocínio explicativo me parece que deve ser construído, cuja lógica está assentada no fato que o corpus de conhecimento indígena foi a base para a sobrevivência do colonizador.

Há que se destacar que durante muito tempo os colonizadores tiveram que aprender com os índios e seus descendentes como sobreviver em tal ambiente. De modo que, muitos dos conhecimentos indígenas tiveram que ser adotados, principalmente porque, essas primeiras classes de trabalhadores “livres”, composta por misturas de negros, índios e brancos, tinham pouquíssimos recursos externos à disposição.

Como destaca Juvandi de Santos (2009) em outras partes de sua tese, as condições geoambientais dos sertões e agrestes do nordeste brasileiro são, praticamente, as mesmas dos últimos cem séculos. Isso significa que o contexto ambiental vivenciado pelos grupos étnicos contactados pelos colonizadores não deveria ser muito diferente daquelas vivenciadas por seus ancestrais ao longo de todo este tempo (cem mil anos para trás). Por conseguinte, de acordo com as ideias que sustentam a teoria da memória biocultural, é bastante coerente afirmar que junto a esses povos havia todo um acervo de conhecimento, que incluía saberes herdados e experienciados sobre os habitats naturais da região e modos para manejá-los, de modo a garantir a sobrevivência humana a longo prazo. Recordo mais uma vez que, as condições climáticas da região nordeste do Brasil, exige a produção de muitos conhecimentos humanos associados para que seja possível a convivência das populações com o semiárido.

Assim, voltando ao momento histórico deste subtópico, apontar diferenças entre mestiços e índios no que se refere aos trabalhos agrícolas é bastante controverso. Essa ideia muito propagada, e generalista de que “*os índios vivem da caça e cultivão mui pouco*” é extremamente prejudicial ao entendimento das heranças culturais do povo brasileiro, assim como para a análise do patrimônio biocultural Xukuru do Ororubá. Evidentemente, como se sabe, nessa grande área etnográfica conhecida por terras baixas da América do Sul, havia grupos étnicos com diferentes graus de envolvimento com a atividade agrícola, ou seja, grupos de perfil caçadores-coletores enquanto outros com perfis também agrícola ceramistas.

Por hora, o que desejo ressaltar, para aprofundar esta discussão é que, não há povo no mundo que consiga desenvolver a sua agricultura estando em uma situação de insegurança (social e fundiária), de enfrentamento militar ou de fuga. E isto se deve ao simples fato de que, para a atividade agrícola há de se esperar o tempo da natureza. Mesmo conjecturando sobre unidades agrícolas integradas às táticas de perambulação, como provavelmente acontecia com alguns grupos do tronco macro-jê, estas também seriam uma impossibilidade em tal contexto. O esforço em mantê-las significaria um verdadeiro desperdício energético para as populações, sabendo que dificilmente poderiam esperar o tempo da colheita de tais produtos. Provavelmente suas capoeiras enriquecidas já estariam em mãos inimigas, e futuros alimentos semeados hoje, poderiam num futuro bem próximo estarem situados numa fazenda, ou simplesmente ser alimento do gado criado de modo extensivo.

Assim, é bem possível que no estágio da interação interétnica de cunho colonial no qual se inserem os cronistas, religiosos e leigos que deixaram registros escritos para a região de interesse dessa tese, havia uma homogeneização da “impossibilidade agrícola nativa” como regra. Esse importante fato nubla qualquer apreciação mais precisa sobre os costumes, habilidades e práticas para agricultura dos grupos nativos, porque, independente da sua bagagem biocultural anterior, as consequências da empreitada colonial, igualou todos os grupos à condição de caçadores-coletores.

Para reforçar esta hipótese, lembro que, hoje em dia, um relevante indicador utilizado pelas equipes que cuidam dos chamados povos indígenas isolados²²⁵ da FUNAI para o monitoramento destas populações são os tamanhos e antiguidade dos roçados. Quanto maiores e mais antigas tais unidades agrícolas, maior é a probabilidade de que essas populações tenham entendido o local como seguro, sinalizando maior sucesso da política de proteção de seus territórios realizado pelo Estado e parceiros. O Brasil atualmente é referência mundial na política de não-contato.

Em suma, a agricultura nos moldes organizacionais indígenas originais foi transformada em uma impossibilidade pela brutalidade colonial. A agricultura possível, era aquela dentro de moldes organizativos similares aos europeus, que pode ser resumido pela tríade: família nuclear, área de uso limitada e sedentarismo. Entretanto, importante ressaltar, vários dos cultivares adotados já eram de domínio técnico de grupos nativos, como os vários tubérculos, variedades de milhos e feijões, tabaco, algodão, dentre outros.

Este último fator, revela que no plano dos conhecimentos de agricultura há relativamente mais continuidades quando comparados a outros tipos de bens culturais, no contexto do encontro interétnico de cunho colonial. Isto é verdade para o intervalo de tempo considerado aqui, mas também, pode ser estendido em certa medida até as décadas de 1960²²⁶, quando nos conhecimentos das populações rurais destas mesmas áreas, se observava claramente uma extensa bagagem de conhecimento sobre os recursos naturais, que apareciam de forma bastante evidente em: medicina popular, busca de água, espécies vegetais comestíveis, dinâmica de migração e reprodução da fauna local, e claro, conhecimentos sobre cultivos.

Outra referência frequentemente citada é o *Diccionario Chorographico, Histórico e Estatístico de Pernambuco*²²⁷, organizado por Sebastião Galvão, publicado em 1908. Nela, também se registrou uma destacada produção agrícola naquele lugar, com as colheitas de milho, feijão, mandioca, algodão, fumo, cana-de-açúcar e batatas. Além de cereais e frutas, como ananás, laranja, caju, goiaba, banana e pinha. Este autor fala da abundância de animais, tanto de criação quanto os silvestres na região. E ainda, da

225. A denominação “povos indígenas isolados” se refere especificamente a grupos indígenas com ausência de relações permanentes com as sociedades nacionais ou com pouca frequência de interação, seja com não-índios, seja com outros povos indígenas. A decisão de isolamento desses povos pode ser o resultado dos encontros com efeitos negativos para suas sociedades, como infecções, doenças, epidemias e morte, atos de violência física, espoliação de seus recursos naturais ou eventos que tornam vulneráveis seus territórios, ameaçando suas vidas, seus direitos e sua continuidade histórica como grupos culturalmente diferenciados. Segundo consta nas diretrizes da Funai, são considerados “isolados” os grupos indígenas que não estabeleceram contato permanente com a população nacional, diferenciando-se dos povos indígenas que mantêm contato antigo e intenso com os não-índios. Atualmente, no Brasil temos cerca de 107 registros da presença de índios isolados em toda a Amazônia Legal. (Fonte: Coordenação de Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato da FUNAI, 2015).

226. Data aproximada da expansão da chamada “Revolução Verde”, que rebaixou os saberes tradicionais em prol de uma suposta superioridade dos conhecimentos técnicos produzidos nas universidades e nos laboratórios das empresas do setor agroquímico.

227. GALVÃO, Sebastião de Vasconcellos. *Diccionario chorographico, histórico e estatístico de Pernambuco*. Rio de Janeiro, 1908, p.181.

presença de diversos produtos artesanais²²⁸ que eram produzidos pelos índios habitantes da Serra do Urubá. Nesta mesma fonte, se evidencia o conhecimento tradicional através da descrição do uso de plantas medicinais e cita também os cereais colhidos para abastecer as feiras da região.

Como resultado da análise dos diferentes dados de pesquisa, chego a conclusão de que, muito provavelmente, é a esse período que se pode depositar a maior parte do desenvolvimento de um patrimônio agrobiocultural Xukuru que, posteriormente, subsistirá através das ilhas de resistência. Teria sido um tempo de intensas experimentações para os agricultores situados nos brejos de altitude, período no qual os conhecimentos indígenas sobre as espécies locais e características naturais dos ecossistemas puderam interagir com conhecimentos e técnicas de cultivares trazidos pela colonização, em um ambiente de relativa autonomia. O conhecimento tradicional relacionado ao que foi praticado e transmitido durante esse período pode ser fortemente comprovado pela descrição dos agroecossistemas implementados pelos avós de meus interlocutores, em especial àqueles que tiveram acesso à terra própria.

8.3.3 Período modernização e conflitos pela terra.

Após esse período favorável à policultura, onde se podia observar diferentes tipos de sistemas agrícolas coabitando a Serra do Ororubá, se observará uma outra fase. É o estágio que Silva (2009) denomina de “invasão dos fazendeiros: mudanças socioambientais”, segundo o autor, a apropriação das terras pelos fazendeiros criadores de gado e o cultivo de pastagens estabeleceram um novo ciclo de relações sociais na Serra do Urubá. Eu acrescentaria ainda, os efeitos nas áreas rurais da atividade agroindustrial que posteriormente se estabeleceria na região, a qual determinou muitas mudanças para os sistemas agrário e agrícola locais.

Ambas as questões já foram abordadas em capítulos anteriores. É neste terceiro período da linha histórica que estou apresentando aqui, quando se ficará mais evidente a configuração da situação social traduzida pela categoria “agricultura sem a terra”. As características e elementos debatidos para esta categoria, como resultado, significa a degradação das práticas autônomas de índios camponeses, mas também a deterioração das condições de vida como trabalhador rural.

Por conseguinte, conforme o raciocínio exposto, se davam assim, as condições materiais, ou em palavras mais simples, os motivos para o levante social ocorrido a partir da década de 1980, em busca de reconhecimento étnico, direitos constitucionais e a demarcação do território tradicional. Assim, dialogando com essa proposição de linha histórica, as ilhas de resistência têm seu significado mais evidenciado quando esse novo contexto se impõe, e observando, do presente para o passado, funcionam

228. Artigos produzidos pelos índios: “A fabricação de redes e sacos de algodão, de esteiras, chapéus de palha e vassouras, de cachimbos de barro, feitos pelos índios habitantes da serra de Urubá” (GALVÃO, 1908:181).

como um elo, que sobreviveu a este período desfavorável, servindo atualmente como a conexão dos dias atuais com períodos anteriores de maiores exemplos de sustentabilidade.

Até então a paisagem rural se apresentava de maneira diversificada; havia diferentes tipos de produção, configurando agroecossistemas complexos. Havia casas de farinha, que processavam os derivados da mandioca; engenhos de rapadura que processavam a cana-de-açúcar, as áreas de frutíferas, no qual se destacava a banana e o café e os roçados agrestinos que podiam adotar culturas comerciais consorciadas como a mamona ou o algodão, junto ao feijão, favas e milho. Estas unidades de produção, conviviam com a atividade de criação de animais, e podiam estar reunidas no entorno de apenas um estabelecimento, como também poderia haver famílias ou estabelecimentos dedicados a mais umas que outros tipos de produção. Tanto as unidades familiares autônomas, como as grandes fazendas, necessitavam de muita mão de obra. E os grandes proprietários lançavam mão de parcerias agrícolas de arrendamento e cessão.

Pelo que se conhece da história da agricultura no Brasil, e amparado pelo tipo de funcionamento que me descrevem de memória meus interlocutores a respeito das fazendas, do tempo de seus avós, um referencial bastante forte da época era de autoabastecimento dos imóveis rurais, assim como a diversificação das atividades econômicas. Deste modo, mesmo que a concentração fundiária tendesse a favorecer aqueles que detinham poder e influência na região, criando e aprofundando desigualdades sociais, havia uma proliferação de trabalhos agrícolas, e a busca por maximizar o uso dos recursos locais, o que resultava em uma atmosfera onde diferentes segmentos podiam encontrar uma forma de vida. Essas unidades produtivas eram de um tempo, no qual havia atividades a serem realizadas durante todo o ano, rotacionando as tarefas entre diferentes unidades de produção.

No entanto, toda esta conjuntura agrária e social mudará. É difícil precisar com exatidão quando estas transformações se iniciam, mas a configuração final deste novo período é amplamente documentada. Como já explorei as características deste período, vou apenas citar alguns dos fatores que ajudam a entender esse processo de mudanças.

Certamente a disputa por áreas úmidas é um fator que continuamente influenciou fortemente essa região. Diferentes autores registram a disputa pelos brejos de altitude em virtude de suas condições climáticas privilegiadas.

A Serra do Ororubá, onde foi fundado o Aldeamento de Cimbres (Pesqueira), está localizada, em um ambiente de clima predominante seco e com falta de chuvas, onde as disputas pelas áreas úmidas e pelas fontes de água foram, portanto, historicamente intensas. Daí os conflitos envolvendo os fazendeiros invasores nas terras do antigo Aldeamento de Cimbres e seus primeiros moradores, os índios Xukuru. (SILVA, 2009:116)

Relembrando as regiões geográficas do Nordeste brasileiro²²⁹: as áreas do Sertão propriamente ditas, estão bem mais suscetíveis que o Agreste às irregularidades pluviométricas. Há uma gradação entre as três regiões geográficas (Sertão – Agreste – Zona da Mata) de Pernambuco, do interior em direção ao litoral, da área mais árida em direção a áreas mais úmidas. Contudo, o próprio Agreste também é composto por zonas de aridez acentuada, o que resulta em um adensamento populacional nas áreas do Agreste onde o clima é ameno e com pluviosidade mais presente, e é bom ressaltar que, embora mais úmidos, também estão suscetíveis à secas periódicas.

Monte (2010), ao abordar o problema crônico das estiagens, menciona que a solução encontrada por muitas famílias para não morrerem de sede e de fome, nos períodos de seca prolongada, era a migração para as áreas mais úmidas, notadamente, os chamados brejos. Nos relatos de meus interlocutores, cujas lembranças antigas reportam vivências deste último período abordado, há causos sobre a chegada de retirantes, no entanto, geralmente, eram passagens temporárias, quando os moradores compartilhavam abrigo, água e comida com os migrantes. O que se depreende que, diferentemente do que relata Monte para períodos anteriores, estas memórias já refletem tempos nos quais já não havia mais áreas passíveis de serem ocupadas, e a malha fundiária já estava totalmente estabelecida em termos privados.

Correia de Andrade (1986) relembra que os brejos das serras também foram sendo usados como refrigério para o gado, em períodos de longas estiagens. Assim, a medida em que, por um lado a expansão pastoril no Agreste foi cada vez mais acentuada, e de outro, há um aumento populacional nessas áreas úmidas, dependentes de lavouras de subsistência, há um claro conflito em relação ao uso e ocupação do solo²³⁰. Deste modo, a parceria tácita estabelecida entre empreendimentos pecuários e agricultores de subsistência vai encontrando seus limites.

Assim, vai se constituindo o cenário bem conhecido onde a pecuária se torna, efetivamente dominante, relegando as culturas agrícolas apenas às lavouras de curto ciclo vegetativo. Ao índio pequeno agricultor, cujo processo de espoliação se acentuava, caberia utilizar terras alheias em regime de cessão de glebas para cultivo e/ou moradia. O agricultor plantava o capim destinado ao gado, que era alimentado também de restolhos da lavoura.

Em algum momento, a pecuária se tornou muito mais lucrativa, houve avanços tecnológicos que transformaram as vias de comunicação e transporte daquelas paragens. A divisão do trabalho inspirado nas atividades industriais passou a ser um referencial norteador, a estruturação de mercados, e o medo de

229. Ver o mapa de título “Regiões geográficas do Nordeste brasileiro”.

230. Pela descrição das fazendas e pousos dispostos no “caminho das boiadas” (em 1802, conhecida por Estrada Real, que vai dos Sertões da Repartição do Sul, desde a Vila do Recife até o Julgado do Cabrobó, no Rio de São Francisco), é muito provável que as fazendas de gado tivessem alguma parte de seus limites instaladas em áreas de brejos. Permitindo esse refrigério ao gado com pequena transumância e a instalação de culturas agrícolas.

rebeliões camponesas impulsionaram uma maior especialização produtiva das fazendas e uma menor dependência de lavradores parceiros.

8.4 Elos de continuidade sobre discontinuidades.

A primeira dimensão do conceito de ilhas de resistência, descrita inicialmente, remete a noção mais básica e direta: uma alusão às posses e agrupamentos de moradia indígena que teriam resistido, encurralados entre grandes propriedades privadas de poderosos fazendeiros.

Uma segunda dimensão do conceito passa pela compreensão das transformações históricas pelas quais passaram os povos indígenas do agreste e sertão, que implicam em processos de campenização e descampenização e, em processos de reconfiguração das fronteiras étnicas, conforme visto no capítulo anterior.

Paralelamente a estes processos, junto a formação de uma população rural regional mais ampla, diferentes conhecimentos sobre os recursos locais e sobre as práticas agrícolas vão se conformando, resultando no que se pode denominar de “bagagem de conhecimentos e práticas bioculturais”, ou ainda, um “*corpus* de agrobiodiversidade” para a região e para os Xukuru. Tema que será explorado neste capítulo.

Por agrobiodiversidade se entende todos os elementos que integram a paisagem da produção agropecuária. Considera-se os espaços agrícolas e de criação de animais, mas também as espécies direta ou indiretamente manejadas, cultivadas e silvestres, as ervas adventícias, a sucessão florestal, os polinizadores, e claro, a diversidade genética associada a elas. Da mesma forma que a noção de biodiversidade refere-se a vários níveis de variabilidade, dos ecossistemas aos genes, o conceito de agrobiodiversidade se estende aos diversos níveis de organização, ecológica, biológica e genética (SANTILLI & EMPERAIRE, 2006).

Isto é, quando se fala em agrobiodiversidade, inclui-se todos os componentes da biodiversidade que têm relevância para a agricultura e a alimentação, e que fazem parte direta ou indiretamente dos sistemas agrícolas: a variedade e a variabilidade de animais, plantas e microrganismos (nos níveis genéticos, de espécies e de ecossistemas), as interações e suas funções chaves para os sistemas agrícolas, suas estruturas e processos.

A agrobiodiversidade reflete as dinâmicas e complexas relações entre sociedades humanas, plantas cultivadas, animais domesticados e ambientes em que convivem, e por isto, toda a variedade que abarca estará intimamente associada aos acúmulos e construções culturais das comunidades humanas.

Progressivamente, tem ganhado relevância para se pensar e implementar políticas de promoção da conservação dos ecossistemas naturais, da segurança alimentar e nutricional das populações humanas, da inclusão social e do desenvolvimento local sustentável.

8.4.1 Teoria da Memória Biocultural e o *corpus* Xukuru.

O *corpus*, conceito explorado por Victor Toledo e Barrera-Bassols (2008), remete aos conhecimentos e práticas bioculturais que tornam possível falar em agrobiodiversidade. Neste sentido, defendem que a biodiversidade, o que inclui a agrobiodiversidade, não existe independente ou em paralelo às culturas locais. A diversidade humana de conhecimentos, práticas, crenças e linguagens que se expressam nestas culturas, interagem e afetam a biodiversidade. Ao serem tomadas em seu conjunto, conformam um complexo biológico cultural originado historicamente e que é produto de milhares de anos de interação entre as culturas e seus ambientes naturais; a este complexo se denomina bioculturalidade.

Para Victor Toledo e Barrera-Bassols (2008), cada indivíduo de um povo indígena ou comunidade camponesa tradicional, detêm uma parte ou fração de uma sabedoria que é local, coletiva, holística e diacrônica²³¹. Essa memória diversificada, porque distribuída por diferentes pessoas, ao ser tomada em seu conjunto, compõe uma estrutura de conhecimentos que resulta em sistemas cognitivos próprios, que se estabelecem acerca dos recursos naturais circundantes e sobre uma larga história de prática de uso dos mesmos, que são transmitidos de geração em geração.

A permanência dessa sabedoria tradicional ao longo do tempo, em dezenas, centenas e até milhares de anos, revelaria um mecanismo de memorização, ou seja, de representação, formação e manutenção de recordações, que no fundo, expressa um determinado “código de memória”. Em decorrência deste processo, estabelecem a teoria da Memória Biocultural e a importância ecológica das sabedorias tradicionais.

Segundo a perspectiva destes autores, a validação destes códigos de memória se expressam através da práxis. Portanto, o êxito das práticas é que permite, tanto ao produtor individual quanto a sua coletividade cultural, sobreviver ao longo do tempo sem destruir ou deteriorar a fonte original dos recursos locais. Neste sentido, propõem como abordagem central para a etnoecologia: o estudo da representação, interpretação e manejo da natureza que realizam os povos indígenas e comunidades camponesas tradicionais.

Para se levar a termo essa diretriz, sugerem que se deve compreender a dinâmica do complexo kosmos (conjunto de crenças) - corpus (sistema de conhecimentos) – práxis (conjunto de práticas produtivas).

231. Que se refere aos fenômenos e mudanças que se desenvolvem através do tempo.

Isto porque, os povos indígenas e comunidades camponesas tradicionais dariam forma ao seu cenário produtivo a partir de três atos distintos, articulados e sincrônicos. Desde a perspectiva de seu conjunto ou repertório de crenças, os atores constroem uma imagem ou representação do seu cenário produtivo ou paisagem agroambiental. O que é resultado de concepções próprias sobre natureza, cultura, produção, etc. Em paralelo, constroem uma interpretação deste mesmo cenário através de uma leitura baseada na observação de objetos, feitos, padrões e processos. Isto é, através de um repertório de conhecimentos acumulados. A partir destes dois movimentos (representação e interpretação), enfim, decidem e constroem uma atuação baseada em tomadas de decisão sobre um repertório de práticas produtivas.

Os autores destacam que, dada a escassez de informação sobre o funcionamento destes complexos e situados fenômenos, e devido à dificuldade em apreendê-los, a tarefa de desvendar os corpus ainda está num estado incipiente no âmbito acadêmico. No entanto, é possível dar alguns contornos relevantes sobre essas “bagagens de conhecimentos” e “práticas bioculturais”.

Os resultados desta pesquisa doutoral permitem registrar alguns dados e características relevantes para o corpus Xukuru, trazendo elementos interessantes para, por um lado, ajudar a compreender dimensões dos desafios contemporâneos Xukuru e por outro lado, abastecer de fontes e pontos de vista o Coletivo Jupago Kreká para seus processos formativos e de intervenção social.

Ao se empreender uma análise com vistas a caracterizar a bagagem de conhecimentos e práticas bioculturais, ou o *Corpus* Xukuru, um dos aspectos que mais chamam atenção é que estes conhecimentos acumulados e experimentados não se configuram como parte de um “sistema fechado”, com uma estrutura lógica sedimentada em uma única tradição. O que já diferencia o corpus Xukuru da imagem idealizada que se tem a respeito das comunidades indígenas.

De certo, é possível encontrar etnias onde se encontram sistemas internamente mais coesos. Em geral, é mais fácil de se visualizar os contornos de um sistema de conhecimentos acumulados e experimentados quando este compõe um sistema lógico (kosmos – corpus – práxis) integrado, dinamizado, ou seja, bem engrenado, onde as crenças, os conhecimentos acumulados e as práticas conformam uma engrenagem hábil para a conformação de espaços e paisagens. Gerando sentido aos manejos da biodiversidade e da vida social comunitária.

Assim, a presença de uma barreira linguística, de um conjunto delimitado de repercussões sociais ou religiosas para usos não aprovados dos recursos naturais, dentre outros fatores, podem delimitar mais claramente as fronteiras do conhecimento tradicional de uma comunidade ou etnia. Evidentemente, de outro lado, também se requer a capacidade dos pesquisadores em conseguir traduzir esse “funcionamento” e as suas bases. E por isso, têm sido cada vez mais importantes as abordagens de

investigação participativa, onde os pesquisadores indígenas incorporam a pesquisa como ferramenta de fortalecimento da gestão ambiental e territorial.

Entendo ainda que o corpus está para toda a comunidade campesina e indígena como um alicerce necessário para a continuidade da sua sobrevivência. Isto é, trata-se de uma condição *sine qua non* para sua reprodução social. Neste sentido, acrescento mais uma qualidade à condição campesina como a entendo, explicitada no capítulo marcos teóricos de partida, remetendo portanto não somente a graus de autonomia, mas também à presença e à transmissão de um corpus. Cada vez que as famílias e comunidades se afastam desse sistema de aprendizados herdados e transmitidos, mais elas ficam dependentes de recursos e insumos externos, aproximando-as do status de trabalhadores rurais, proletários rurais, agricultores integrados, dentre outros segmentos (designações, classificações) que, na realidade, agrupam famílias que foram marginalizadas da possibilidade de continuar trabalhando envoltas a uma “comunidade de aprendizado” local.

Uma vez que, os meios de vida dessas populações estão visceralmente relacionados ao conhecimento, uso e manejo da natureza, esse distanciamento representa uma das maiores ameaças às comunidades tradicionais e camponesas. O mais relevante a se destacar, no momento, é que se logramos identificar uma comunidade como camponesa tradicional ou indígena, é porque um corpus está presente como fenômeno, em maior ou menor grau, de modo estruturante.

“Aunque el corpus debe tener algún tipo de organización interna (Barahona, 1987), lo cierto es que poco sabemos de él como sistema, y algo similar sucede con su esfera de interacción con la práctica relacionada con la producción rural, es decir, con la apropiación de los recursos locales. Sin embargo, es posible revelar lo que internamente existe en ese sistema cognoscitivo a través de lo que el individuo dice y hace, (la palabra y la acción), pues todo conocimiento está dirigido por intereses y responde a fines concretos, de la misma manera que »toda acción, todo proceso de trabajo se constituye a partir de una representación de las condiciones y de las modalidades de su ejecución« (Descola, 1988: 19). Y es que la práctica es tanto una condición como un criterio de verdad del conocimiento (Villoro, 1982: 253)”. (TOLEDO E BARRERA-BASSOLS, 2008:72).

O corpus Xukuru, no meu ponto de vista, deve ser compreendido como um almanaque, amplo, de diferentes conhecimentos. Está constituído por diferentes trajetórias pessoais, diferentes posições históricas na estrutura agrária, e também por distintas heranças culturais, o que justifica os diferentes tipos de agroecossistemas ao longo do decurso histórico.

Essa característica, na realidade, representa para o grupo tomado como um todo (enquanto uma nova unidade sociocultural) uma grande oportunidade, pois se encontra disponível um estoque de experiências diversificadas que podem ser acionadas no dia a dia, mas também em momentos emblemáticos coletivos, nos quais, por exemplo, se debate e planeja o plano de futuro nesse contexto contemporâneo de maior autonomia.

Embora em alguns casos provoque conflitos internos, é justamente esta característica que permite, atualmente, um diálogo franco e rico entre as possibilidades para a agricultura Xukuru. Durante as reuniões com agricultores e lideranças, se observa relatos que expressam diferentes tipos de inserção nos sistemas produtivos, diferentes modos de se pensar a agricultura, etc. Quando um jovem agricultor pode pensar que o “moderno” é o plantio com agrotóxicos e fertilizantes químicos, já se contrapõe, no mesmo instante, em virtude das experiências de parentes ou vizinhos, outros relatos de intoxicações e endividamento em virtude deste modelo. Enquanto há criadores de gado indígenas que pensam em reproduzir o modelo da fazenda, há outros que já vivenciaram muitas épocas de seca, e por isso, reconhecem os limites e exigências necessárias para a atividade pecuária na localidade.

8.4.2 Amnésia e memória, erosão e resistência.

No caso do agreste Pernambucano, se destacam os ciclos econômicos relacionados à pecuária, café, algodão, tomate e frutas e novamente a pecuária, em relativa convivência com a policultura da pequena agricultura familiar. Cada ciclo econômico trazia novidades e reconfigurações ao espaço agrário das localidades, deixando heranças para as formas seguintes de exploração, afastando cada vez mais as seguintes gerações das referências de funcionamento dos ecossistemas naturais originais.

O corpus Xukuru, assim como de outros povos indígenas do nordeste é recheado de diferentes experiências e vivências em termos de posse da terra, uso e manejo dos recursos naturais, incluindo uma forte influência da produção mercantil. Várias práticas produtivas entranhadas no grupo têm longa data, tendo sido parte do contexto das relações socioambientais estabelecidas, própria da sua situação de contato (colonial), onde a integração com a sociedade regional e a adequação as suas normas externas, muitas vezes, foi a forma encontrada para sobreviver.

Ainda que, as limitações de posse e uso do território se impusessem ao longo da história Xukuru, é preciso reconhecer que essa população participou ativamente da construção do conhecimento camponês tradicional da região agreste de Pernambuco e estabeleceu para si uma bagagem de conhecimentos e práticas bioculturais próprias.

Como foi exposto no capítulo anterior, até a década de 1960/70 (para utilizar uma referência cronológica aproximada) é perceptível a constituição de um potente sistema de conhecimento agrobiocultural, mesmo sob o contexto da colonialidade²³². É justamente até onde vão as referências de maior riqueza e diversidade na agricultura, citadas pelos meus interlocutores. Ou seja, é a geração de muitos avós de meus entrevistados, os quais se envolveram em diferentes tipos de cultivo, numa lógica de autossustentação das unidades produtivas, que envolvia um calendário agrícola de diferentes

232. Termo utilizado aqui no sentido dado pela teoria da colonialidade (QUIJANO, 2005; LANDER, 2005; OLIVEIRA NEVES, 2008).

atividades e colheitas durante todo o ano. Além do uso intenso das áreas agricultáveis, com roças de sequeiro, pomares e hortas.

Deste marco temporal em diante, se processam mudanças importantes: é quando a pecuária passa a ter um viés exclusivista, a chamada modernização do campo que traz a ideia da especialização produtiva (monoculturas), as agroindústrias se instalam na região e o esbulho das terras se aprofunda, atingindo os últimos proprietários/posseiros indígenas. Momento caracterizado anteriormente através da categoria “agricultura sem a terra”. Essas transformações vão dificultando notavelmente a vida no meio rural da região, prejudicando segmentos Xukuru em diferentes postos da estrutura agrária local, e como já exposto, geraram um contexto sociopolítico desfavorável o suficiente para empurrar as famílias Xukuru para o levante organizado pelo pajé Zequinha e o cacique Xicão, a partir da década de 1980, em busca de reconhecimento étnico, direitos constitucionais e a demarcação do território tradicional.

Por todos os fatores associados, o contexto da agricultura sem a terra representou uma grande ruptura na transmissão da bagagem de conhecimentos e práticas bioculturais Xukuru. Diferentes autores (ex: TOLEDO, 2001; SHIVA, 2003; DAVIS, 1981) já expressaram como a perda de território traz consequências devastadoras para os sistemas de conhecimento de comunidades indígenas e camponesas tradicionais.

Daí, surge uma formulação questionadora de que tratar-se-ia então de um corpus erodido, descontinuado, a respeito do qual, em vez de se observar sob a ótica da memória biocultural, dever-se-ia observar sob a ótica da deterioração dos conhecimentos tradicionais, ou seja, da amnésia biocultural. Somando-se mais um exemplo de um sistema tradicional perdido ou em vias de “se perder”.

O Brasil é reconhecido como país megadiverso por sua diversidade biológica silvestre e deve ser também megadiverso por sua diversidade agrícola tradicional, embora essa diversidade seja ainda mal avaliada e as lógicas que subentendem sua produção – e sua erosão – sejam pouco conhecidas. (SANTILLI & EMPERAIRE, 2006:100).

Do meu ponto de vista, essa ideia deve ser reposicionada. Isto, porque o encontro entre diferentes culturas é uma via de mão dupla, por mais que existam profundas disparidades de força e processos históricos de dominação. Isto é, nenhuma delas incorpora todo o conteúdo de outra em detrimento do que a caracteriza e constitui como sociedade, o que inclui os seus sistemas de conhecimentos herdados e transmitidos. Deste modo, a “história dos contatos” não se reduz necessária e exclusivamente a uma história de perdas, à subjugação de uma cultura por outra, à perda da identidade étnica e à perda dos conhecimentos locais. Mecanismos próprios em cada sociedade operam no sentido de determinar ou explicar a relação com o outro, e a possível incorporação ou não de novas práticas, técnicas, artefatos, hábitos. Em resumo, significa dizer que se há processos de erosão, também há mecanismos de resistência.

No prefácio intitulado “Agroecologia: antídoto contra o memoricídio cultural”, preparado para a versão em português do livro “La Memoria Biocultural”, Paulo Petersen (2015) influenciado pelas reflexões epistêmicas do sociólogo Boaventura de Souza Santos elabora uma perspectiva interessante. Ele convida à leitura da teoria de Toledo e Barrera-Bassols por meio do seu polo oposto e complementar: a amnésia biocultural. Segundo as suas palavras:

(...) do contexto político-institucional moldado segundo os preceitos da modernização, as especificidades locais, conferidas pelo caráter peculiar dos ecossistemas e das culturas rurais, deixam de funcionar como centro gravitacional das dinâmicas de inovação técnica e social. Desde então, parâmetros técnicos e econômicos prescritos pelas modernas ciências agrárias passaram a determinar as rotinas de trabalho na agricultura pela via dos mercados. (...) Um verdadeiro memoricídio cultural se processou em decorrência dessa ruptura histórica que tornou irrelevante a produção local de conhecimentos, bem como a sua transmissão entre as gerações de agricultores. No entanto, embora essa racionalidade procure se impor ao eliminar os espaços de manobra para o exercício da criatividade e da espontaneidade dos atores locais, sua implantação não se fez sem que diferentes formas de resistência e de recriação cultural fossem ativadas. (PETERSEN, 2015:Prefácio).

É fato que elementos como: avanço dos monocultivos, mudanças alimentares, transferência da população rural para as cidades, perdas de território, proibições de acesso a bens naturais, dentre outros fatores representam séria e grave ameaça à agrobiodiversidade, resultando no amplo e perigoso processo denominado “memoricídio cultural” por Paulo Petersen (2015), mas já bastante anunciado na literatura como epistemicídio.

Tão grave como os efeitos negativos da ocupação dos territórios indígenas e do saque aos seus recursos naturais, foi a ocupação das mentes dos povos indígenas com um pensamento reducionista. Uma ocupação que provocou a subordinação dos saberes indígenas, e que eliminou muitas formas distintas de produção autônoma de conhecimento. Um processo tão violento quanto sistemático de desqualificação das expressões diferenciadas de conhecimento (um verdadeiro epistemicídio), responsável pela colonialidade, que mesmo depois de superado o processo de colonização, ainda hoje seja a marca do pensamento latino-americano (NEVES: 2008:01).

Diferentemente da colonização identificada com um determinado período, a colonialidade é contemporânea e perene, intensificando o processo de dominação internamente assimilado pelos povos ditos colonizados (FEITOSA, 2011).

Para lograr enxergar e valorizar os processos de resistência, apropriação e inovação dos grupos, em um contexto de relações interétnicas assimétricas é necessário se desprender de alguns pressupostos. O primeiro deles é o que congela as sociedades em suas concepções, ou pior, nas concepções objetivadas desde fora. Em situação normal, os grupos indígenas e comunidades campesinas não se organizam para isolar-se em suas perspectivas. Na realidade, estão ávidos por intercambiar conhecimentos e inovações como qualquer outro grupo humano.

Outro pressuposto que gera dificuldades para a compreensão é o que interpreta o “tradicional” como a repetição de um modo de fazer ou pensar, a reprodução da tradição que seria também congelada e imóvel. Em geral, quando se considera um sistema agrícola tradicional, se busca remeter ao conjunto de elementos desde os saberes, mitos, formas de organização social, práticas, produtos, técnicas e artefatos e outras manifestações associadas, que estão conformados por sistemas culturais e que dão sentido e forma a espaços, práticas alimentares e agroecossistemas de povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores familiares. No entanto, esses sistemas não estão isentos das influências culturais e da atuação de cada geração. As dinâmicas de produção e reprodução dos vários domínios da vida social que ocorrem nesses sistemas, ao longo das vivências e experiências históricas, orientam processos de construção de identidades, e sobretudo, promovem mudanças nos sistemas tradicionais.

Neste sentido, Toledo y Barrera-Bassols (2008) argumentam a partir de sua proposição teórica e de inúmeros casos etnográficos que há suficientes elementos para questionar a expressão “tradicional”, que vem sendo recorrentemente aplicada a estes conhecimentos agrobioculturais porque, na realidade, cada produtor ou coletividade está lançando mão de um conjunto de experiências que são tão antigas como presentes, isto é, existiram e existem, da mesma maneira que são tão coletivas como individuais.

O terceiro pressuposto que deve ser rejeitado é aquele que interpreta que os sistemas cognitivos dos povos indígenas e comunidades tradicionais não estão preparados para inflexões, ou seja, que operam isentos de alterações, crises e turbulências.

Segundo Toledo y Barrera-Bassols (2008), a racionalidade operante em povos indígenas e comunidades camponesas tradicionais está baseada na satisfação das necessidades locais, fazendo frente tanto às incertezas climáticas, como à escassez de mão de obra, de capital, de terra e de outros fatores econômicos. Neste sentido, entende-se que não se trata de populações congeladas no tempo ou isoladas em algum tipo de paraíso bíblico.

“Los saberes locales son sistemas de conocimientos holísticos, acumulativos, dinámicos y abiertos, que se construyen con base en las experiencias locales trans-generacionales y, por lo tanto, en constante adaptación a las dinámicas tecnológicas y socioeconómicas” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008:108).

O sistema cognitivo, operante dessa memória biocultural nessas comunidades, está sempre interagindo com os contextos nos quais essas populações estão inseridas, buscando respostas a cada transformação e mudança no contexto. De diferentes maneiras, esses sistemas atuam no sentido de gerar resiliência. A instituição do Coletivo Jupago Kreká é um dos instrumentos contemporâneos mais recentes do povo Xukuru do Ororubá nesta direção.

Há inúmeros exemplos desse exercício cultural, e muitos já foram comentados nesta tese, mas para trazer ainda um outro exemplo, que se relaciona bastante com esse debate da memória/amnésia, erosão/resistência, vale mencionar uma das músicas cantadas pelo grupo.

Orubá desceu a Serra
Todo vestido de pena (bis)
Ele foi mas ele é
É o rei da jurema
(Toré Xukuru)

Dentre as músicas (toantes) que unem todos os participantes nos rituais Xukuru, o canto citado acima, traz uma contribuição muito especial a esta discussão. Segundo, a cosmologia deste grupo a Natureza Sagrada também se manifesta através de um conjunto de divindades que são recordadas, através de canções entoadas durante as festividades (NEVES, 2005).

Realizando um exercício livre de associações em busca de interpretações ou conexões a que este toante remete, chamo atenção para alguns pontos. Antes é necessário registrar que o funcionamento do ritual religioso Xukuru, se estrutura com base no contato direto entre divindades e praticantes através de pessoas que atuam como intermediários, médiuns em possessão. Dentre as muitas alusões diferentes a que se pode remeter, me parece impossível não fazer a correlação com o 20 de maio do calendário ritual anual do povo, dia no qual uma grande manifestação popular marca a data do assassinato do Cacique Xicão; quando aproximadamente 3 mil pessoas descem em caminhada da Serra em direção à sede da cidade de Pesqueira. Na primeira parte da estrofe, que trata do Rei encantado Orubá que desce a Serra todo vestido de penas, subentende-se que os mortais não estarão sozinhos durante essa caminhada, confirmando a ritualística do evento.

No entanto, para este capítulo, importa mais a sequência do toante. Trata-se de uma expressão que sintetiza o processo de reelaboração étnica vivenciada por este grupo nas últimas décadas: “*ele foi mas ele é*” - é a ponte direta e imediata que une passado e presente, é uma síntese da relação que tento explicitar ao longo deste capítulo entre amnésia e memória. O toante “alerta” a todos os participantes Xukuru que o Rei Orubá nunca deixou de ser. Isto é, ele foi e ele é o Rei da Jurema; o que denota uma forte mensagem pois cada um dos participantes também pode ser, porque os seus descendentes o foram. Proporcionando o entendimento de que os membros deste grupo são capazes de superar todas as rupturas pelos quais historicamente passaram na transmissão e vivência dos conhecimentos sagrados e bioculturais. “*É o rei da jurema*” estabelece a ligação com o que estudiosos do tema têm chamado de *complexo da Jurema*, um conjunto de conhecimentos e forças místicas que são acessíveis através de rituais ligados a esta planta de poder, ligação esta que não se resume somente ao seu consumo, bebida em certas ocasiões.

O mais revelador deste toante para este debate é a noção, confirmada por outros dados da pesquisa, de que todos aqueles com descendência e que participam dos rituais do calendário podem se sentir de fato Xukuru, não importando cor da pele, idade, aparência, adereços e trajetórias de vida. De certo, nem todos terão acesso à totalidade dos conhecimentos bioculturais, pois alguns deles são tratados como “ciência”, como eles explicam, trata-se do “conhecimento do índio” sobre as coisas e poderes do mundo sobrenatural, e como se faz questão de se frisar em outros toantes Xukuru, não é pra qualquer um, e não é pra todo o mundo. No entanto, como já foram, podem ser outra vez. Seus antepassados foram e, através do ritual e da participação em eventos coletivos, podem acessar essa hereditariedade ontológica.

Por último, entendo que a visão do Coletivo Jupago Kreká e de outras instâncias organizativas do povo Xukuru sob a perspectiva do *Limolaigo Toipe* é o esforço cultural para que os conhecimentos sobre o manejo e as práticas produtivas também possam estar integrados a uma concepção específica de mundo Xukuru, mesmo para as novas gerações e para as famílias que retornaram ao meio rural após a conquista da demarcação do território.

Assumindo essa proposição de linha histórica como referência, as ilhas de resistência portanto têm funcionado como uma abordagem metodológica nativa para restaurar os elos de transmissão de conhecimentos entre gerações e as diferentes práticas, ou seja, a transição da amnésia para a memória, servindo como a conexão dos dias atuais com períodos/práticas/racionalidade de outrora colocados em prática por famílias Xukuru e que estão em coerência com o modo de vida desejado, o bem viver ansiado, o *Limolaigo Toipe*.

8.4.3 O caso dos “remédios do mato”.

Outra categoria que aparece na pesquisa de campo, e que serve de argumentação para a busca das continuidades em meio às discontinuidades, simbolizada pelas ilhas de resistência, são os conhecidos localmente por “remédios do mato”, isto é,

(...) os nossos medicamentos, que nois costuma lidar com eles. Que o medicamento de farmácia é uma coisa, e os nossos medicamentos de nossa cultura são outros: chá de casca, lambedor, essas coisas.

(P3 – 3:2 – Entrevista a liderança religiosa, 2013)

Os “remédios do mato”, enquanto categoria sociológica nativa, serve como mote para agregar ao debate sobre os conhecimentos bioculturais, dados mais especificamente ligados aos aspectos fitoterápicos desses saberes, assim como para trazer breves noções a respeito do sistema de cura Xukuru. Tais saberes, também navegam sobre a tênue linha comentada anteriormente, em relação amnésia e memória, erosão e resistência, e fazem parte do que o Coletivo Jupago Kreka entende por agricultura tradicional Xukuru.

Durante o trabalho de campo, percebi que o conhecimento relacionado as plantas medicinais sofre, no seio da população Xukuru, uma espécie de “concorrência” da medicina alopática convencional, ofertada pelo sistema público e privado de saúde e farmacologia²³³.

Antigamente a gente tinha um filho, eu criei dois filhos, nunca fui internada em hospital. Nunca levei para hospital. E tai, dois rapazes, fortes e cheios de saúde. Curado com remédio do mato. Quando tinha uma febre, eu buscava uma folha de mato e fazia um chá, dava. Quando tinha uma diarreia, ia no mato, pegava folha, e fazia o chá, dava melhorava. Isso, tão homem hoje. Sem nunca ter ido num hospital. Mas hoje todo o povo quer medicamento, to com depressão quero um medicamento, quero um comprimido, eu só meloro se for comprimido (...) Deixaram de valorizar sua própria cultura.

(P3 – 3:22 – Entrevista a liderança religiosa, 2013)

VV: Nós aqui na mata tem muito pau, que você faz um chá, você toma, você não sente uma dor de cabeça. Eu mesmo, graças a Deus... Tem muita medicina aqui dentro do mato, mas que já hoje em dia muitos não pode fazer aquela medicina pra tomar porque o médico mesmo as vezes informa: ó não pode.

(P16 – 16:22 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011)

VV: (...) mas que eu acho que as medicina florestal tem muitas medicina boa, isso eu digo e amostró os pau de medicina todos eles, que serve pra medicina eu amostró. Mais muitos não querem.

JE: Querem não, é só mais remédio de farmácia, hoje. Toma remédio de farmácia.

(P16 – 16:22 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011)

Há um importante estudo realizado por Liliane Cunha Souza (2004) a respeito do modelo etiológico vigente em Xukuru, realizado a partir da ótica de seus especialistas de cura. Isto é, o pajé, líderes político-religiosos, rezadores, parteiras e produtores de garrafadas²³⁴. Neste tópico, realizo um diálogo com os resultados desse estudo, pois essa população encontra-se num cenário plurimédico no qual convivem o sistema de cura nativa, a biomedicina e a medicina popular²³⁵ não-indígena, em complexidade complementar tal que, apenas uma investigação dirigida especificamente a este tema pode trazer maior compreensão. Como síntese do seu olhar investigativo, a autora nas suas considerações finais, afirma que:

O sistema médico nativo se caracteriza pela sua inserção num contexto pluri-médico, construído historicamente, fruto de relações entre a medicina nativa, as medicinas populares não-indígenas – de origem africana e europeia – e a biomedicina. Nesse contexto, percebi o papel atuante do sistema médico nativo no sentido de aceitar, negar, reelaborar e ressignificar – a partir de sua visão de mundo – noções, valores, práticas, substâncias etc., provenientes das distintas culturas médicas com as quais se relaciona (SOUZA, 2004:110).

233. Como se verá mais a frente, é possível falar em uma coexistência híbrida, ainda que sob paradigmas diferentes, os Xukuru organizaram para convivência ambos os modelos.

234. Segundo a autora, a classe mais numerosa de especialistas é a de rezadores. Na maioria das aldeias há no mínimo um.

235. A partir de suas referências bibliográficas, Liliane Cunha de Souza afirma que “a medicina popular engloba várias crenças, práticas e tipos de curandeiros, resultados dos diferentes grupos étnicos que povoaram o país. Suas origens se encontram na medicina colonial portuguesa, medicina negra, medicina indígena, catolicismo popular e medicina científica” (2004: 40). Essa medicina popular não-indígena a que a autora se refere teria “como representantes os curandeiros errantes, herbalistas, rezadores, pais de santo, entre outros, encontrados em cidades, vilarejos e sítios próximos à terra indígena” (2004: 40).

Segundo a autora, embora se possa interpretar uma relação de complementaridade entre o sistema médico nativo e o biomédico, coexistem nessa relação, grandes entraves resultado de uma história de repressão e aviltamento da cultura nativa ocorrida de forma paralela à expansão hegemônica da biomedicina. No contexto da saúde Xukuru, os serviços biomédicos são marcados pela precariedade e por uma incipiente sensibilidade e respeito à especificidade cultural do sistema de cura nativo (SOUZA, 2004).

Já a pesquisa de Edson Silva (2008), que buscou depoimentos locais e documentação microfilmada sobre as rotinas administrativas, traz importantes considerações sobre o posto do SPI localizado na atual Aldeia São José. Assim como muitos outros pelo país, o posto atuava em caráter assistencialista, distribuindo alimentos de baixa qualidade, roupas, ferramentas agrícolas e, posteriormente, remédios. Segundo o autor, haveria inúmeros pedidos dos encarregados do posto e listas de medicamentos remetidos, que necessitariam de um estudo especializado, que procurasse demonstrar as doenças e os remédios destinados.

De todo o modo serve para ilustrar que os sistemas médicos estão em convivência há bastante tempo. Após a demarcação, o povo Xukuru conseguiu o direito a uma assistência médica especializada, garantida pelo Sistema Único de Saúde, ofertada de modo diferenciado às populações indígenas residentes de terras indígenas demarcadas pelo governo federal. Há profissionais médicos, enfermeiros, dentistas que trabalham em equipes, e são auxiliados por agentes indígenas de saúde e agentes indígenas de saneamento.

Ainda assim é possível encontrar nas comunidades Xukuru o uso e transmissão de saberes relacionados ao uso medicinal das plantas.

Foi. Deu uma dor de barriga nela. De repente, ali em cima, umas três, quatro pessoa ali naquelas casa ali. Era uma virose, uma dor de barriga com desinteria. É um bocado de coisa. Aí tem que tomar chá de amarelinho. (...) toma um chá de amarelinho que é bom pra dor de barriga. Óia, disenteria você fica bom demais. Ói, foi rápido homi. Bota ela na água, quando ela tá bem amarelinha, o cabra manda pra dentro. (...) É o remédio, santo remédio. Dor de barriga, quem tá assim, desinteria, é o amarelinho, do mato. Aí na farmácia o cara vai tomar um caminhão de remédio.

(P32 – 32:1 – Notas de campo: conversa com casal agricultor, 2013)

Fig. III.8.8 Casca de árvore para uso medicinal, amarelinha.



Fonte: Fotografia autoral. Ano: 2013

Grande parte dessa coexistência deve-se ao arranjo entre diferentes bens culturais empreendido por esta população, que promove “lugares” de legitimidade e uma confluência de saberes de origem distintas para diferentes campos da vida societária. Esta organização e adequação é configurada, caso a caso, ao longo do tempo.

No caso, das plantas medicinais e o sistema de cura tradicional, segundo o que se interpreta do estudo de Liliane Cunha de Souza (2004), deve-se à organização de um modo mais abrangente de classificação de doenças pela ótica etiológica Xukuru, lastreado na divisão entre as “doenças que rezador cura” e “doenças que médico cura”. Essas duas categorias etiológicas nativas seriam responsáveis pelo estabelecimento das fronteiras entre o sistema médico nativo e a biomedicina.

Nós tem muita medicina dentro das nossas origens, nós tem medicina que você toma, você sente mesmo aquele sabor de você tomar aquele chá e você fica bom, mas cada doença é uma, aí já tem que partir pra outro lado.

(P16 – 16:22 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011)

Como Barth (2000) chamava atenção, as categorias étnicas oferecem um recipiente organizacional que pode receber conteúdo em diferentes quantidades e formas, advindo de diversos sistemas socioculturais. Por isto, dentro dos grupos pode haver relevância para alguns aspectos enquanto outros não. Para a delimitação de fronteiras pode se dar importância a determinados aspectos, resultando em comportamentos diferenciados, mas não necessariamente. Podem colorir toda a vida social, mas também ser relevantes apenas em determinados setores de atividade. E finalmente, pode haver acomodações (no sentido) da organização do conteúdo cultural para que o grupo possa, da forma como Bonfil (1991) postula, continuar mantendo suas decisões sobre bens culturais próprios e apropriados. Isto implica em uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento, dos saberes e das relações sociais. Havendo portanto, bastante especificidades a se explorar em cada caso etnográfico.

Dentro dessa categoria nativa de remédios do mato, inclui-se os medicamentos elaborados a partir de plantas coletadas nos diferentes tipos fitofisionômicos (tipos de vegetação) presentes no território Xukuru, que são designadas por “plantas da mata”; e a partir de “plantas de casa”, espécies cultivadas nas hortas e quintais para fins medicinais. Esses remédios são elaborados artesanalmente, e obedecem a rituais e normas específicas, podendo haver pequenas variações segundo o responsável pela sua fabricação. Por remédios do mato portanto designa-se os chás, lambedores, garrafadas, águas, banhos e defumadores voltados à saúde (física e espiritual) humana. Registra-se que uma mesma planta pode ter vários usos e funções, a exemplo da amarelinha, que pode ser utilizada como chá para curar uma disenteria, conforme ensinado acima, mas também é utilizada na mescla de ervas para fumar e defumar em eventos rituais e em banhos para limpeza espiritual.

Alguns remédios oriundos do extrativismo vegetal estão vinculados à cosmologia ritual Xukuru. Algumas plantas, mais frequentemente as de grande porte, estão especialmente associadas a uma grande força espiritual, possuindo correspondência com determinadas entidades divinas. Alguns estão presentes nos toantes Xukuru:

Eu tava no pé da aroeira
Pra que mandou me chamar
Oi Aroeira
Venha pra nós trabalhar
Oihe na hoa
Heina reina reá
(Toante Xukuru do Ororubá)

E devido a isso, é possível sugerir a existência de algumas “diretrizes ambientais” de origem sagrada para o ideal de vida Xukuru do Ororubá no território. As matas passam a ser, portanto, mais do que o local de morada dos “encantos”, tornando-se a própria transfiguração de determinadas entidades.

Como se pode confirmar observando-se o toante a seguir, há diretrizes ainda mais diretas estabelecidas no âmbito do ritual, no que se refere à postura ideal Xukuru sobre o meio ambiente.

Nas matas do Ororubá
Tem pau que não pode cortar
Tem juazeiro da Bahia, o pau d’arco e o jucá
Oh venha cá meus índios
Oh vamos trabalhar
Preservar as nossas matas
Do mestre Rei do Urubá
(Toante Xukuru do Ororubá)

Um outro exemplo destes cuidados, que Liliane Cunha de Souza (2004) coletou em entrevista com o Pajé, prevê que existem uns "paus" (árvores) da mata, como amarelinha, tacoaroaca e urubá, que

possuem muito poder, não podendo ser levados e guardados dentro de casa, pois senão adoecem seus moradores.

Já na entrevista que eu realizei com o Pajé Xukuru, ele ensina que todas as plantas medicinais são sagradas.

P: E aí tem as outras ervas, medicinal, tudo é sagrado, pois é medicinal é sagrada, todas elas. Nós temos a Quixabeira, sagrada que é medicinal. Nós temos o Bom Nome que eu já falei, que também é, temos ela aqui. Temos o Chifre de Bode que é também. Nós temos o Velame de Campo que é também uma erva medicinal. Nós tem Velame Branco, porque tem o Velame de Campo e o Branco. Nós temos ela medicinal. E temos a Caninana, sagrada que é medicinal. Nós temos a Caoatinha, que é medicinal. Nós temos o Contraerva que é também medicinal, que é tudo erva sagrada, de remédio. Nós temos o Hortelão, tem o hortelão miúdo e o grande, todos os dois. É muita coisa para o cabra se lembra.

(P5 – 5:15 – Entrevista a liderança religiosa, 2013)

Em uma das muitas visitas de campo, tive a oportunidade de conversar com um casal que vinha fazendo uso dos remédios do mato, tendo se curado com a utilização dos mesmos.

C: Quando a gente chegou aqui hoje o seu marido estava vindo com casca de aroeira. Vocês estavam preparando um remédio?

N: É pra gastrite. Um pedacinho de aroeira, de moleque duro, de ameixa. Só que nós estamos tomando no momento aroeira e moleque duro porque sente dor no estômago, sara gastrite, sara até úlcera. Ele sarou uma úlcera, eu to com uma úlcera e to me dando mais melhor com remédio de casca de pau do que da farmácia.

C: Essas cascas de pau vocês conseguiram aqui mesmo?

N: É daqui da área mesmo, essas cascas encontra aqui na área mesmo, onde nós trabalha mesmo tem a casca do pau.

(P28 – 28:10 – Entrevista a agricultora, 2013)

Fig. III.8.9 Material vegetal coletado para preparo de remédios do mato para gastrite e úlcera.



Fonte: Fotografia autoral. Ano: 2013

M: E eu conversando mais D. Zenilda lá, sobre essa úlcera que eu tinha, ela chegou: mas meu filho melhorou com o que? Eu digo: D. Zenilda primeiramente Deus, e segundo eu digo com casca de pau, casca de pau.

(...)

E eu morrendo, morrendo. Quando chegou um dia eu disse: oh, minha velha, eu sei que eu vou embora, vou fazer minha viagem e você minha filha tome conta do que for da gente aí (...) só Deus agora, do jeito que eu tô minha velha, só ele agora.

Aí, pensei, comecei a andar pelos mato... Seu Ricardo, disse, falei com ele também... Ele disse: tenha fé em Deus, pelo amor de Deus, aí ele foi e arrumou um bocado de casca pra eu. Ele disse: Olha lá também tem um bocado, pegue lá. Hoje eu vou ali e lhe mostro lá o pé de pau.

(...)

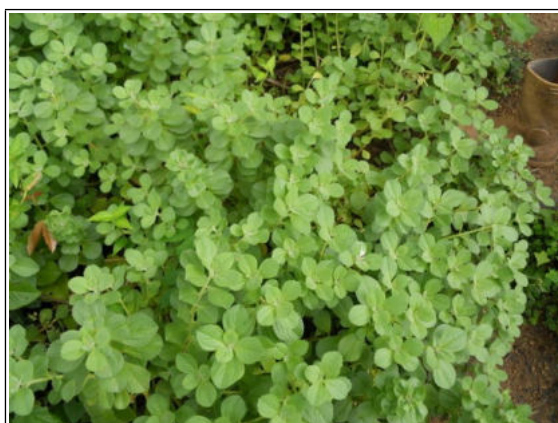
Peguei a casca da aroeira, a casca da queixaba, a casca da umburana de cheiro, a casca do angico, a casca do... ali encima tem dele... dum pau que chama cabraíba, e outro que eu esqueço o nome. Todo o dia eu pegava, nego, pegava os pedacinho assim, pegava os caquinho assim, botava numa vasilhinha. Seis casca, era sete. Botava ali num litro d'água. Quando era de noite, ela tava bem rosadinha, aí eu pegava, nego. Quando era bem cedo, um copo em jejum. Meio dia, outro em jejum, de noite era três copo, bebia um, botava outro d'água. E meu nego velho, graças a meu Pai eterno hoje em dia(...) Minha velha aí olhe, foi pra Arcoverde, fez lá uma exame, a úlcera! Eu disse: Não minha velha, tenha fé em Deus! Se largou na casca de angico...

(P38 – 38:14 – Notas de campo: conversa com agricultor, 2014)

Segundo Liliane Cunha de Souza (2004:42)

[...] as "plantas de casa" são aquelas cultivadas nas hortas, nos quintais, elas englobam também as silvestres encontradas próximo às casas. Os saberes acerca de suas propriedades medicinais e uso são compartilhados entre a população em geral. Alguns exemplos delas: anador (*Artesia* sp.) utilizado para curar gripe e baixar febre; capim-santo (*Cymbopogon citratus*) usado para cessar enjoos e má digestão; erva-cidreira (*Lippia alba*) consumida como calmante; cebola branca (*Hypeastrum psittacinum* Herb.) usada na elaboração de lambedor recomendado para curar tosse; mentruz (mastruz) (*Chenopodium ambrosioides* L.) usado como vermífugo e para tosse; alfazema-de-caboco (*Hyptis* sp.), recomendada para banhos.

Fig. III.8.10 Um tipo de boldo no quintal.



Fonte: Fotografia autoral. Ano: 2011.

C: E a senhora trabalha com plantas medicinais?

N: Trabalho. Capim santo, erva cidreira, arruda, manjeriço também é medicinal, a maioria das plantas medicinal nós trabalha também, planta, cultiva na vagem.

(P28 – 28:10 – Entrevista a agricultora, 2013)

As medicinais são encontradas nas áreas de hortaliças prestando outros serviços, como a arruda, que presente no leirão junto a outros cultivos, tem atuação também no manejo de pragas.

Fig. III.8.11 Manjerição na horta.



Fonte: Fotografia autoral. Ano: 2013

Fig. III.8.12 Arruda e boldo na horta.



Fonte: Fotografia autoral. Ano: 2013

Na foto acima a esquerda temos o manjerição, que como minha interlocutora destacou anteriormente, além da função alimentar também possui propriedades medicinais. Na foto acima a direita, tirada na horta de outra família, se observa que em um dos leirões da área se tem o vinagrete utilizado para fins culinários, e o boldo e a arruda de fins medicinais, os quais segundo o agricultor responsável pela área, ali estavam devido ao importante papel que desempenham também para o controle de insetos e pragas.

Eu acrescentaria ainda, algumas plantas que, são alimentos, mas também são identificadas por suas propriedades benéficas à saúde. Como exemplo, podemos citar o “café de guandu”, uma bebida dos “caboclos velhos”, bastante consumida e reconhecida por suas propriedades medicinais.

Fig. III.8.13 Exposição com degustação do Café Guandu durante Encontro Urubá Terra.



Fonte: Fotografia autoral. Ano: 2013

Vale ressaltar que o uso das plantas medicinais é apenas um dos componentes do sistema de cura Xukuru. Este envolve ainda outros meios através dos quais as pessoas buscam saúde e cura para doenças, no qual inclui a devoção (de fê) de cada indivíduo, com promessas, peregrinações, participação em rituais religiosos, e a interação com especialistas tais como rezadeiras, benzedeira, parteiras, pajé, médiuns e lideranças político-religiosas.

A lista de plantas e suas propriedades é imensa, como ilustra os fragmentos abaixo. Fica difícil para apenas uma pessoa, mesmo que seja o especialista mais respeitado no assunto na localidade, ou seja, o pajé, lembrar de todas as possibilidades. De fato, o sistema de conhecimento requer uma rede de especialistas e pacientes, guardiões e experimentadores, para a sua manutenção. O diferencial do acesso a essa farmacologia, como ensina o pajé, é que a indicação (ou a lembrança) sobre qual remédio indicar advém também do acesso ao campo do “sagrado”.

Agora, eu só sei mais quando... eu sei de muitas plantas, mas é porque é muita planta. Muita planta para o cabra botar numa cabeça só, porque quem tem ela escrevida, tá certo. Já sabe, né. Mas eu não, penso assim, vou atrás de erva fulana de tal, em tal canto. Eu já sei qual é a erva.

(...)

Nós temos um pau chamado Escarichote, que é muito bom. Tem o Pé Branco, tem a Manacan, o Pratudinho. Olhe. Caotinha, é muita erva. Nós temos, outra erva também, ela é uma plantinha, a folhinha dela é redondinha, esparradinha no chão, você cava, tira aquela raiz, ela é quase que nem o gengibre, aí pronto, chama-se a Contrador.

(P 5 – 5:15 – Entrevista a liderança religiosa, 2013)

Para compreender um pouco melhor o papel ou função dos remédios do mato, no mais amplo sistema de cura Xukuru, perguntei ao pajé sobre o poder da planta.

A: Mas o que cura é o poder da planta ou o poder da fé, ou o seu poder?

P: É a planta, é a planta. Porque eu não fiz nada, eu não rezei. O remédio que eu fiz foi só a planta, é a planta que é medicinal para este problema. Eu já curei diversos. Curei minha mulher desse mesmo problema. Já curei um cara, eu curei um cara em São Paulo. Ia fazer operação, ia se operar e esse menino que estava aqui, esse meu menino Paulo, mandou falar comigo de São Paulo, eu fiz o remédio aqui e mandei para lá. O cabra tomou e ficou bom. Viu?

(P 5 – 5:15 – Entrevista a liderança religiosa, 2013)

A indicação para o uso de determinada planta como resposta a um diagnóstico médico formal prévio ou como resposta a alguns sintomas delimitados pode ocorrer, por meio de uma dessas pessoas reconhecidas localmente por esse dom²³⁶, mas também como sugestão de entidades divinas, os encantados.

No contexto do aqui denominado conhecimentos bioculturais, e mais especificamente, em relação aos saberes medicinais associados aos sistemas xamânicos, há que se levar em conta a importância do “segredo” e dos especialistas. Isto significa que, há conhecimentos reservados ou acessados apenas por determinadas pessoas. No caso das populações indígenas do Nordeste o segredo é cultivado em muitas matérias da “ciência do índio”, o que significa a proteção de determinadas noções e práticas que circulam apenas entre os pertencentes do grupo étnico e/ou iniciados nas práticas religiosas do grupo. Os especialistas, de variados tipos, são aqueles guardiões e guardiãs que conservam e compartilham esses conhecimentos, e diretamente prestam seus serviços para o restante da população indígena e até mesmo para a não-indígena.

Cada grupo étnico estabelece regras e costumes particulares para o compartilhamento destes saberes. Em relação aos saberes sobre as plantas medicinais, encontramos em Xukuru, um conhecimento mais disseminado, que ancorado nos especialistas e em outras famílias que preservaram a crença nos efeitos curativos destas plantas, representam o conhecimento vinculado às ilhas de resistência que agora são incentivados a serem socializados em novos formatos, e em maior escala.

Inicialmente, o compartilhamento destes saberes se dava, principalmente por meio da vivência com o tema, como veremos nos depoimentos a seguir.

C: Como foi que a senhora aprendeu a usar as ervas?

L: Eu já nasci assim. Nasci em contato com o mato, com a natureza. Ai já via meus pais quando queria dar um chá, os filhos e netinhos ia buscar. A gente ia acompanhar já sabia, onde ele ia buscar, qual que ele tirava. A gente já cresce vendo aquilo, cresce naquela religião. Sabendo que aquilo ali serve de remédio.

(P3 – 3:46 – Entrevista a liderança religiosa, 2013)

236 Segundo Liliane Cunha de Souza (2004:105): “Apesar de existir entre os Xukuru uma tendência do itinerário terapêutico ser iniciado pelos especialistas de cura nativa, esse percurso pode assumir diferentes trajetórias, cuja compreensão se dá ao levar em conta, no processo de busca do aflito quanto ao restabelecimento de sua saúde, a importância de aspectos como: a gravidade da doença; etiologia; especialista solicitado para cura; disponibilidade do especialista de cura procurado; a eficiência do tratamento e a história de vida do aflito.

V: Uma criança quando nasce já vai pra medicina e antigamente uma criança quando nascia o primeiro banho que ela tomava era de zabelê. É um mato que nós tem no mato. Era o primeiro banho que a criança tomava, era de zabelê, tanto a criança como a mulher de resguardo. Ia no mato, tirava o zabelê, trazia, fervia na água, aquela criança tomava três golinho, e tomava aquele banho. Era uma criança saudosa, hoje é tudo diferente. E é tudo erva do mato que ainda existe. Tudo essas plantas tem no mato, dentro das nossas florestas, agora tem muitas plantas que você não pode tomar medicina dela, é tomar e sentar o pelo, é tomar e morrer, não tem pedido. Olhe tem erva aqui, se você fizer um chá, ou até botar ela na boca já lhe prejudica.

(P16 – 16:22 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011)

Os dois depoimentos trazem à tona a importância do tema estar presente na comunidade desde a infância, fazendo parte da socialização primária das pessoas. Este processo inicia-se após o nascimento e desenvolve-se através, primeiramente, da família ou de outros agentes e instituições próximas. Em geral, por socialização compreende-se a assimilação da cultura do grupo social onde o indivíduo se encontra, tornando-o um membro funcional de uma comunidade. Assim, o indivíduo se integra ao grupo em que nasceu, adquirindo os seus hábitos e valores característicos.

Os depoimentos também podem ser lidos como um reforço ao sentido de *educação ao longo da vida* (ALHEIT e DAUSIEN, 2006), que engloba todas as atividades significativas de aprendizagem, reconhecendo processos que ocorrem através de instituições, como a escola, a igreja ou o toré, mas também aqueles processos de aprendizagem que não são empreendidos intencionalmente e que acompanham incidentalmente a vida cotidiana.

De ambos depoimentos também se pode extrair o tema da necessária formação de especialistas devido aos riscos de se manipular/ingerir os princípios ativos relacionados a determinadas plantas. É o que chama atenção um dos agricultores anciões em P16 ao dizer que há muitas plantas que não se pode tomar, pois “é tomar e morrer”.

Curiosamente, é exatamente sobre esta questão que Selma Maria Ferreira de Souza (2008) tece uma crítica ao observar a aula de uma docente sobre o tema das plantas medicinais, durante sua pesquisa sobre o ensino de ciências no povo Xukuru do Ororubá²³⁷. Segundo a autora:

O terceiro momento da aula ocorreu no quintal de uma discente, próximo à escola. A docente enfatiza a importância dos remédios retirados das plantas, que além de não fazerem mal, são mais econômicos. No entanto, não se explicita o que se entende por não fazer mal. Isso sugere que a docente poderia estar considerando que a fitoterapia não prejudica a saúde em nenhuma circunstância, pois são utilizadas plantas em estado natural, em doses mínimas e, principalmente, indicadas para doenças comuns (...). Este tipo de postura pode ser questionada considerando que atualmente existem trabalhos que alertam sobre o uso inadequado de plantas medicinais e os efeitos nocivos de algumas plantas para a saúde. Isso pode representar uma visão ingênua da docente sobre as plantas medicinais e o seu uso. Talvez esta postura de não questionar o uso criterioso das plantas não faça parte do universo de saberes indígenas Xukuru, assim se torna comum a não aplicação deste cuidado pelos discentes (SOUZA, 2008:87).

237. Estudo de caso de natureza etnográfica realizado em duas escolas situadas na Serra do Ororubá com objetivo de descrever como os docentes mobilizavam seus saberes em sala de aula, especificamente os saberes curriculares.

Com certeza, pelo que tive oportunidade de observar durante o trabalho de campo, e como ilustram os depoimentos transcritos, o uso criterioso das plantas fazem sim, parte do universo de saberes indígenas Xukuru. E se não foi abordado a contento durante essa aula em particular, me parece que o caso não pode ser generalizado, e deveria ser melhor interpretado à luz das dificuldades próprias de se implementar um diálogo de tipos de saberes no contexto da educação escolar.

Um outro tipo de cuidado neste sentido é descrito por Liliane Cunha de Souza:

Nas consultas aos pacientes, quando os especialistas receitam “remédios do mato” - chá, banho e defumador – à base de plantas conhecidas e bem fáceis de serem encontradas, pedem que seus pacientes as colem e preparem o remédio. Porém, quando receitam medicamentos à base de “plantas da mata” ou aquelas localizadas próximas às casas, mas encontradas com pouca facilidade, como também aquelas tóxicas, eles as coletam para os pacientes e preparam, muitas vezes, o próprio remédio (SOUZA, 2004:61).

Uma outra constatação de Selma Maria Ferreira de Souza (2008) sobre a mesma aula citada é interessante porque reforça a divisão citada por Liliane Cunha de Souza (2004).

Observamos que todas as plantas encontradas no quintal e mostradas pelos alunos possuíam indicações simples. Constatamos também que plantas para indicações mais complexas e ligadas aos saberes religiosos são encontradas nas matas. A docente terminou a aula com a incumbência de sistematizar o que aprenderam (turnos 14 e 16) e salientou a importância do uso das plantas, comparando o quintal a uma farmácia (SOUZA, 2008:87).

Segundo Liliane Cunha de Souza (2004), os saberes sobre as propriedades medicinais e espirituais, bem como sua utilização, restringiria-se mais aos especialistas de cura e indivíduos ligados à “ciência do índio”, a exemplo da: bom nome (*Maytenus* sp) cujas folhas são utilizadas para problemas renais; jurema preta (*Mimosa tenuiflora*) usada para dor de dente; e amarelinha utilizada para fazer banhos com fins de abrir caminho.

O profundo conhecimento a respeito das propriedades medicinais das plantas está bastante atrelado a um passado no qual não havia outra opção, o acesso ao sistema formal de saúde (público ou privado) era extremamente precário. Então, os meios para curar-se das enfermidades, passava necessariamente pela elaboração e fortalecimento do sistema local e tradicional de cura.

E existia farmácia? Num existia. A farmácia que tinha era as ervas. Adoecia uma pessoa, um menino desse, ia na vagem, tirava a pimenta d'água, ou tirava outras ervas, e lá vai. O mastruz, o limão e assim ainda vai... A sabugueira, a pimenta d'água e ia levando. Ficava todo mundo bom, sadio. Será que existia operação? Não, nunca aconteceu isso. Uma mãe de família nunca se operou, não, nunca acontecia.

(P14 – 14:37 – Entrevista a agricultor, 2011)

A pesquisadora Liliane Cunha de Souza (2004) defende que os saberes médicos nativos Xukuru:

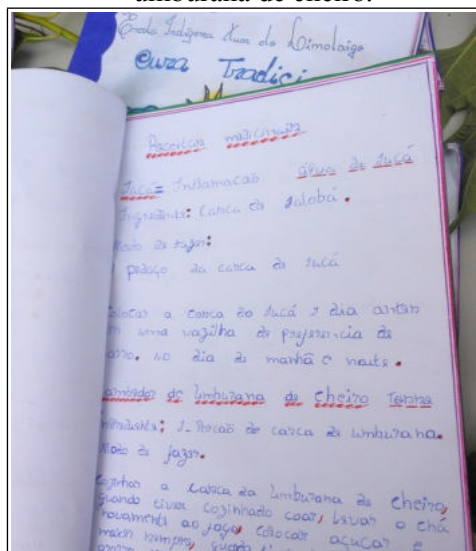
São compartilhados entre a população a partir de diferentes níveis, sendo os especialistas de cura reconhecidos pela totalidade do grupo como os detentores, por excelência, desses saberes. No âmbito doméstico, os saberes sobre a etiologia e tratamento das doenças são acumulados através das próprias experiências de situações de doenças vividas pelos membros da família, como também são repassados de geração em geração, dos pais e das mães para os filhos e as filhas (SOUZA, 2004:40).

Isto é, há uma circulação destes conhecimentos em diferentes níveis. Entre os especialistas esse conhecimento circula através da troca de experiências entre os mesmos. Geralmente esse aprendizado/ensinamento se realiza através do aprendizado do ofício que acontece junto a membros da família ou vizinhança, conforme explicou nossa primeira entrevistada (P3) que é uma especialista de cura. No caso dela e de outros especialistas, também se aprende através do contato com os “encantados” durante os rituais.

Tratando especificamente dos conhecimentos a respeito das curas via fitoterápicos, entendo que, pelo que foi visto no trabalho de campo, e ilustrado pelos depoimentos, embora ainda haja bastante relevância dos especialistas, há uma razoável disseminação entre as famílias. Corroborando com a análise de Liliane Cunha de Souza sobre a distribuição desse conhecimento entre a população, onde além dos especialistas, também têm força os saberes acumulados pelas próprias famílias em experiências de situações de doenças e curas, que são repassados entre as gerações.

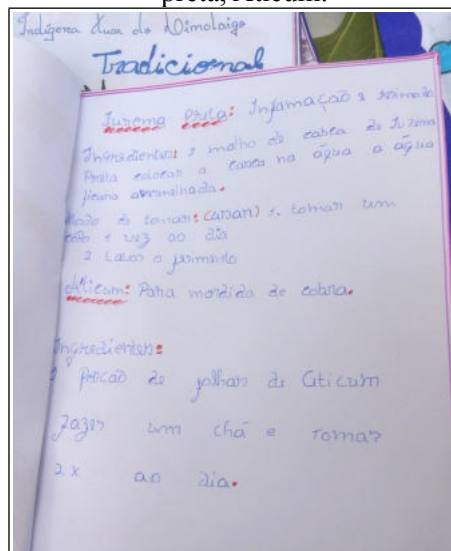
Durante meu trabalho de campo, observei que os especialistas de cura têm sim um protagonismo na guarda desse conhecimento, porém há também uma disseminação destes saberes. De tal maneira que, é possível ver receitas e remédios circulando entre a população interessada. Considerando o preconceito e discriminação que alguns dos especialistas de ritual e cura sofreram, cuja acusação de catimbozeiro (feiticeiros) pode ser citada como síntese desse processo, a continuidade destes conhecimentos deve ser reconhecida como um grande feito. E se hoje, mesmo com a concorrência da alopatia e biomedicina, esse conhecimento tem seu lugar, sendo valorizado na sociedade Xukuru, pode-se dar crédito para o incentivo ao reconhecimento e à socialização destes saberes promovidos nos últimos anos pelas escolas e encontros de agricultura.

Fig. III.8.14 Trabalho escolar com indicações de usos medicinais: Jucá, umburana de cheiro.



Fonte: Fotografia autoral. Ano: 2014

Fig. III.8.15 Trabalho escolar com indicações de uso medicinais: Jurema preta, Aticum.



Fonte: Fotografia autoral. Ano: 2014

As figuras acima (III.8.14 e III.8.15) ilustram como esses saberes têm encontrado novas formas de serem compartilhados no seio da população Xukuru. Trata-se de dois trabalhos escolares da Escola Indígena Xuar do Limolaigo que trazem receitas medicinais. Embora a educação escolar Xukuru ainda esteja em um processo de construção para encontrar a melhor maneira de transmitir conhecimentos tradicionais e conteúdos disciplinares dos currículos, deve ser destacado o esforço em visibilizar e reconhecer como legítimo os remédios do mato e o sistema tradicional de cura.

Efetivamente, o resultado do levantamento realizado pelos alunos Xukuru em torno das plantas medicinais não significa diretamente em uma recomendação ou indicação de uso destas plantas para a comunidade escolar. Embora cheguem a levantar detalhes de recomendação, quantidade e modo de usar, a exemplo do trabalho intitulado receitas medicinais, não se prescinde dos especialistas de cura ou da experiência agregada das famílias para o uso de tais plantas. Trata-se de esforços que valorizam esses saberes, os tornam mais conhecidos, legitimados por professores, e que buscam incentivar a busca por esses tratamentos e conhecimentos por parte dos alunos.

Outra iniciativa que tem valorizado esses saberes e os guardiões e guardiãs dos mesmos são os momentos de partilhas em eventos coletivos, como encontros de agricultura e troca de sementes, eventos nos terreiros de ritual, dentre outros eventos que ocorrem no interior do território ou encontros interétnicos de pajés, encontros de povos e comunidades tradicionais, e feiras que ocorrem fora do território. A foto abaixo ilustra um destes momentos, trata-se da “Oficina Agricultura Xukuru e Ervas Medicinais” realizado no Encontro Urubá Terra de 2014, sediado na TI Xukuru, aldeia Cana Brava. Nesta oficina as instrutoras são pessoas reconhecidas pela comunidade como detentoras de conhecimentos sobre as plantas medicinais que repassam livremente seus conhecimentos para outras

pessoas da comunidade e visitantes. Os conteúdos se estendem segundo as demandas, perguntas, interesse e necessidade dos participantes.

Fig. III.8.16 “Oficina Agricultura Xukuru e Ervas Medicinais” no Encontro Urubá Terra 2014.



Fonte: Fotografia autoral. Ano: 2014.

Dentre os resultados da pesquisa de Liliane Cunha de Souza (2004), uma constatação em especial, nos é bastante relevante para a ideia da relevância das ilhas de resistência, segundo a pesquisadora:

Percebi a existência de um complexo sistema de intercâmbio de plantas entre os Xukuru, pois como a terra indígena agrega locais com tipos de solos e vegetações bem diferentes, esse intercâmbio supre as necessidades de todos. Na aldeia Caípe, por exemplo, há apenas um pé de quixabeira, mas esse e chifre-de-bode (*Machaerium* sp.) são facilmente encontrados na "ribeira". Os doentes e idosos geralmente são os que mais solicitam essas trocas, porque não podem se deslocar à procura das plantas. (SOUZA, 2004: 43).

Esse sistema de intercâmbio de plantas entre os Xukuru nos diz que, as ilhas de resistência eram operativas, tinham repercussão espacial e eram colaborativas, sendo o compartilhamento de saberes e de espécies vegetais, assim como o cuidado com o outro, mais uma relevante camada de resistência do povo Xukuru.

Evidentemente, o conhecimento sobre espécimes vegetais para uso medicinal, não está isolado ou separado do conhecimento a respeito das demais qualidades e usos dos recursos florestais, como demonstra o depoimento abaixo:

A: Nós temos que aprender com isso aqui. Como é que pode, né, são árvores que tão aí há cinco passos do abacate. (...) Tambô que fica verde na seca né?

L: Quando é na chuva mesmo, ele cai a folha. Quando fica quente mesmo, aí é que ele fica verdinho.

A: Nessa borda aí, além de tambô, tem mais o quê?

L: Aí tem vários tipos de madeira. Tem o espinheiro, um chama jequiri, outro é espinheiro. Tem aquele da folha mais larga chama piaga. Tem frei jorge, tem penteado, tem ingá também, aquela verde lá na frente. Tem várias pranta aí, madeira. Tem chifre de bode, tem muita qualidade de pranta aí.

A: E serve pra remédio também?

L: Chifre de bode serve. É um remédio bom pra quem sofre das amídalas. Pessoal toma assim pra urina também, quem tá ruim.

(P36 – 36:15 – Entrevista a agricultor, 2013)

O depoimento versa sobre a paisagem da foto abaixo, registrada em 2013, que ilustra o que havia sobrado da área de plantio de frutíferas do agricultor visitado em 2011. O cenário chamava atenção pois a região sentia os efeitos de uma drástica e longa época de estiagem, e no limite entre a área de cultivo e a área de vegetação nativa, preservada desde a recuperação do território, se percebia uma nítida diferença. No primeiro plano percebe-se os troncos secos de abacates e outras plantas cultivadas que formavam o pomar, e detrás as espécies arbóreas nativas. Como se pode ver na imagem o contraste é gritante. As árvores citadas pelo agricultor responsável (em P36) compõem o arvoredo do segundo plano.

Fig. III.8.17 Visão dos limites da área de frutíferas e a mata preservada na área da aldeia Lagoa.



Fonte: Fotografia autoral. Ano: 2013

Esse é um importante adendo a ser registrado porque significa dizer que, os remédios do mato, são apenas um indicador de uma complexidade ainda maior de saberes, ainda por ser estudada e catalogada.

O sistema médico Xukuru atualmente vigente caracteriza-se pelo complexo relacionamento entre três lógicas médicas, são elas: a medicina nativa, a biomedicina e a medicina popular não-indígena. Como Liliane Cunha de Souza (2004) destaca na sua dissertação, essas três lógicas médicas não são instâncias estáticas nem puras, no entanto estão mergulhadas em dinâmicas interações em que seus elementos são apropriados, recriados e ressignificados.

Embora a medicina nativa ainda se constitua como um relevante recurso sanitário entre os Xukuru (SOUZA, 2004) observa-se a concorrência “ideológica” do sistema biomédico que se impõe, como a toda sociedade brasileira, como o científico e único eficaz. Baseado em diferentes discursos que reforçam a ideia do sistema de cura tradicional e os remédios do mato, tais como os citados abaixo, o coletivo Jupago Kreká tem compreendido a importância do tema, e incentivado ações na direção da reapropriação deste bem cultural Xukuru.

Que em questão de ervas medicinais já é de tradições também, eles (os velhos) quando adoecia de alguma doença buscava a mata, as ervas naturais pra se curar suas doenças. Cada doença eles sabia de uma erva diferente, aí hoje a gente não deve deixar de fazer. Não é? Cada chá, cada lambedor, cada xarope.

(P40 – 40:12 – Entrevista a casal de agricultores, 2014)

Você vê, vai se receitar, tem que levar a receita médica pra comprar aquele medicamento e a donde as vezes você dentro do mato, você com a árvore, com chá, você fica bom daquele incomodo que você tem.

(P16 – 16:22 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011)

8.4.5 O caso da comercialização.

Outro caso a ser abordado, ainda na perceptiva do debate sobre continuidades e descontinuidades, bem como dos mecanismos de resistência e inovação, é a importância dos circuitos curtos de comercialização para o povo Xukuru. Os resultados da pesquisa empreendida sugerem que as feiras livres compostas por feirantes agricultores ou seus parentes foram historicamente relevantes para a sobrevivência econômica das famílias, bem como para a resiliência do grupo de forma mais ampla.

Para analisar parte da interação das famílias Xukuru com o mercado e as estratégias utilizadas, realizo novamente uma aproximação à abordagem teórica clássica sobre as sociedades camponesas. Isto porque as realidades socioespaciais dos grupos étnicos do nordeste do Brasil após a extinção oficial dos aldeamentos permitem tal aproximação.

Tomando como referência a formulação clássica de Robert Redfield (1965: 1969) acerca do continuum folk-urbano, destinada a refletir sobre as transformações que levam as sociedades tribais ao contexto camponês e urbano, é possível afirmar que desde a metade do século XVIII, os Xukuru se distanciam da classificação de “sociedades primitivas”, pensadas de modo ideal, com transformações que permitem entendê-las como sociedades camponesas. Segundo o autor, as sociedades camponesas são como “sociedades parciais” (part-societies with part-cultures), ou seja, uma sociedade que faz parte (ou está contida em) de um todo societário maior, diferenciando-se portanto do arquétipo pensado para as sociedades indígenas, as quais podem ser imaginadas como uma totalidade.

Conceitualmente, essa sociedade maior da qual o camponês é parte integrante, é uma sociedade urbanizada que exerce domínio sobre um amplo território, por meio de um poder regido sob a ótica civilizatória de uma elite religiosa, militar, comercial ou intelectual. Ademais, as estruturas e funções das sociedades camponesas estão afetadas por conjunturas nacionais ou regionais. Assim, as relações comerciais nas quais os camponeses estão inseridos são marcadas por regras e condições, na maior parte das vezes, alheias.

George Foster (1967) é outro autor a destacar essa “restrição” das sociedades camponesas. Para ele, admitido que a sociedade camponesa está atrelada à cidade (ou melhor, ao Estado), haverá um grande número de aspectos que estarão condicionados a uma relação estrutural estabelecida. Assim, questões de cunho econômico, religioso, moral, etc, de cada comunidade rural estariam a mercê do tipo de relação e de cada tipo de sociedade maior que a engloba. O autor destaca ainda como denominador comum e crítico dos vários casos etnográficos estudados é que os camponeses têm muito pouco controle sobre as condições que regem suas vidas. Ao fazer parte de um todo societário maior, passam a ter de se adequar a leis, taxações e costumes que não construíram, e terminam afetados por conjunturas políticas e econômicas maiores.

Por outro lado, embora essa perda de autonomia em relação a uma condição tribal seja algo comum às sociedades camponesas, há uma diversidade importante e relevante neste conjunto de sociedades. Michael Kearney (1996) dissertando sobre o tema, adverte que a maioria das populações que em todo o mundo se denomina por camponeses, se reproduzem no contexto de relações econômicas e sociais complexas.

Raymond Firth, etnólogo pioneiro nos estudos de antropologia econômica, na obra “Capital, Saving and Credit in Peasant Society: a viewpoint from Economic Anthropology” (1964), expõe que as definições estabelecidas para o conceito de camponês apresentaram uma força analítica potente, pois permitiram estabelecer um termo descritivo amplo, de um tipo empírico, adequado para reunir na categorização diferentes variações; o que na prática, permitiu se analisar muitos diferentes contextos humanos a partir dessa mesma categoria, inclusive grupos indígenas. Até mesmo porque, segue o autor, o estudo da lógica camponesa se refere ao estudo de uma espécie de sistema socioeconômico:

Este sistema socioeconômico implica um funcionamento de caráter local particular, em parte devido a intrincadas inter-relações comunitárias e em parte porque, nos assuntos econômicos e sociais, contribui, atrai e se influencia pela cidade no comércio, no intercâmbio cultural e na ideologia geral [tradução minha] (FIRTH, 1964:17).

Embora o sistema seja rural, o autor lembra que, como bem demonstrava Robert Redfield (1965 e 1969), não estão isolados, se configuram na antinomia²³⁸ e interrelações rurais-urbanas, e sobretudo, se apoiam na existência de um mercado.

Por outro lado, o grau de presença em mercados²³⁹, a rigor, explicita a situação de sociedades locais ou segmentos sociais no que se refere a sua autossuficiência. Isto porque os mercados, por excelência, facilitam a aquisição de bens e serviços que não são tão facilmente produzidos/obtidos ou que não se pode obter em absoluto. Sendo assim, constituem-se como um meio institucional para interação entre classes, castas, etnias, grupos ocupacionais e similares, cujo conjunto de práticas econômicas asseguram e mantêm a produção, distribuição e consumo (MINTZ, 1959) aos envolvidos.

Sidney Mintz (1959) é uma referência que também chamava atenção para casos onde o sistema de mercado está sujeito a influências do costume, ritual, atribuição hereditária de posição, dentre outros marcadores que podem predizer práticas, regulações e preços. Nestes casos, as normas que prescrevem comportamento para os grupos envolvidos desempenham papel decisivo na articulação dos diferentes grupos sociais e econômicos que orbitam determinado mercado. Isto parece fazer sentido para o passado Xukuru, considerando que os índios foram, segundo os depoimentos coletados, muitas vezes “enganados” em transações econômicas. E que em diversas ocasiões estiveram em posição de desvantagem nas negociações, especialmente quando ocorriam com atravessadores e fazendeiros. No entanto, quando se observa os feirantes Xukuru na contemporaneidade, conclui-se que estão sob regras semelhantes à de outros mercados locais da região onde não existe população indígena em interação.

Os relatos historiográficos mais significativos sobre a etnia Xukuru iniciam-se em período posterior à ação missionária. O que significa dizer que há uma ignorância quase absoluta sobre as práticas econômicas estabelecidas pelos Xukuru e grupos vizinhos em período anterior à cristianização forçada e à implementação das fazendas de gado.

A partir da colonização, com o forçoso primeiro processo de campesinização²⁴⁰ dos grupos indígenas da Serra do Urubá e região, a relação destes com o mercado capitalista vai sendo construída. Como resultado, os ascendentes da população Xukuru do Ororubá de hoje, a partir do fim da tutela religiosa católica terminam por se estabelecer como sociedade portadora de um sistema de mercado interno. Nos termos propostos por Mintz (1959), quando uma sociedade possui um marco organizado para a realização de trocas econômicas, a exemplo dos centros de troca habituais ou periódicos com seus

238. No sentido de contradição entre princípios ou racionalidades.

239. Conforme a conceituação de Sidney Mintz (1959), os mercados são mecanismos para facilitar o intercâmbio de bens e serviços, sendo os “lugares de mercado” tais como feiras, praças, ruas de comércio ou aglomerado de lojas, os espaços onde concretamente os intercâmbios ocorrem.

240. Termo utilizado aqui na acepção teórica de Robert Redfield, 1965.

compradores e vendedores ou, um calendário de dias de mercado, dentre outras características que dão regularidade e uma forma previsível aos intercâmbios, se possui um sistema de mercado interno.

Ao longo da história, os Xukuru tomaram parte de inúmeros processos produtivos voltados ao mercado do agreste Pernambucano, tais como a pecuária e ovinocultura, e na agricultura as culturas do café, algodão, mamona, tomate, goiaba, manga, farinha, cana-de-açúcar, dentre outras. Algumas destas culturas tiveram forte viés de comercialização para mercados externos²⁴¹, o que as transformou numa espécie de commodity, acarretando uma lógica de ciclo econômico, trazendo reconfigurações ao espaço agrário das localidades no decorrer de sua expansão e declínio, deixando heranças para as formas seguintes de exploração, afastando cada vez mais as seguintes gerações indígenas das referências de funcionamento dos ecossistemas naturais originais.

Nos trechos transcritos a seguir, partes de diálogos entre agricultores anciões durante o trabalho de campo da pesquisa, é possível exemplificar algumas dessas inserções:

L: Aqueles que plantava algodão, que podia pagar...

JB: Plantava mamona nesse tempo.

L: Mamona também. Algodão apanhava por quilo, a pessoa que apanhasse um quilo de algodão... porque um quilo de algodão, pra dar um quilo é muito.

JB: Por que um quilo de algodão é muita coisa.

L: Trabalha muito! E aquele besouro tomava conta do corpo, era fedor que só não sei o que! Olha besouro fedorento. [...] A mãe dele fazia aqueles novelão de fio, aí tinha uma mulher em Canabrava que tecia, fazia lençol, rede. Elas levavam pra modo de fazer lençol pra se cobrir, fazia rede e era assim a vida do índio, porque quem não podia comprar tinha que ser assim.

V: Olhe, teve índio que nasceu e se criou aqui dentro do Urubá, e nunca conheceu Pesqueira. Isso eu digo que posso dizer. Teve índio que nasceu e se criou aqui dentro do Urubá, nunca conheceu Pesqueira, era caboclo brabo mesmo aqui dentro.

(P15 – 15:7 – Dia de Campo, 2011)

L: Goiaba, banana, café... e os caminhão correndo para riba e pra baixo carregando goiaba pras fábricas.

JB: Era direto.

V: Mas depois que a fábrica mudou pros outros estados, pro Ceará, pro Nordeste...

JB: Tudo se acabou.

V: Aí que, é como se diz, o índio do Urubá, Xukuru de Ororubá caiu no sofrimento porque realmente a produção dele não teve saída, que tinha as fábricas que moía dentro de Pesqueira, moía a goiaba, toda agricultura que o índio arrumava. Chegava dentro de Pesqueira vendia, que as fábricas compravam tudo, mas depois que a fábrica fechou, aí quer dizer, que a produção do índio acabou-se porque não tinha comércio.

(P15 – 15:7 – Dia de Campo, 2011)

Os trechos acima, além de uma pequena amostra das inúmeras culturas agrícolas, oferecem também mais exemplos do que tenho apresentado em seções anteriores sobre as diferentes posições que

241. Mercado externo se refere aquelas transações que estão para além das demandas e ofertas que giram no contexto de um mercado interno (MINTZ, 1959). Em geral, são produtos de interesse nacional ou regional, contam com incentivos dados pelos governos, e podem ser voltados à exportação ou abastecimento interno inter ou intraregional. A mediação do Estado e as influências do mercado global são os diferenciais neste caso.

os descendentes Xukuru puderam lograr dentro da estrutura agrária que dava suporte a estes sistemas agrícolas, posições associadas às características da sociedade mais ampla da qual participavam.

Nos diálogos, se faz menção aos que podiam pagar os custos de implementação das unidades produtivas, aos que trabalhavam como avulsos recebendo por quantidade de produto ou serviços, mas também citam os artesãos que manufaturavam o produto da colheita para o mercado interno e também aquelas pessoas que nunca saíam dos limites da Serra do Urubá. Portanto, houve pessoas que conseguiram ser “empreendedores” de cultivo de “produtos de mercado”, bem como trabalhadores rurais indígenas que se vinculavam a empreitadas e outros serviços pontuais. Não foi objetivo da pesquisa dimensionar proporcionalmente a alocação das famílias nestas categorias, até porque, dentro da clássica diferenciação que Eric Wolf (2003) estabelece entre comunidades camponesas corporadas fechadas ou abertas, a sociedade Xukuru deve ser compreendida como de tipo aberta. E mesmo considerando a assimetria de cunho colonial que ditou historicamente uma posição de subordinação no contexto das relações fundiárias e econômicas regionais, é possível encontrar uma variedade de possibilidades de posições ou lugares na estrutura social vigente de cada tempo.

Assim, do que se pode conceber como a “bagagem bioagrícola Xukuru”, há o ponto de vista dos empreendedores, como também as experiências de vários outros trabalhadores que encontravam nestes cultivos uma fonte de trabalho. De fato, são níveis de conhecimento diferentes segundo o lugar social ou ocupação dentro da dinâmica dos agroecossistemas, porém vistos do ponto de vista macro, servem a uma comunidade de aprendizado; estão em complementariedade.

Portanto, deve ser agregado ao corpus Xukuru, além das diferentes experiências e vivências em termos de posse da terra, práticas agropastoris e uso dos recursos naturais, uma forte influência da produção mercantil. Como tenho defendido, várias práticas produtivas entranhadas no grupo têm longa data, tendo sido parte do contexto das relações socioambientais estabelecidas, própria da sua situação de contato (colonial), onde a integração com a sociedade regional e a adequação às suas normas externas, muitas vezes, foi a forma encontrada para sobreviver. E não é diferente para as práticas econômicas com viés de comercialização.

Os camponeses Xukuru participaram de muitos ciclos econômicos, nos quais diferentes produtos agrícolas estiveram em voga. Diferentes causas, em cada contexto específico, fizeram com que produtos valorizados para venda externa, e que os agricultores Xukuru estiveram envolvidos, tais como o algodão, mamona, café, tomate e goiaba tivessem acentuada desvalorização, sendo abandonados como produtos de destaque. A competição com produtos oriundos de outras regiões, acentuada queda de preços, substituição de matéria prima de interesse da indústria, realocação espacial estratégica em busca

de oportunidades por parte das agroindústrias, dentre muitas outras motivações podem ser elencadas para o declínio da comercialização dos produtos citados.

Ao observar as dinâmicas de interação de camponeses e mercados em países como Guatemala, México, Haiti e Jamaica, Mintz (1959) sinalizava algo que ainda parece pertinente: o campesinato continua a depender fortemente da produção que alimenta a sua família e pode ser vendida localmente. Por conseguinte, segundo suas conclusões, parece ser correto argumentar que os mercados internos são, depois da subsistência, as primeiras linhas de defesa dos camponeses contra um “compromisso” mais profundo de integração aos complexos agroindustriais, da produção de commodities e da perda completa de autonomia.

Essa conclusão do autor perante seus estudos de caso, parece ser coincidente para o caso Xukuru. Do meu ponto de vista, conforme os dados de campo demonstram, o impacto socioeconômico para as famílias Xukuru (que viviam da agricultura) em decorrência do fechamento das agroindústrias que compravam e processavam os alimentos produzidos na região, foi atenuado justamente pelas lógicas tradicionais da produção familiar diversificada e pelas opções de participar do mercado via circuitos curtos. Aspectos que passaram a ser valorizados na categoria “ilhas de resistência”. Abaixo, alguns trechos que corroboram com dedução.

VV: Quem vive da agricultura eu acho que não pode agravar nada porque de tudo tem farto: a mandioca, a macaxeira, a batata, o jerimum, o milho verde, o feijão-verde, a banana.

J: Aquela região das Barrocas mesmo servia pra produzir o ano inteiro porque o terreno dele era água suficiente o ano inteiro, aí produzia, milho verde ele sempre tinha, a própria bananeira, o feijão-verde.

VV: Nunca faltou. Em Pesqueira mesmo eu tinha um irmão que toda semana ele levava de abóbora duas cargas de abóbora verde pra vender na feira e milho verde e feijão sempre levava. Roça eu plantava fartamente. Faltou eu fazer farinha pra vender na feira e a goma, lá tanto fazia no inverno como no verão eu tinha.

(P7 – 7:12 – Entrevista a agricultor/criador, 2011)

X: Aqui é o seguinte, com o agricultor é o seguinte, eu vou plantar aqui pé de macaxeira, aí daquela macaxeira ali, ele vai o que, ele vai dividir, certo? Ele vai dividir uma parte pra o consumo de casa e o outro para o comércio. Aquela parte vai completar a renda de comprar outras coisas, se precisa de uma roupa, um calçado tem que ter aquela renda, não é isso? Mas primeiramente tem que ter, eu penso, logo o consumo de casa que é o necessário né, e o restante tem que ir pra o comércio. Isso no meu pensamento. O que eu como daqui de casa que não falta nunca aqui é a banana, tem a fruteira, que eu planto a graviola, tem o abacate. Tem o guandu, de tudo eu planto um pouco de coisa dentro da minha horta que trabalho. Tem o café. O café é sempre só pro consumo de casa mesmo, torrado aqui em casa mesmo.

(P 8 – 8:19 – Entrevista a agricultor, 2011)

No seguinte trecho transcrito, consta outra parte da conversa entre anciões citada anteriormente. É possível perceber a importância da feira livre como uma válvula de escape para as famílias, desde longa data, onde podiam encontrar alternativas econômicas.

L: Apanhar goiaba era o ganho do povo, dos índios, era panha de goiaba, panha de café, panha de tomate. E quando não tinha o que é que ia fazer? As mulheres fazia trança de chapéu, fazia os chapeuzinhos pra vender na feira.

JB: Vassoura, Balaio.

L: Vassoura... vendia assim a um tostão, quinhentos réis, nessa época. Nera?

JB: Era três tonho, dois tonho, tostão. O rojão era esse, pra sobreviver, pra sobreviver.

L: Um calçado ninguém podia comprar pra um filho. Andava descalço, os adultos mesmo, ia pra feira, ia pra missão em Pão de Açúcar, botava a chinelinha no pau, aqui nas costas e já tinha um cantinho de bater a poeira dos pés e calçar aquele calçado.

V: E tem uma coisa: aquele que tinha!

L: E o que não tinha, ia descalço.

JB: Era, o rojão era esse.

V: Ia descalço. Quem não tinha ia descalço, por isso que hoje a gente... é como se diz: o índio deve dar muitas graças a pai Tupã e a mãe Tamainha pela vida que ele tá sobrevivendo aqui dentro.

(P15 – 15:7 – Dia de Campo, 2011)

Antes de aprofundar a relação entre participação na feira livre e a resiliência Xukuru é salutar a ressalva de que os produtos elaborados na Serra do Urubá tiveram alguma possibilidade de ter seu valor reconhecido a partir de aspectos relacionados à identificação geográfica²⁴² ou da origem étnica da produção muito recentemente, um advento dos anos 2000 aproximadamente. De um lado porque o tema da alimentação saudável tem ganhado relevância junto aos consumidores brasileiros, e por outro, porque é quando o processo de reorganização social Xukuru alcança maior maturidade e visibilidade política. É quando os “produtos dos índios” passam a ser positivamente reconhecidos nas cidades de Pesqueira e Arco Verde pelos clientes urbanos e não-índios como um produto de qualidade (ARAÚJO, 2014), aportando saúde para os consumidores, especialmente aqueles oriundos da Feira Xukuru de Alimentos de Base Ecológica.

Portanto, analisar a contribuição no passado, da interação da população Xukuru com os mercados significa compreender, primeiramente, que devido a todo o preconceito arraigado na sociedade regional, usualmente, a performance étnica não era “ativada” ou explicitada nas situações negociais, como será ilustrado no próximo trecho transcrito de entrevista.

Ao perguntar sobre o meio de vida dos avós dos entrevistados Xukuru durante a pesquisa de campo, foi possível perceber que as feiras livres tiveram grande relevância.

A: E eles [os avós] participavam dessas coisas de índio também ou não?

R: Não, ele [o avô] vivia mais do comércio. Ele era, tipo assim, comerciante. Ele vendia massa e goma na feira, banana. O que saía do sítio, ele vendia. É feirante, o que saía do sítio. O negócio dele era comercializar, fazer a feira da quarta-feira e a do sábado. Na época não era no sábado, era no domingo. Tá entendendo? O negócio dele era... tinha a casa de farinha dele, ele mesmo fazia a farinha dele, levava os sacos de farinha pra vender na feira. A massa de mandioca, a goma. Ele mesmo tirava, não comprava, ele mesmo tinha, tirava. E ele vivia só da agricultura.

A: Que dizer que sua irmã hoje segue essa tradição. Não é?

242. A Indicação Geográfica é usada para identificar a origem de produtos ou serviços quando o local tenha se tornado conhecido ou quando determinada característica ou qualidade do produto ou serviço se deve a sua origem.

R: É. A tradição do avô.

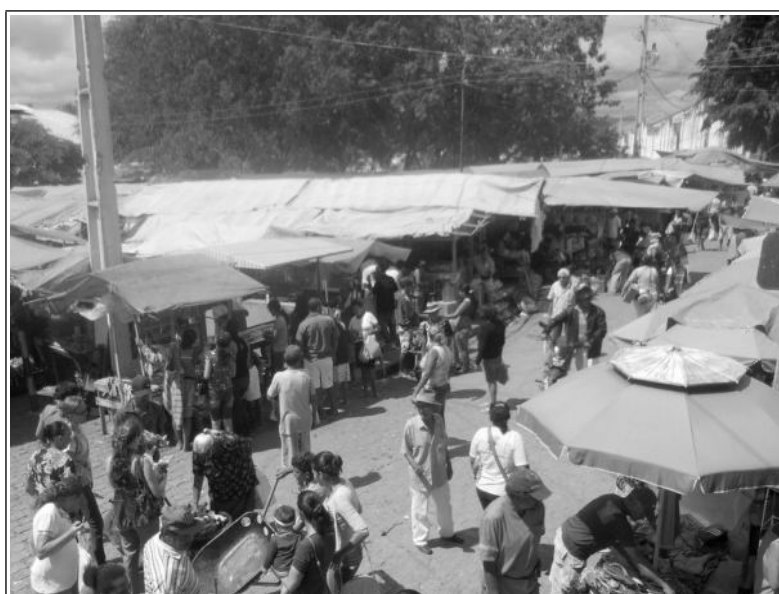
(P40 – 40:11 – Entrevista a Casal de Agricultores, 2014)

Observando atentamente o início do fragmento da entrevista, se percebe inicialmente o tema da identidade e performance étnica. À pergunta sobre se os avós participavam “*dessas coisas de índio*”, em resposta, meu entrevistado da aldeia Cana Brava responde que “*não, ele vivia mais do comércio*”, “*ele era tipo assim comerciante*”. Reforçando uma característica percebida durante o trabalho de campo de que as negociações na cidade buscavam não envolver aspectos de identificação étnica.

Em outras palavras, não era no comércio que as fronteiras do pertencimento étnico deveriam se expressar, uma vez que não traria vantagem ao indígena Xukuru acioná-la, sobretudo, na condição de vendedor. Como demonstrou Barth (2000) é inadequado considerar que as formas institucionais manifestas da alteridade constituem as características culturais que a todo momento permitirão distinguir um grupo étnico, sobretudo, quando o ambiente interétnico ou as circunstâncias de interação podem predizer a oportunidade e conveniência da performance étnica.

Analisando, ainda o trecho da entrevista, percebe-se que as famílias organizavam seus agroecossistemas e rotina de trabalho tendo em vista a participação em lugares de mercado, no caso, a feira livre da cidade de Pesqueira. O que reforça a percepção da sociedade Xukuru como uma sociedade marcada pela regularidade, tanto espacial quanto periódica, de realização de trocas econômicas. Tendo portanto, como Mintz (1959) sinalizava, um sistema de mercado interiorizado na sua dinâmica de reprodução social.

Fig. III.8.18 Feira livre da cidade de Pesqueira-PE.



Fonte: Fotografia autoral. Ano: 2013

A marcação da vida social a partir do espaço e tempo das feiras livres pode ser pontuada como um elemento de continuidade entre gerações de agricultores e comerciantes Xukuru, uma vez que isso se observa também nas famílias de hoje. Os dias de feira ainda mobilizam toda a cidade e os distritos de Pesqueira-PE (figura III.8.18). É o dia em que os moradores das zonas rurais se deslocam para a cidade, não somente para a compra e venda de mercadorias, mas também para interagir socialmente. Nas entrevistas também foi possível detectar a importância das feiras livres e dos mercados municipais para a aquisição de sementes, seja através da compra ou da troca.

E mais, a participação na feira teria um papel ainda mais relevante, contribuindo para a resiliência Xukuru de forma mais ampla. No último trecho da entrevista, meu entrevistado confirma o link entre as gerações; uma vez que, sua irmã, assim como o próprio entrevistado, também vive da agricultura e da venda na feira. No caso da irmã, há uma dinâmica produtiva e econômica muito semelhante à do avô de ambos pois o seu núcleo familiar cultiva a própria mandioca, produz a farinha e participa em feiras livres das cidades próximas, como ilustrado nas figuras III.8.19 e III.8.20.

Fig. III.8.19 Venda de farinha durante os primeiros anos da iniciativa Feira Xukuru de Alimentos de Base Ecológica (ano 2006).



Fonte: Imagem cedida pelo Coletivo Jupago Kreká.

Fig. III.8.20 Área de plantio atual da família para a produção de derivados da mandioca (ano 2013).



Fonte: Fotografia autoral, de 2013.

Outro fator que favorece a interpretação da participação na feira livre como mecanismo de promoção de autonomia para as famílias é o importante fato de que os feirantes Xukuru também eram produtores. Característica que meu último interlocutor faz questão de destacar da dinâmica econômico-produtiva do avô, e que os dois netos em questão, dão continuidade. Relembrando sua fala a respeito do avô, diz que: “tinha a casa de farinha dele, ele mesmo fazia a farinha, levava os sacos de farinha pra vender na feira. A massa de mandioca, a goma. Ele mesmo tirava, não comprava, ele mesmo tinha, tirava”. Em outro momento ainda complementa: “o que saía do sítio, ele vendia”.

Tais expressões, reforçam o tipo de comercialização historicamente realizada nas feiras livres pelas famílias Xukuru, que pode ser caracterizada como de tipo direta. O que significa dizer que a própria família agricultora também era a feirante. É válido chamar atenção que, no conjunto das entrevistas, isto pôde ser detectado para o passado e presente Xukuru. Trata-se de um dado relevante uma vez que parte considerável das feiras livres do Brasil, em especial das grandes cidades, atualmente se configuram como espaço típico de revenda, ou seja, a maior parte dos alimentos são adquiridos pelos feirantes via compra nas grandes centrais de abastecimento próximas ou de produtores.

Dentre as diferentes estratégias de venda adotadas pelas famílias ao longo do tempo, muito provavelmente, uma das mais bem-sucedidas, foi a participação das famílias Xukuru nas feiras livres das cidades.

Antes, muito índio vendia na feira. E hoje, muito índio vende na feira livre. A maioria, eu acho que você escutou na reunião, a maioria da feira livre de Pesqueira quem vende é os índio, é Xukuru. Se dizer assim, sai todo o povo Xukuru da feira, se acaba a feira. Porque tem muito feirante Xukuru. Muito feirante Xukuru vendendo na feira livre da cidade de Pesqueira, tá certo? E hoje, graças a Deus, a gente com a terra, a produção aumentou. Tanto de banana como de verdura, hoje no que você pensar, no que você pensar! Toda produção aumentou.

(P13 – 13:26 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011)

Como salienta a liderança na entrevista acima, após a recuperação do território Xukuru, a contribuição agrícola à feira teria aumentado. Tal constatação é confirmada por técnicos do escritório municipal da agência oficial de pesquisa e assistência técnica do estado de Pernambuco. Durante a pesquisa, no entanto, chamou mais atenção o fato dessa presença Xukuru ser tão destacada. E como afirma, a liderança, “antes e hoje muito índio” participa da feira livre.

Na realidade, há fontes que revelam informações importantes sobre a produção agrícola e animal do local e a presença de diversos produtos artesanais que circulavam pelas feiras da região no passado. Uma referência já citada anteriormente, o *Diccionario Chorographico, Histórico e Estatístico de Pernambuco*, organizado por Sebastião Galvão, publicado em 1908, textualmente atribui aos índios habitantes da Serra do Urubá a produção e venda de redes e sacos de algodão, esteiras, chapéus de palha, vassouras, cachimbos e produtos de barro. E ainda é possível aferir que o conhecimento tradicional, de certo modo, tinha um locus no comércio, já que faz uma descrição do uso de plantas medicinais oriundas da região de Cimbres. Nesta mesma fonte, existe também o registro de uma destacada produção agrícola na região, com colheitas de milho, feijão, mandioca, algodão, fumo, cana-de-açúcar e batatas. Além de cereais e frutas, como ananases, laranjas, cajus, goiabas, bananas e pinha. Este autor fala da abundância de animais, tanto de criação quanto de silvestres na região.

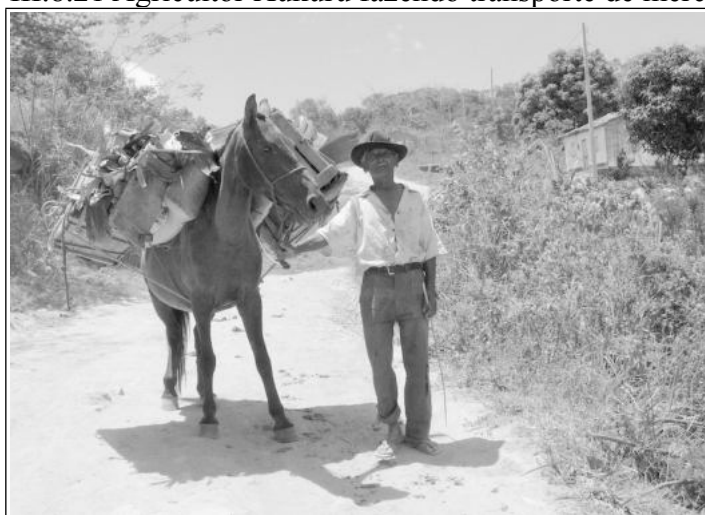
Por sua vez, os articuladores e mobilizadores do Coletivo Jupago Kreká que formularam o conceito de “ilhas de resistência” para representar as trajetórias familiares que expressaram diferentes

estratégias de sobrevivência fundiária e cultural, passaram a perceber também que as famílias que tiveram participação na feira, conseguiram estabelecer parâmetros de autonomia muito interessantes. Em especial se comparadas a outras que estiveram exclusivamente na condição de trabalhadores rurais diaristas, empregados de fazenda, ou arrendatários sem canal de comercialização.

As ilhas de resistência se baseavam numa produção muito diversificada apesar de ser pequeno. Banana sempre foi uma cultura muito forte aqui no povo Xukuru, as frutas de época: manga, jaca, caju, abacate, elas sempre foram. As hortaliças também, principalmente folhosas. A feira de Pesqueira desde os primeiros anos de funcionamento eram essas ilhas de resistência que abastecia. A gente vê depoimentos de pessoas que num pequeno pedacinho de terra; eles desciam, iam comercializar esses produtos. Os produtos mais tradicional, as hortaliças, eles eram produzidos aqui. A gente vê depoimento também de pessoas que levavam a sua produção em animais de carga e ia vender em cidades vizinhas: Alagoinha, Poção, Sanharó.

(P1 – 1:13 – Entrevista a técnico, 2011).

Fig. III.8.21 Agricultor Xukuru fazendo transporte de mercadorias.



Fotografia autoral. Ano: 2011

Na figura III.8.21, é possível observar como era o transporte de mercadorias das localidades produtoras para a cidade, realizada no lombo dos animais. Sendo do ano de 2011, a figura ilustra um meio de transporte que atualmente está em desuso para a comercialização, pois praticamente a totalidade dos agricultores que possuem um canal de venda estabelecido, conseguem se organizar para realizar o transporte motorizado de suas mercadorias, utilizando veículo próprio, frete pago ou ajuda mútua. No entanto, destacam meus interlocutores, no passado, esse era o meio usual e corrente para se levar os produtos da colheita para a venda na cidade.

Em outra entrevista, é possível conhecer mais sobre a dinâmica das vendas e do transporte.

Oh, minha sogra, ela tinha um burrinho, aí usava os caixão. Ela pegava, aí arrancava verdura, ela vinha, embalava, nós já tinha um jeito de embalá. Aí pronto, ela chegava, nós levava carga de alface, coentro, cebola, tomate. Nesse tempo, negócio de remédio de tomate não existia não. Pra nada no mundo, pra nada no mundo.

[...]

Oh, eu tô com cinquenta e seis anos. A minha menina tá com trinta e quatro ano, e eu já trabalhava na feira mais a minha mãe. Olhe, pode se informar, desses povinho novo não, que eles não sabe, mas com esses povo mais velho. A feira era ali na Praça Jurandir de Brito, pegava uma cestinha que hoje não existe mais, pegava a cestinha, botava aqui olha e saia vendendo pelo meio da rua. E as mãe da gente lá, vendendo no... não era nem banca, era nos caixão, quando eu ando e olho....eu sei o que é essa vida.

(P38 – 38:12 – Notas de campo: conversa com agricultor, 2014)

A vivência de feira para esse meu interlocutor provém das duas partes da família. Desde criança já ajudava sua mãe a fazer as vendas dos produtos na cidade, e depois de casado, ajudava a sogra, que levava para a venda na feira seus produtos agrícolas. Até hoje esta família tem atuação na feira livre da cidade.

Sua esposa, em entrevista, confirma essa contiguidade entre as gerações:

Meu pai trabalhava com agricultura junto com a minha mãe, plantando verdura, mandioca, banana... essas coisas também, no mesmo que eu trabalho hoje em dia. Ela descia a feira para vender. [...] Meu avô e minha avó era a mesma coisa, só que eu não cheguei a conhecer, quando eu nasci eles já tinham falecido, mas minha mãe falava que eles trabalhavam a mesma coisa, fazendo plantação. A mesma coisa.

(P28 – 28:20 – Entrevista a agricultura, 2013)

Nas histórias familiares trazidas até aqui como exemplo, conjuntamente a outras similares (figuras III.8.22 E III.8.23) manifesta a importância dessa estratégia socioeconômica, deste modo de vida, transmitido de geração a geração, para a sobrevivência das famílias e a reprodução social camponesa Xukuru.

Fig. III.8.22 Feirantes Xukuru, famílias com tradição na venda em feiras.



Fotografia autoral. Ano: 2014

Fig. III.8.23 Feirantes Xukuru da parte destinada aos produtos orgânicos.



Fotografia autoral. Ano: 2014

Acima, as fotos ilustram outras famílias Xukuru vendendo seus produtos na feira livre da cidade. A figura III.8.22 exemplifica aquelas muitas famílias indígenas que há muito tempo estão

distribuídas por toda a feira livre da cidade, vendendo diferentes tipos de produtos; um meio de vida que passa de geração a geração. Já a figura III.8.23, mostra aquelas famílias que optaram por investir em um segmento de venda para produtos orgânicos, que atualmente ocorre no mesmo local e horário da feira livre, mas dispõe de um espaço no pátio no qual se destaca a feira Xukuru de alimentos de base ecológica.

Observando a dinâmica de alguns Xukuru participantes da feira livre convencional nos dias de hoje, percebe-se que um núcleo familiar nem sempre consegue efetivamente produzir tudo o que é demandado pelos seus consumidores, dentro da periodicidade ditada pelos dias da feira livre, algo que, segundo os próprios feirantes consultados, é necessário ter controle para manter a clientela fiel. E por conta disso, vão estabelecendo lógicas de abastecimento e venda que recorre à família extensa e/ou relações com outros produtores vizinhos.

A: Vocês têm várias barracas na feira, né? Quantas são? Como é que é?

V: Tem, meu menino tem...xô vê.... tem uma, duas, tem cinco. [...] quando a gente não tem, ela pega tomate e pimentão, abroba também. Porque ele já tem os fregueses que procura, mas a gente só compra dos meninos daqui, da área indígena também. Verdura quando a gente falta, pega com os menino aqui de São Brás. Que verdura, às vezes, tem muito, mas tem que prantá controlado, senão falta. E, às vezes, a pessoa tá noutro serviço, aí descuida... num dá tempo de controlá. Que é muita coisa, né?

(P37 – 37:20 – Entrevista a agricultor, 2011)

Esses aspectos também devem ser considerados pois amplificam os efeitos da participação no mercado para mais pessoas e famílias. Na prática, a incorporação de produtos dos vizinhos para venda pode ocorrer por meio de diferentes tipos de combinação. De qualquer modo, elas permitem que os efeitos da venda na feira se estendam a uma rede mais ampliada de agricultores do território indígena, garantindo um canal de escoamento também para outras famílias.

No caso deste último entrevistado, suas barracas estão situadas na parte convencional da feira livre de Pesqueira. E por isto tem maior flexibilidade em relação a estratégias de aquisição de alimentos para a revenda. Já os feirantes Xukuru, que participam da iniciativa Feira Xukuru de alimentos de base ecológica, possuem regras mais rígidas e de responsabilidade as quais são definidas pelo grupo de participantes considerando as legislações pertinentes sobre o assunto. Portanto, alguns processos são restringidos, sendo criado protocolos particulares. No caso de pegar produtos com agricultores vizinhos, o agricultor feirante da iniciativa deve não somente conhecer o produtor, mas também averiguar como é o sistema produtivo do parceiro, se responsabilizando pela qualidade e o não uso de produtos agroquímicos de toda a sua rede de fornecedores.

Há indicativos suficientes para se pensar em uma espécie de homeostase em relação ao perfil dos feirantes Xukuru, garantindo a continuidade da presença de índios feirantes que também são produtores agrícolas. Uma das possíveis explicações para tal fenômeno é que muito provavelmente a

mudança para um perfil de feirante integralmente revendedor não tenha acontecido devido aos baixos ganhos de revenda, uma vez que estruturalmente a sociedade capitalista é organizada para que os gastos com alimentos sejam extremamente baixos, permitindo a menor remuneração possível aos trabalhadores urbanos. No caso das cidades do interior, também é possível especular motivações que derivam da existência de menos segmentos de consumidores, menor poder aquisitivo em geral, menos nichos de mercado, os quais não permitem uma variação maior entre os preços. Parece que a simples revenda não se tornou economicamente atraente, embora se registre que também há famílias nesta situação. Apenas um estudo mais específico sobre o tema, que levasse em consideração os perfis e as estratégias dos feirantes como um todo, poderá averiguar tal hipótese. No entanto, o que foi possível depreender sobre a questão considerando o histórico das famílias, a dinâmica dos preços na feira e o contraponto do caso da feira de base ecológica, é que existe uma determinada resiliência desse perfil de famílias agricultores feirantes.

Dentre as muitas características da participação Xukuru nas feiras livres, o aspecto da venda direta ou semidireta foi rapidamente identificada pela equipe de assistência técnica e extensão rural como uma qualidade a ser valorizada, tendo sido uma das primeiras vertentes de trabalho a serem incorporadas nas suas ações, buscando iniciativas e opções para favorecer o escoamento da produção dos agricultores Xukuru. Os próprios agricultores entendem que a venda na feira é mais benéfica do que o repasse a atravessadores, embora as famílias possam adotar múltiplas estratégias para o escoamento de sua produção.

Vendo tudo na feira orgânica. Tudo na feira orgânica. A gente tem o ponto da gente lá, a gente vende tudo lá. [...] Em outro canto de jeito nenhum, nem aos atravessador, [que] chega pra comprar, às vezes chega gente aqui pra comprar verdura que a gente tem, pra vender pra eles, pra eles revender. Não. Só tem pra gente vender na feira mesmo.

(P19 – 19:9 – Entrevista a agricultor, 2011)

No caso, do agricultor entrevistado acima, o sucesso de sua participação na feira de base ecológica Xukuru tem permitido a ele abrir mão de outros canais menos favoráveis, como seria o repasse de seus produtos para atravessadores realizarem a revenda.

Portanto, a estratégia de agregar valor à produção Xukuru por meio da iniciativa de uma feira ecológica deriva da histórica experiência de muitas famílias que participando da feira livre, conseguiram persistir na condição de agricultores, repassando por gerações este meio de vida. Isto pode ser destacado como uma herança, uma qualidade de referência para as “ilhas de resistência”. Um canal curto de comercialização²⁴³, valorizado pela agroecologia por tratar-se de iniciativas que estão ancoradas no

243. Segundo Moacir Roberto Darolt (2013:142): Ainda não existe uma definição oficial no Brasil sobre circuito curto (CC), mas os representantes do setor agroalimentar na França tem utilizado o termo para caracterizar os circuitos de distribuição que mobilizam até – no máximo – um intermediário entre produtor e consumidor, segundo Chaffotte e Chiffolleau (2007). Dois casos podem ser distinguidos: a venda direta (quando o produtor entrega em mãos próprias a mercadoria ao consumidor) e a

contato entre produtores e consumidores, e que atualmente se configura como uma alternativa à padronização imposta pelo sistema agroalimentar industrial que uniformiza modos de vida e o consumo. Para os agricultores, tem garantido uma renda semanal, e por se tratar de uma venda direta, traz maior lucratividade.

Para contextualizar a importância contemporânea da iniciativa Feira Xukuru de Alimentos de Base Ecológica é importante mencionar que a agricultura dentro da Terra Indígena Xukuru apresenta muitas facetas. Não obstante, dois extremos têm servido para polarizar os debates durante as assembleias Xukuru acerca de modelos de desenvolvimento: (i) por um lado, existe a produção de hortaliças (cenoura, cebola, couve entre outros) e frutos (tomates, pimentão) com uso intensivo de agroquímicos e em manejo de tipo monocultivo, levado a cabo por indígenas com viés exclusivo de comercialização para estabelecimentos urbanos e intermediários, os quais também chegam a atuar no financiamento da produção. E (ii) de outro lado, há agricultores que historicamente estiveram associados a uma produção mais ecológica, de alta diversidade e com pouco ou nenhum uso de insumos químicos.

Nesta dualidade de cenários, a percepção de várias lideranças Xukuru e dos técnicos do Coletivo Jupago, como se vê nas transcrições abaixo, é de que, sintomaticamente, o modelo da agricultura química não está favorecendo os agricultores²⁴⁴, além de provocar dívidas e enfermidades, gerando um aumento na demanda de alternativas: um processo replicado e emergente em diversos contextos internacionais.

É muito bom da gente tá aqui num processo desse de conscientização pra que a gente não agrave a nossa Mãe Terra, que ela já foi muito contaminada pelos não-indígena. Largaram veneno, mata toco, mata mato e não sei o quê, virou e mexeu. Veja hoje a situação que tá a margem do rio Ipojuca, com aquela grande barragem, muita terra e o camarada chega lá e planta um lerão de coentro e ele só faz nascer. Por que? Cheia de veneno.

A terra tá morta. Aí o cara mata aqui um hectare, depois larga o veneno, com três plantações, o cabra já diz: não, aqui não tá dando mais nada, eu quero ir pra acolá. Então, é coisa que a gente já vem, depois da assembleia, discutir com aqueles produtor que tá vindo plantar lá dentro só pra puxar o dinheiro e deixar a terra morta e ir se embora... pra que a gente diga: pronto, tire sua plantação aí meu amigo e pegue o caminho, pegue o caminho!

Pois se o cara largar adubo, ela nunca vai ter uma terra boa. Você tem que dar um tempo a ela. Tem que botar o estrume, botar o estrume, arar a terra, dá um tempo a ela, modo dela ir recuperando a vitamina dela.

O camarada chega, cava um sulco dessas altura assim e despeja um saco de adubo, olha! Eu já fui lá no sul, já vi lá como é o esquema. Lá, eles abre um saco de adubo e larga a cana, deita a cana assim e planta ela que a cana mete os pé ligeiro. Quando faz três plantas de cana, pode botar caminhão de adubo. Agente tem que ter essa visão, pois aí não dá mais nada.

venda via um único intermediário (que pode ser um outro produtor, uma cooperativa, uma associação, uma loja especializada, um restaurante ou até um pequeno supermercado local). Outras denominações como “circuitos de proximidade” (AUBRI e CHIFFOLEAU, 2009) ou “circuitos locais” têm sido utilizadas para reforçar a proximidade geográfica e o aspecto social/relacional como a ligação entre consumidor e produtor, o desenvolvimento local e a territorialização da alimentação (MARECHAL, 2008)”.

244. Segundo a informação colhida com os técnicos, o atual sistema de plantio agroquímico é instalado de maneira paralela ao processo de reocupação indígena, pois com a saída dos fazendeiros, outros agentes de fora do território entraram na relação, financiando os equipamentos, sistema de irrigação, fertilizantes e inseticidas aos índios da área, para depois comprar a produção.

(P22 – 22:7 - Dia de campo, reunião grupo feira, 2013)

A agricultura na região da Serra a gente percebe uma diversificação maior de plantio, então hoje nós temos bastante fruteiras, tem a parte de milho, feijão, tem bananeira bastante. Já na região da Ribeira, que é uma região de irrigação, por exemplo no rio Ipojuca, a gente percebe a questão da monocultura. Então, quem planta cenoura é só cenoura, quem planta tomate é só tomate. Quem trabalha aqui na região da Serra com agricultura, vem trabalhando ao longo do tempo com essa questão da diversificação. Tem agricultura aqui que a gente tem 10, 15 culturas diferentes, e lá na região da Ribeira quem planta uma cultura, só planta aquela cultura, que é o que a gente chama de monocultura, e isso é ruim pro meio ambiente, principalmente por degradar o solo.

[...]

É uma produção que pouco fica pra os produtores. É uma produção que a gente chama pra região, uma escala maior, mas que em compensação os produtores não ficam com quase nada. Os atravessadores são quem ficam com a maior parte da produção, eles financiam tudo e compra do preço que quer comprar.

[...]

A gente percebe o seguinte, tem pessoas lá que plantam macaxeira, mandioca, milho, feijão, mas o forte mesmo na região é a cultura irrigada, mas tem várias outras produções e a gente percebe que algumas pessoas também tão desistindo. A gente conversando com os agricultores lá, eles hoje tão falando o seguinte: que não compensa trabalhar dessa forma. Uns tão endividados, a energia é muito cara. Tem agricultor lá que tem dívida de 1.000 reais, 2.000 reais com energia. Coloca-se grandes áreas de produção e o lucro as vezes não é nada. Então, eles já tão começando a perceber né, e também vem a questão da degradação do solo, porque a gente sabe que o pessoal começa a plantar e começa perceber que o solo já não tá respondendo como respondia no início. E aí eles começam a perceber que precisam fazer de outra forma. Alguns produtores já começam a dizer “não quero trabalhar dessa forma”. Acho que com o tempo o pessoal vai mudando.

(P6 – 6:15 – Entrevista a técnico, 2011)

Na visão dos técnicos do Coletivo Jupago, neste embate de modelos, era necessário dar visibilidade e apoio para a estratégia das feiras, a qual esteve historicamente vinculada a uma produção mais diversificada. No trecho a seguir, na continuidade da entrevista com um dos técnicos, ele prossegue explicando a diferença entre os dois diferentes modelos presentes em duas áreas da TI Xukuru.

Na região da Ribeira tem a questão do acesso, que é melhor, está perto do rio Ipojuca onde se tem água o ano todo, mas também tem uma questão cultural. O pessoal da Serra sempre viveu da produção, produzir e comercializar na feira livre, ou seja, ao mesmo tempo são produtores e ao mesmo comercializam. E aí lá na Ribeira essa novidade chegou, como diz o sonho né, como uma salvação, lá o pessoal tem o costume de dizer que tá plantando pra decolar, pra melhorar de vida. Só que na realidade a gente vem percebendo que não melhora, cada vez piora. Então, o pessoal imaginava que um grande plantio, com sistema de irrigação ia ter lucro, mas na realidade isso não vem acontecendo. O lucro não fica com os agricultores. Ai o pessoal vai percebendo e vai desistindo desse sistema. Eu acho que no futuro o pessoal vai buscar uma maneira diferente de trabalhar e de comercializar. Um ponto forte hoje é a comercialização, se você produzir e comercializar, você sobrevive bem melhor, a exemplo do pessoal que vive da feira orgânica hoje. Eles tem uma produção pequena mas eles comercializam e vivem tranquilamente, enquanto que os outros têm uma grande produção, entrega pro atravessador e só vive na dívida o tempo todo. Eu acho que essa é uma coisa que o pessoal tá percebendo.

(P6 – 6:15 – Entrevista a técnico, 2011)

A Feira Xukuru do Ororubá de Alimentos de Base Ecológica teve início em maio de 2006, no centro da cidade de Pesqueira, Pernambuco, com um número de treze famílias participantes. Nasce a

partir dos debates da Assembleia Xukuru de 2005, realizada na comunidade Lagoa, quando se discutiu, entre outros assuntos, alternativas para a produção e comercialização de alimentos “limpos”, ou seja, sem agroquímicos. Desde então, é possível interpretá-la como uma experiência de vivência intercultural mediada por um canal curto de comercialização, bastante próxima a ideias de comércio justo e solidário. Na atualidade, o grupo foi ampliado e comercializa duas vezes por semana em um espaço diferenciado no interior da feira livre da cidade, reservado exclusivamente à produção orgânica Xukuru. Também conseguiram estabelecer desde 2013 um ponto de venda em Arco Verde, uma cidade vizinha, onde oferecem uma produção diversificada de hortalça, bananas e frutas de época, mandioca e seus derivados, entre outros alimentos, totalizando mais de 40 produtos.

Além da organização efetiva da feira, a iniciativa prevê reuniões mensais na sede da Associação Xukuru ou na aldeia de algum dos produtores, para fortalecer o grupo, estabelecer regras e intercambiar práticas de produção de alimentos de maneira diversificada e autônoma. Nessas reuniões realizam planejamentos coletivos de estratégias para superar dificuldades e acordam ações futuras.

Fig. III.8.24 Encontro para intercambio de práticas entre os agricultores integrantes da iniciativa Feira Xukuru de Base Ecológica.



Fonte: Fotografia Autoral, ano 2013.

Fig. III.8.25 Reunião do grupo de agricultores integrantes da iniciativa Feira Xukuru de Base Ecológica.



Fonte: Fotografia Autoral, ano 2013.

A proposta da Feira Xukuru de Alimentos de Base Ecológica surgiu com o objetivo de oferecer um canal de comercialização para aqueles produtores indígenas que desejavam alterar seu modelo produtivo e para apoiar e fortalecer aqueles que tradicionalmente já se dedicavam majoritariamente à produção ecológica. Trata-se de uma iniciativa organizada de modo coletivo e que está baseada em princípios éticos e morais pré-definidos, os quais tendo a valorização étnica como norte e a produção de base agroecológica como regra, propõe uma diferenciação na forma de inserir-se no mercado de venda direta.

É possível aferir que a iniciativa já demonstra resultados simbólicos e práticos que beneficiam o grupo de famílias diretamente envolvidas na produção e venda, bem como os consumidores da cidade. Além de um espaço específico de comercialização para produtos de base ecológica, a Feira vem se estabelecendo como um espaço de promoção do patrimônio alimentar Xukuru: por um lado, devido à viabilidade da venda de produtos oriundos de práticas tradicionais indígenas e, por outro, devido à ampliação do fluxo de conhecimento sobre as variedades alimentares que se estimula entre os produtores e entre produtores e consumidores. Trata-se de uma relação direta com o público consumidor, que aproxima as pessoas da realidade indígena, e proporciona à população local produtos saudáveis, com preços acessíveis e de origem conhecida.

O grupo de produtores Xukuru já sabia que os preços fixados eram muito menores que o preço dos produtos orgânicos dos grandes centros urbanos, mas para além disto, os clientes confirmaram em pesquisa realizada (ARAÚJO, 2014) que os preços eram iguais ou mais baratos que os alimentos convencionais oferecidos na feira livre da cidade, contrariando a ideia de que o produto orgânico, obrigatoriamente, deveria chegar com preços mais altos ao consumidor.

Na mencionada pesquisa dirigida aos clientes (ARAÚJO, 2014), foi possível perceber que 37,5% dos entrevistados, qualificaram os preços dos alimentos ecológicos à venda pela iniciativa como “normais”, ou seja, que estavam no mesmo patamar dos preços praticados na feira livre convencional. Alguns, destacaram ainda que, por se tratar de um produto diferenciado, era mais vantajoso comprar dos feirantes da iniciativa. Um percentual de 25% dos clientes entrevistados afirmou que percebia os preços da feira Xukuru como “mais baratos” que os demais. Destacando inclusive que, devido a falta de chuvas, era impressionante como conseguiam manter os preços baixos. Apenas 6,25% dos consumidores da Feira Xukuru entrevistados afirmaram que os preços praticados eram “mais caros”.

Os preços dos produtos ofertados na Feira Xukuru de alimentos de base ecológica sofrem relativamente poucas variações durante o ano, uma vez que não dependem de insumos externos para a produção, à exceção das sementes de algumas culturas, que ainda são compradas. Aliado à logísticas coletivas, como de transporte e algumas tarefas realizadas em grupo, conseguem reduzir gastos e aumentam o retorno das vendas, o que permite oferecer um bom preço ao consumidor.

Durante o período de trabalho de campo da pesquisa, outra importante iniciativa colocada em curso pelo Coletivo Jupago no tema da comercialização, ainda na lógica dos circuitos curtos, foi o acesso das famílias produtoras da terra indígena aos mercados institucionais, no caso, ao Programa de Aquisição de Alimentos – PAA. Este programa conta com recursos do governo federal, sendo necessária a articulação e envolvimento de esferas governamentais de nível estadual/municipal e local para a sua implementação. O Instituto de Pesquisas Agronômicas de Pernambuco – IPA foi uma instituição parceira

central para a execução do programa. O sucesso da entrada das famílias Xukuru neste programa, conforme os técnicos, pode ser aferido pela repercussão nos preços dos alimentos nas feiras e mercados locais.

Os mercados institucionais deste tipo atendem ao que se pode chamar de consumidor coletivo através de circuitos curtos de comercialização (DAROLT, 2013). Por meio de programas de governo, os alimentos são comprados diretamente dos agricultores familiares ou de suas organizações e são direcionados para a população via entidades de assistência social do governo e escolas públicas. Outro elemento relevante é que pode haver um ajuste de preço, que permite pagar até 30% a mais para produtos certificados como orgânicos. O PAA é um programa que está inserido no contexto das políticas públicas voltadas à segurança alimentar e nutricional mas que tem muitas outras repercussões positivas. Segundo Moacir Darolt, o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) trazem:

[...] perspectivas otimistas para estimular a produção de alimentos ecológicos e saudáveis, contribuir no sentido de potencializar processos de transição agroecológica e promoção da agroecologia, bem como respeitar os modos de vida das populações tradicionais, fortalecer a cultura alimentar regional e promover a valorização da sociobiodiversidade. Ademais, esse cenário estimula a aproximação entre a cidade e o campo, entre consumidores e produtores (DAROLT, 2013:156).

Hoje a gente tem também o PAA que foi uma coisa que veio nos ajudar, né? Uma correria de técnicos do IPA, presidente da associação e o Cacique que correram atrás. E hoje tá aí o PAA. O PAA da agricultura familiar e o PAA leite. Hoje a gente tem essa melhoria pra nós.

Uma pena que o dinheiro do PAA por ano é muito pouco, quase 1500 reais pra cada agricultor que tá inscrito. Mas graças a Deus, nossas escolas, nossos alunos hoje tão sendo muito bem beneficiado com a merenda escolar levada pelo PAA, né? Que nós tem vários tipos de produtos pra levar pras escolas, e não só Xukuru mas as escolas do Estado, os colégios do Estado tão sendo beneficiado com nosso produto. Graças a Deus e graças a um trabalho feito de uma organização vinda do Cacique Xicão, dando continuidade dessa organização com Cacique Marcos. Isso foi um trabalho muito bem feito, foi um trabalho de conscientização e de organização nossa, enquanto liderança, e da equipe Jupago, que é nossa equipe técnica, dá o nome de Jupago, e mais o presidente da associação foi quem correram atrás. Tiveram também uma pressão nossa, enquanto agricultor, tem que ir, vai, vamo, bora, trás, tem que ter pressão, tem que ter organização, união e conscientização de cada um membro agricultor, cada uma daquelas pessoas que tem seus produtos.

(P13 – 13:25 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).

Em trabalho anterior (ARAÚJO, 2011) comentei sobre os primeiros anos de implementação deste programa, a potencialidade de entrega anual dos agricultores de dois polos da terra indígena Xukuru e os desafios que ainda precisavam ser encarados. Segundo informações do IPA, colhidas à época, o PAA naqueles primeiros anos chegou a atender 59 famílias de agricultores indígenas Xukuru, comprando cerca de 34 diferentes produtos, alguns beneficiados como a goma de mandioca, o xerém e os bolos. A macaxeira e as bananas prata e anã eram os alimentos fornecidos em maior quantidade, e pelo

maior número de produtores. A cebolinha, coentro e alface também eram destaque quanto ao número de fornecedores envolvidos. Os agricultores Xukuru entregavam seus produtos nas aldeias Santana ou Cana Brava, onde tudo era pesado e registrado. Destes dois polos, os alimentos seguiam para distribuição.

Fig. III.8.26 Técnico fazendo o registro e acompanhamento das entregas dos produtos agrícolas para o PAA.



Fonte: Fotografia cedida pelo Coletivo Jupago Kreká, ano 2011.

Fig. III.8.27 Momento da entrega de alimentos via PAA em uma das escolas da TI Xukuru.



Fonte: Fotografia cedida pelo Coletivo Jupago Kreká, ano 2011.

Como se observa nos depoimentos, a mudança na intermediação da venda trouxe grandes ganhos para os agricultores Xukuru.

Antes da feira, nosso produto era vendido ao atravessador, era vendido ao atravessador. O leite era vendido ao atravessador. Nossos produtos de verdura que nós tinha, que nós produzía nas nossas vargens, era vendido ao atravessador. Era vendido por pouco ou nada. Nós recebia uma mixaria. E hoje com o PAA, nós tem muita renda. O PAA leite paga bem. O PAA de nossos agricultores também paga bem. O Estado tá pagando um preço bom. Nós não tem o que reclamar de nada. Tá certo? Você vê que antes a gente plantava limitado. Nós plantava limitado. O atravessador queria tanto, nós só podia colher tanto. Muitas das vezes se perdia. Perdia coentro, perdia cebolinha, porque ele queria só aquele tanto que ele levava pros consumidores lá embaixo. E hoje não! Hoje a produção aumentou, por quê? Porque hoje nós faz a entrega pro PAA e leva pra feira. O atravessador fica só de olho comprido, pensando de comprar num preço bem baratinho, mas é engano. Não compra mais nunca. Não compra mais não.

[...]

Os atravessadores levava pros supermercados, levava pra feira livre. Um mói de coentro com a cebolinha que nós vendia ao atravessador por 20 centavos os dois, hoje na feira, hoje na feira, ele é vendido, ele é vendido, no mínimo, 60 centavos, e no máximo por 01 real. Vê a diferença, vê a diferença se não é grande, né?

E olha, o PAA tá pagando na razão de cinquenta centavos. Quarenta e cinco, cinquenta centavos. É isso. Você vê que a gente tirou o atravessador do nosso meio. A gente tirou aquelas pessoas que sugava nosso suor.

(P13 – 13:26 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).

Esse programa foi bom mesmo porque quem planta o coentro, quem planta o alface, quem planta o tomate, a banana, macaxeira, tudo. Todo mundo tá sendo beneficiado. Porque coisa ruim é você ter o seu produto e levar pra determinado lugar e chegar lá, eles é quem diz o preço e como quer pagar.

Coisa de doido. Você leva, o atravessador chega aqui: eu pago a, exemplo, o queijo, a cinco reais, seis reais e você é obrigado a vender. Você é obrigado, vai fazer o que? Aí você entrega a cinco, seis reais. O cara pega aqui, e revende a dez. Quer dizer que o lucro maior foi o atravessador que ganhou e você sabe, mas você não tem como entregar diretamente ao consumidor e aí o atravessador é quem leva todo o seu lucro.

(P35 – 35:1 – Notas de campo: conversa com agricultor/criador e seu filho, 2012)

Ademais, dos pontos positivos que, em geral, estão associados à própria concepção original (desenho) do PAA, também foi possível identificar durante os anos em que esta pesquisa se desenrolou, os efeitos das compras públicas no acolhimento da banana, macaxeira e outros produtos de intensa produção local, fazendo com que os preços nos mercados convencionais se mantivessem relativamente estáveis.

O sucesso das vendas nas feiras está sujeito a variações de diferentes tipos, como a vitalidade e dinâmica da economia nacional e regional, o fluxo e poder de compra de clientes, as variações de safra, as incertezas climáticas, dentre outros muitos fatores. Sempre há o risco de não se conseguir vender os produtos, isto é, o risco da “sobra” de mercadorias que os feirantes devem administrar, como dizem localmente, é quando se “boia” os produtos.

Outro fator preocupante é a queda acentuada de preço para determinados alimentos, tornando o retorno financeiro daquele produto praticamente inviável. Como a expressão popular para designar preços muito baixos (“a preço de banana”) remete, muitas vezes à oferta de banana, para citar um exemplo concreto, chegava a ser tão grande que superava em muito a demanda, o que derrubava frequentemente o preço do produto, desanimando os produtores. E a banana é um dos cultivares mais trabalhados pelos Xukuru situados na Serra, talvez pela facilidade do manejo e a alta produtividade.

Pois é, você tem que vender, diz o preço e tem que vender. A banana, a banana você chega na feira, tem semana que tem um preço razoável, outra semana você dá ao atravessador as banana e ele ainda não quer. É aí?

(P35 – 35:1 – Notas de campo: conversa com agricultor/criador e seu filho, 2012)

Com a diversificação dos canais de venda e devido aos procedimentos para determinação dos preços nas compras públicas da agricultura familiar (PAA), houve uma estabilização de “preços mínimos” dos produtos, comentada por técnicos e sentida pelos agricultores feirantes.

B: Eu queria que você visse a cara do pessoal no começo e a cara deles agora. Eles são felizes, se tivesse um termômetro pra gente medir a felicidade das pessoas. Hoje o pessoal manifesta felicidade, antes eles eram tristes porque plantavam, descia para a rua com medo de boiar. Chegar com o produto e nem encontrar pra quem vender e ter que entregar a preço de nada.

I: Outra coisa, o PAA valorizou os produtos lá na Feira. Os preços antes do PAA era lá em baixo na feira. E agora com o PAA já começa...

(P33 – 33:1 – Notas de campo: conversa entre técnicos, 2011)

Tais efeitos sugerem a necessidade de não se atuar em apenas uma frente de apoio à comercialização, mas sim de apoiar estratégias múltiplas, como parece já ser a “mentalidade” dos camponeses Xukuru, expressa na história de vida de muitas destas famílias. Neste sentido, transcrevo abaixo breve diálogo com uma liderança Xukuru que também tem sua família envolvida com a feira, os mercados institucionais e é uma pessoa bastante envolvida com as ações coletivas do grupo.

Eu estava preocupado com a possibilidade de reveses na remuneração de determinados produtos agrícolas, caso um elevado número de famílias Xukuru resolvesse cultivar os mesmos produtos e os meios apoiados pelo Coletivo Jupago Kreká e demais parceiros governamentais não dessem conta. No entanto, outra vez, se expressa uma “aula” sobre a forma de ver as dificuldades e de se abrir caminhos, referências que o Jupago tenta concentrar e valorizar.

A: Se todo mundo plantar só milho, feijão e banana, como é que vai ser? Vai ter um excesso desses produtos e não sei se a gente vai conseguir mercado, por mais que tenha a feira, tenha o PAA. Quando tem muita produção de uma coisa, o preço vai pra onde? Vai lá pra baixo, né?

D: Como você tá dizendo, você tá achando difícil e preocupado com o futuro. Mas para o futuro, esses produtos nosso, se o PAA não aguentar todo o produto, e nem a feira livre, tem uma solução: nós temos os carros da associação e se pode comprar mais. É só se organizar, é só pensar em se organizar e tirar pra CEASA. Caruaru ou Recife, né? É só abrir os caminhos!

O difícil é não ter a vereda pra passar, mas tendo a vereda pra passar, tudo é fácil, né?

[...]

Você olha um mato daquele ali e diz: Rapaz, como é que eu vou fazer ali pra eu poder produzir e plantar? Mas no dia que você pensar e diz assim: “Rapaz eu vou começar por aqui!” A coisa vai! Abriu o caminho, a coisa anda.

(P13 – 13:26 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).

Resgatando alguns dos conceitos apresentados na seção sobre os marcos teóricos norteadores, lembro que as sociedades camponesas na acepção aqui adotada remetem às populações agrícolas que estabelecem interação em vários mecanismos e escalas de mercado.

Desde o debate mais clássico da área, já se buscava realizar análises sobre a autonomia de tais populações neste contexto de interação econômica e política (Estado e economia regional). Mendras (1978), por exemplo, defendia alguns tipos de modelos nos quais o camponês e o agricultor integrado se diferenciavam substancialmente em várias características, tais como a autossustentência, especialização de tarefas, motivação para adoção de tarefas e funções, dentre outras questões. Já mais recentemente, Van de Ploeg (1994) é referência no entendimento de que o grau de integração e dependência das famílias produtoras com as cadeias produtivas “globais” ou com os complexos agroindustriais são aspectos fundamentais para se avaliar o grau de autonomia das famílias (VAN DER PLOEG, 1994).

Este debate, portanto levou a noção da condição campesina como um atributo no qual as famílias encontram fatores de dependência e autonomia, que podem ser avaliados. Os Xukuru, após o seu processo de reorganização social, podem estar ainda distantes da autonomia idealizada para o modelo societário das populações autóctones ameríndias (as ditas sociedades primitivas), porém as características agrárias e socioeconômicas de maneira mais ampla diferenciam-se substancialmente daquelas encontradas durante a situação social categorizada em seções anteriores como agricultura sem a terra, quando eram trabalhadores assalariados rurais, moradores de fazenda, arrendatários precários, momento em que estavam expropriados dos principais meios de produção.

A redefinição Xukuru do controle social sobre os recursos naturais e bens culturais foi um processo, ainda em curso, que permitiu ademais da recuperação do acesso e gestão a meios de produção básicos como terra e água, o estabelecimento de mecanismos políticos especializados e a recuperação de determinadas experiências e valores do passado.

O Coletivo Jupago Kreká identificou a experiência da participação na feira livre como uma estratégia ancestral a ser valorizada, melhorada e reproduzida. Considerando comparativamente a integração da população rural Xukuru aos sistemas da fazenda, da agroindústria e dos cultivos de viés comercial, também compactuo com a percepção da contribuição positiva das estratégias de venda direta e de circuitos curtos de comercialização para o povo Xukuru.

A partir dos dados levantados pela pesquisa, entendo que das diferentes estratégias (rurais e urbanas) de sobrevivência econômica das famílias colocadas em curso no período pré-demarcação, algumas delas tiveram destacada relevância, como demonstra a participação na feira livre, permitindo a resiliência da condição campesina Xukuru e também a permanência no tempo de determinados conhecimentos agrobioculturais de interesse à agroecologia e à produção sustentável.

Sendo assim, a participação Xukuru no mercado local se constituiu como mais uma linha de defesa, isto é, mais uma vertente a ser valorizada da experiência histórica das ilhas de resistência.

As ilhas de resistência, portanto oferecem referências sobre um modo de agricultura que está sim, relacionada à participação em mercados. No entanto, e fundamentalmente, a diferença é que pauta a condição de sujeito com autonomia no processo. As famílias que participam da feira de base ecológica nos dias de hoje se espelham na sobrevivência das famílias que conseguiram, historicamente, se manter fazendo suas vendas (de produtos agrícolas e artesanais) nas feiras livres das cidades. Neste sentido, reforço, as ilhas de resistência não significam isolamento ou agricultura exclusiva de autoconsumo, e sim uma relação com o mercado em busca de meios de escoamento e venda que permitam a não dependência de atravessadores e de financiamentos externos.

Em consonância com as ideias de VINCENT (2009), o esforço analítico em busca de uma pseudomemória biocultural Xukuru não deve se prender rigidamente às categorias sociais rurais normalmente trabalhadas pela sociologia rural, pois como as trajetórias familiares demonstram, inclusive na sua interface com a comercialização, há na sociedade agrária Xukuru, indivíduos ocupando diferentes postos e, principalmente, em movimento, dentro das possibilidades dadas por cada contexto histórico.

Neste sentido, e por fim, entendo que para se visibilizar em estudos futuros o tipo de memória social coletiva abordada nesta tese, a denominada bagagem bioagricultural Xukuru, pode ser bastante útil à realização de uma derivação: a analogia com o equivalente ao proposto conceitualmente para o meio institucional que é o mercado, cuja constituição é em essência a própria soma das experiências de diferentes segmentos de uma mesma sociedade – classes, castas, grupos ocupacionais e similares (MINTZ, 1959). O mercado é a soma de relações e interações sociais que se transformam ao longo do tempo, bem como a memória biocultural Xukuru também pode ser imaginada: a soma de um conjunto de práticas agronômicas, econômicas e de uso dos recursos naturais que asseguram e mantêm a reprodução social do grupo étnico em questão.

Conclusões

CAPÍTULO 9. CONCLUSÕES

Na presente sessão apresento as conclusões de forma agregada a uma recapitulação da tese, de forma a resgatar e somar constatações relevantes e sínteses sobre os resultados apresentados nos capítulos. Vale ressaltar que na forma como esta obra está organizada, buscou-se apresentar os principais resultados da pesquisa, de maneira contextualizada, em diálogo com referências bibliográficas, dentro dos seus capítulos correspondentes.

Inicialmente, portanto, retomo as motivações que deram origem a este projeto de pesquisa doutoral. Elas podem ser agrupadas e sintetizadas em: (i) compreensão dos desafios do contexto pós-demarcatório e (ii) como ações de assistência técnica e extensão rural – ATER podem contribuir para a realização de um projeto de vida coletivo.

Neste sentido, espero ter contribuído com este estudo de caso para o campo dos estudos sobre as realidades pós-fundiárias, isto é, para com as análises e projetos junto a grupos étnicos e populações tradicionais contemporâneas que logaram conquistar dispositivos legais para assegurar seus territórios tradicionais.

Os desafios para estas populações não se encerram com a criação de reservas ou com a demarcação fundiária da terra indígena. Elas entram em um novo tempo de desafios, onde a organização social e espacial internas são fatores muito relevantes para a constituição de um território relativamente autônomo e em harmonia com os usos e costumes tradicionais.

Em algumas realidades, como a área etnográfica dos índios do Nordeste do Brasil, os movimentos de retomada permitiram reaver parcelas de um espaço do qual estavam afastados ou marginalizados. Frequentemente, quando o controle social é readquirido sobre estes lugares (sagrados, de plantio, de caça, de residência, etc) as condições ecológicas encontradas já estão muito deterioradas e o sistema agrário muito próximo ao que a sociedade hegemônica preconiza.

Portanto, os Xukuru do Ororubá, assim como outros grupos, passam a estabelecer um processo amplo de reorganização social com vistas a formar estruturas para administrar o território, atualizar ou inovar formas de posse e uso do solo, acessar políticas públicas, construir uma autoimagem, dentre outras iniciativas.

Como síntese é possível afirmar que, o contexto posterior à demarcação é um conjunto de circunstâncias (legais e práticas) que permitem aos povos indígenas estabelecerem reconstruções e

redefinições (em novos conflitos) de normas culturais ou de projetos ideológicos de gestão da vida comunitária e do território, para se adequarem às novas condições contemporâneas.

Por outro lado, entendo que ainda são tímidas as medidas e ações governamentais voltadas para atender as condições pós-fundiárias. Embora exista um consenso internacional sobre as diretrizes a serem adotadas, como demonstrei por meio de instrumentos oficiais pactuados a nível mundial, me parece que o “como agir” e o “que fazer” na relação entre Estado nacional e populações tradicionais ainda são uma questão não resolvida na sociedade brasileira, em que pese haver dispositivos importantes nos normativos da legislação brasileira e um alto número (ainda que insuficiente) de terras indígenas demarcadas no Brasil.

A histórica falta de um mínimo de diálogo conciliador entre o Estado nacional e os povos indígenas, e a disposição da parte não-indígena da sociedade brasileira em transformar seu etnocentrismo em políticas públicas e intervenções práticas com objetivo de extirpar as diferenças que a alteridade produz (RAMOS, 1990) trouxe sérias consequências para a formação do Brasil, para os povos indígenas, e para as políticas públicas.

Acredito ter apresentado neste trabalho subsídios com a finalidade de dessubstancializar determinadas imagens que fazem as pessoas associarem indígenas e camponeses a determinadas ideias imobilizadoras, as quais influenciam decisivamente o censo comum e as políticas públicas até os dias de hoje. Ademais, espero ter contribuído para a ideia de que a tradicionalidade é sempre construída no presente, por mecanismos especializados no interior das sociedades indígenas; e que no momento pós-demarcatório contemporâneo, disputam no dia a dia, a capacidade de promover determinados valores e conhecimentos.

Entendo que é necessário estudos que levem em consideração a qualidade dinâmica das culturas indígenas e também o papel dos grupos étnicos como definidores e redefinidores de diferentes tipos de fronteiras. Neste sentido, temas ou conceitos como: controle social, tomada de decisões, apropriação e elaboração cultural, inovações políticas, criações institucionais e organizativas ganham fundamental importância; e tratando-se dos desafios relacionados à gestão dos recursos, a questão da agrobiodiversidade, autonomia, recampesinização, transmissão de conhecimento e formas de ação social coletiva. Creio que tais elementos são centrais para o debate sobre como estruturar os governos e apoiar essas populações em seus desafios de gestão territorial, sustentabilidade e sobrevivência socioeconômica.

Na última década, alguns povos indígenas no Brasil vêm realizando o exercício de produzir planos de gestão ambiental e territorial, os quais são instrumentos (e metodologias) para harmonizar regras internas e criar uma agenda institucional para o diálogo com agências de apoio e órgãos estatais. A decisão de colocar esse exercício em curso deriva, em grande medida, da constatação por parte destes

grupos e seus aliados sobre a difícil realidade dentro e no entorno das terras indígenas, com inúmeras ameaças à continuidade dos modos de vidas dessas populações.

O povo indígena Xukuru do Ororubá, embora não tenha elaborado um plano de gestão ambiental e territorial nos moldes do que se tem visto ultimamente, tem realizado desde a homologação da sua terra indígena em 2001 um grande esforço nesta direção. O mesmo é debatido anualmente nas assembleias e outros grandes eventos daquele povo, quando preceitos religiosos e valores associados aos conceitos de sustentabilidade, autonomia, dentre outros, são pautados como horizonte para a construção de uma nova realidade.

Um dos aspectos detectados logo no início do trabalho de campo, e que foi sendo transformado ao longo do tempo por iniciativas do Coletivo Jupago Kreká, era a falta de reconhecimento ou legitimidade dado aos conhecimentos tradicionais, dentro e fora da comunidade, tal como abordado na seção 8.2.3 sobre as referências para a agricultura Xukuru. Esta problemática, de ocorrência global, é resultado de uma colonização intelectual e política que afeta os sistemas agrícolas, constituindo-se em uma preocupante ameaça à diversidade cultural, ecológica e biológica da humanidade. E como salienta Vandana Shiva (2003) a invisibilidade é a primeira razão pela qual os sistemas locais entram em colapso. Estes sistemas locais/tradicionais sofreram (e sofrem) uma série de violências; não sendo considerados como um sistema de saber, são inferiorizados, obscurecidos e tornados desprezíveis, de maneira que o sistema dominante passa a destruir as condições de existência dos conhecimentos locais dentro das próprias comunidades detentoras destes saberes.

Não à toa, como apresentado nesta tese e que pode ser visto em outras comunidades brasileiras, para se encontrar agricultores referências para a agroecologia é necessário procurar pelos “doidos”, “atrasados”, “velhos” dentre outros adjetivos (em maior parte pejorativos) utilizados, muitas vezes, no interior das próprias localidades para referir-se àqueles comunitários que organizam seus agroecossistemas a partir do conjunto de conhecimentos tradicionais acumulados de seus antepassados, isto é, que realizam suas experiências agrícolas atuais com base numa memória biocultural mais ampla e coletiva.

No ano seguinte ao término do trabalho de campo desta tese, como uma espécie de consequência do trabalho de valorização das ilhas de resistência abordado nesta obra, o Coletivo Jupago Kreká passou a promover, anualmente, no último domingo de janeiro, o Longy-abaré. Um evento de encontro dos sábios e sábias do povo Xukuru do Ororubá com objetivo de valorizar as pessoas portadoras de conhecimentos tradicionais e de incentivar a partilha de saberes.

Por estes resultados, chego ao final deste esforço de pesquisa doutoral com a convicção de que o caso Xukuru do Ororubá configura-se como uma referência muito relevante para esse debate sobre os

sistemas de conhecimentos locais e iniciativas endógenas de desenvolvimento, bem como para a conformação das políticas públicas, especialmente de ATER, no Brasil e no mundo. No sentido de sinalizar para as instituições governamentais e não-governamentais, a relevância dos apoios externos chegarem até os povos indígenas na medida em que colaborem com os processos organizativos dos mesmos e com as diretrizes comunitariamente pactuadas.

Boaventura de Sousa Santos (2002), recomenda que a pesquisa científica deve mover-se entre experiências e expectativas de modo cauteloso²⁴⁵, porém liberto das ideias de progresso, civilização, evolução, dentre outras ideias unidirecionais, uma vez que tais ideias conformam um paradigma que tende a enxugar a diversidade, a hierarquizar valores e a reduzir a complexidade. Estas ideias, na opinião do referido autor, assim como de outros nomes ligados à teoria da Colonialidade já citados, são amálgamas da produção de ausências: silenciando, marginalizando ou desqualificando aquilo que não é oriundo do centro do poder.

Entendo que esta pesquisa doutoral movimenta o campo das experiências sociais concretas (SANTOS, 2002), isto é, tem o mérito de ampliar o conhecimento que se pode ter das iniciativas em curso que enfrentam criativamente o processo de silenciamento e desqualificação dos sistemas locais de saber. Por tudo o que foi apresentado, julgo que a experiência Xukuru do Ororubá, gera um aporte significativo ao rol de alternativas que cabe no horizonte das possibilidades reais e futuras, e que tem potencial para influenciar novas tendências de ações nos campos indigenistas, agroecológico e na definição e implementação de políticas públicas, gerando subsídios para a linha que tenho defendido em trabalhos anteriores (ARAÚJO, 2010), a respeito das especificidades de uma necessária ATER indigenista agroecológica.

Ao longo da obra busco demonstrar como a ação social coletiva, posta em curso pelo povo Xukuru do Ororubá, pode gerar contribuições aos desafios da pós-demarcação, que são comuns a outras comunidades indígenas e populações tradicionais. Como resultado da pesquisa empreendida, é possível afirmar que a experiência Xukuru envolve reelaborações culturais, tomadas de decisões, desenvolvimento de instituições, articulações políticas, processos formativos, dentre outros elementos relevantes que permitem uma construção identitária em constante aperfeiçoamento (e não sem contradições ou conflitos), com a finalidade de unir o “passado velho” a outros temas igualmente importantes tais como: agrobiodiversidade, autonomia, recampesinização, manejo de recursos, dentre outro temas relacionados à agroecologia e ao desenvolvimento rural sustentável.

245. Boaventura de Sousa Santos (2002) salienta a discrepância entre experiências e expectativas. E neste sentido, recomenda que o investigador social deve tomar cuidado para não produzir “uma ciência do desejo”, que neste caso, seria a projeção dos seus desejos sobre uma dada realidade social. No entanto, Boaventura, defende que esse modo cauteloso não deve ser interpretado como sinônimo de minimizar as expectativas, mas pelo contrário, trata-se antes de radicalizar as expectativas presentes em possibilidades e capacidades reais, aqui e agora.

Metodologicamente, adotei um desenho de pesquisa de tipo qualitativo e em coerência com a opção pela Teoria Fundamentada em Dados (GLASER & STRAUSS, 1967), de cunho emergente (GLASER, 1992), e fortemente influenciada pela etnografia (HAMMERSLEY & ATKINSON, 1994). Portanto, recorri à revisão e análise de dados secundários, observação participante e entrevistas de campo que se somam à sistematização e interpretação de iniciativas políticas no campo da sustentabilidade postas em curso pela sociedade Xukuru do Ororubá durante minha estadia. A pesquisa recorreu a longos períodos de imersão e convivência com o grupo, e para a análise dos dados foi gerada uma unidade hermenêutica no âmbito do software Atlas.ti, que serviu de plataforma para o exercício de categorização e associações que embasam a narrativa desta obra. No que se refere exclusivamente às entrevistas realizadas, foi adotada uma amostra de tipo homogêneo que foi complementado por uma seleção tipológica.

Para o exercício de interpretação dos dados e para discorrer sobre a experiência societária Xukuru como um todo, parti de uma abordagem que teve como base o conceito de reorganização social extraída da teorização sobre territorialização de João Pacheco de Oliveira (1998, 2004, 2006, 2010). De forma complementar, recorri a alguns parâmetros teóricos clássicos, tais como o fato social de Durkheim (2007); a etnicidade de Barth (2000); e o controle cultural de Guilherme Bonfil (1991), devido à contribuição que oferecem para o tema da capacidade de decisão dos grupos étnicos a respeito dos bens culturais. Ao longo do processo de análise, constatei que para discorrer sobre o meu objeto de estudo seria necessário uma abordagem que o compreendesse como um processo, em curso, de redefinição do controle social sobre os recursos naturais e os bens culturais. Um processo bastante complexo, que tem várias facetas, umas mais e outras menos visíveis.

Neste processo de operacionalização conceitual, a matriz proposta por Bonfil (1991) para analisar processos inerentes à dinâmica das relações interétnicas assimétricas serviu de ferramenta analítica relevante para examinar situações sociais. No entanto, a mesma não deve ser tomada de maneira absoluta, pelo contrário, deve ser vista sempre situacionalmente, e claro, respeitando suas limitações, uma vez que as relações em uma dada sociedade e desta com o exterior não são necessariamente harmônicas e coerentes. Também por isto, preferi pautar como linha condutora da análise as razões autoidentificadas e autorreferenciadas de meus interlocutores, conformando o que denominei de ortodoxia Xukuru, e que Bonfil provavelmente denominaria controle cultural. Certamente, há espaço para pesquisas futuras que possam aprofundar as visões e razões dos sujeitos Xukuru que estão à margem ou contrários a ela. No entanto, do meu ponto de vista, a maior contribuição desta construção de ortodoxia é a mensagem de que se trata de uma gênese cultural em curso, que continua se processando, renovando-se e atualizando os espaços e as pessoas nas interações onde ocorrem. O que indica que as

políticas e apoios à gestão de áreas demarcadas deve investir fortemente no fortalecimento de processos endógenos.

De certo, como tenho defendido desde trabalhos anteriores (ARAÚJO, 2009), o contato interétnico entre sociedades europeias e sociedades indígenas brasileiras pode ser compreendido como um encontro de civilizações, no sentido de cada qual portar seus sistemas de conhecimentos, regras, crenças, organização, etc. O encontro entre diferentes civilizações e, portanto, de culturas, por mais que haja profundas disparidades e processos históricos de dominação e violência, ao final, se configura como uma via de mão dupla, no sentido de que nenhuma delas incorpora as características de outra em detrimento do que a qualifica e constitui como sociedade. Deste modo, a história das relações interétnicas assimétricas, não se reduz necessariamente a uma história exclusiva de perdas, de subjugação de uma cultura à outra, e à perda da identidade étnica. É possível identificar nos grupos étnicos de hoje, mecanismos próprios que operaram no sentido de conservar algo de uma cultura autônoma, e que permitiram a reprodução do grupo enquanto uma sociedade diferenciada, e que dá sentido para a relação com o outro, e a possível incorporação ou não de novas práticas, técnicas, artefatos, hábitos.

Para alcançar os objetivos almejados da tese, foram estabelecidos alguns recortes de pesquisa e comunicados determinados pressupostos, de forma a deixar claro os contornos de compreensão da pesquisa em tela. Neste aspecto, cito como exemplo, as razões que justificam que os Xukuru do Ororubá contemporâneos são legítimos herdeiros do território que atualmente ocupam. Um pertencimento territorial passível de se retroceder até a períodos pré-coloniais. O que não deve ser confundido como uma espécie de continuidade cultural linear ou étnica, uma vez que no decurso do tempo, houve muitas descontinuidades e rearranjos, em diferentes situações sociais e processos de territorialização, que se estabeleceram a cada período, bem como de diferentes interações com outras populações nativas, negras e brancas pobres. Tais arranjos permitiram a adaptação das famílias às estruturas e controles sociais existentes a cada conjuntura.

Segundo minha compreensão, amadurecida durante o processo de pesquisa, a noção de uma origem comum, a reorganização de determinados bens culturais e os limites da integração à sociedade regional no contexto do colonialismo interno brasileiro, permitiu aos descendentes dos índios inicialmente sediados no aldeamento missionário da freguesia do Ararobá, posteriormente denominado Nossa Senhora das Montanhas, no final do século XX engrossar o crescente fenômeno de etnogêneses no Nordeste brasileiro, o qual se configurou pela reafirmação de grupos étnicos, seja pela formação de novos agrupamentos seja pela reestruturação de grupos já conhecidos.

Uma estratégia de afirmação identitária adotada pelo grupo no bojo do processo de reorganização social após a década de 1980 foi a elaboração de uma (re)interpretação da história, que se

contraponha à narrativa dos descobridores, colonizadores e fazendeiros. Neste sentido, ao analisar a memória social em busca do corpus Xukuru, este projeto de pesquisa coadunou com a forma como meus interlocutores Xukuru organizam ideias, lembranças e práticas, e mais especificamente, encontrou eco no esforço técnico e político levado a cabo pelo Coletivo Jupago Kreká e por algumas lideranças.

A literatura especializada sobre casos de etnogênese, abordadas ainda na primeira parte desta tese, aponta para a centralidade do território no que se refere à reprodução social dessas populações. A recuperação do território, para além da garantia de um espaço físico, sugere a reestruturação das organizações sociais e formas culturais dos grupos, inclusive no que se refere à forma como se relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998; GRÜNEWALD, 1999; entre outros).

Potencialmente, esta pesquisa pode agregar ao estado da arte da literatura especializada a necessidade de se avançar em análises sobre como os grupos reorganizam práticas, saberes, normas e instituições para, no contexto de uma reocupação espacial, equalizar cosmovisão tradicional, demandas contemporâneas e condições ecológicas precárias. No caso Xukuru, concluí que o movimento de reinterpretação do passado e elaboração cultural é realizado pelos Xukuru também com intuito de buscar caminhos para a gestão e sustentabilidade do seu território atualmente demarcado. Ainda que não se possa falar em um esforço unânime, isto é, de todos os habitantes do território, o estabelecimento de instituições, eventos e uma agenda ritual neste sentido, marcam uma vontade política do grupo em incorporar para sua ortodoxia, elementos relacionados a um desenvolvimento sustentável a todos os habitantes, ou nas palavras Xukuru, o Limolaigo Toipe.

Observando o caminho escolhido pelo grupo, pelo menos, desde 2004, pode se dizer que a trajetória Xukuru do Ororubá não parte da imagem idealizada sobre os índios como “ecologistas nato”, ainda que esta dimensão tenha sua importância na relação com agentes externos. E sim, especialmente observando a contribuição mais recente do Coletivo Jupago Kreká, parte sobretudo da valorização de práticas concretas de uma ampla bagagem agrobiocultural, da visibilidade da experiência de vida de parentes que são portadores destes conhecimentos e da interação com parceiros e experiências externas para intercâmbios nas áreas da agroecologia, produção orgânica e convivência com o semiárido.

As referências endógenas, especialmente visibilizadas em torno do conceito de ilhas de resistência, foram visibilizadas pelo grupo (e enfocadas nesta tese) para trazer coerência entre práticas de agricultura e de uso dos recursos naturais para com as concepções do universo religioso da etnia. Não à toa, a organização sociopolítica Xukuru reuniu seus ideais de projeto de futuro em torno da ideia do Limolaigo Toipe, ou Terra dos Ancestrais.

Esse exercício, em suma, envolveu uma elaboração cultural que significa realizar a seleção de alguns elementos do passado à expensa de outros, mas também significa a incorporação de bens culturais externos contemporâneos, que possam estar alinhados a uma forma autêntica de se ver e estar no mundo nos dias de hoje, e que reforce positivamente a diferença em ser Xukuru.

Para se chegar às conclusões supramencionadas, a investigação percorreu algumas etapas, cumprindo alguns objetivos de pesquisa.

O primeiro deles referiu-se a tarefa de analisar a história do povo Xukuru antes do processo de demarcação para descobrir lógicas de produção, reprodução e as condições estruturais vivenciadas por esta população. Por meio deste esforço evidenciei alguns dos mecanismos e dinâmicas que marcaram este passado, e que estabeleceram um tipo de controle social hegemonizado por fazendeiros e agroindustriais da região. Sob este contexto, a continuidade da reprodução econômica Xukuru pôde ser interpretada por meio de algumas das relações sociais estabelecidas, e para analisar os fatos e discursos associados a estas relações consubstanciei seus elementos em torno da categoria agricultura sem a terra.

Já sob o ponto de vista da continuidade cultural, e mais especificamente falando, da memória biocultural, esse passado também pôde oferecer referências que foram organizadas e interpretadas por meio das ilhas de resistência. Como resultado tem-se, portanto a “agricultura sem a terra” como categoria representativa dos signos e dinâmicas do período pré-demarcação que demonstram como a continuidade do vínculo com a terra foi possível mesmo em contextos agrários desfavoráveis.

Outro objetivo específico foi examinar a etnogênese Xukuru do Ororubá, aprofundando a análise para alguns dos componentes de sua reorganização social que contribuam para o debate sobre os desafios do momento pós-demarcatório. Neste sentido, interpreto como resultante deste processo de reorganização a construção de um sujeito social e político (tanto para os indivíduos quanto coletivo) capaz de disputar poder em diferentes âmbitos, tais como: as políticas de saúde e educação, a vizinhança com não indígenas, o direito à cidade, a aceitação religiosa, os meios de transporte e comunicação, a relação com esferas governamentais, dentre outros. Como se percebe, trata-se de um fenômeno amplo, uma vez que se trata de um processo de autoconstrução coletiva, de ressignificação do passado e de redefinição de expectativas futuras que engloba diferentes dimensões da vida em sociedade. Todas elas organizadas a partir de uma nova perspectiva: a identidade Xukuru do Ororubá nos dias de hoje²⁴⁶.

Como apresentado, as mobilizações a partir do Cacicado de Xicão Xukuru tiveram as retomadas de terra e o toré como elementos estruturantes e serviram de espaços de formação, por excelência, para a

246. Saliento que há vários significados para o “ser Xukuru”, e seguramente não esgotei aqui todos os construtos identitários que podem ser percebidos no seio dessa população. Neste esforço acadêmico estive atrelado à construção identitária capitaneada pela organização sociopolítica Xukuru formalmente estabelecida, e às soluções engendradas por meio dela, para se chegar à Agricultura Xukuru desejada e ao projeto de futuro – a utopia do Limolaigo Toipe.

identidade e a tradicionalidade contemporânea Xukuru. E assim, geraram elementos que, aprofundados no Cacicado de Marcos Xukuru, permitiram a atuação coesa desta unidade sociocultural étnica nos diversos âmbitos mencionados anteriormente, estabelecendo um lugar de fala legitimado por uma organização sociopolítica forte, uma espiritualidade revigorada, normas sociais para o território e um projeto de futuro, denominado aqui de ortodoxia²⁴⁷.

Em suma, para assentar conceitualmente esse esforço em curso, que o povo Xukuru do Ororubá põe em prática na fase pós-demarcatória, os resultados da pesquisa sugerem a noção da redefinição do controle social sobre os recursos naturais e bens culturais como ferramenta explicativa, e que pode servir também como uma referência para outros estudos de caso (ARAÚJO, 2019).

Dentre os desafios que se impõe na fase pós-demarcatória, entendo que esta pesquisa permitiu gerar mais elementos de compreensão para as questões vinculadas à “sobrevivência” rural. Em outras palavras, o modo como a sociedade Xukuru vem organizando-se para ainda reproduzir-se como um grupo étnico estreitamente vinculado à atividade agropecuária e ao uso dos recursos naturais.

Nesse sentido, há desafios na escala familiar, que se referem ao vivenciado por aquelas famílias Xukuru que retornaram ao território ancestral e optaram por desenvolver, como meio de vida, atividades a partir do vínculo com a terra. E aquelas que não se afastaram da Serra do Urubá, mas que estiveram posicionadas de maneira subordinada na estrutura social anterior, que denominei de sistema das fazendas. E nesse aspecto, a construção da ortodoxia Xukuru passa necessariamente pelo desafio da recampanização, que é pertinente para o caso, não devendo ser confundido com uma identidade angariada pelos Xukuru, ainda que, pelos diversos relatos que recolhi, eles se consideram também agricultores familiares²⁴⁸.

Concomitantemente, também há o desafio na escala societária, isto é, como o grupo étnico irá se posicionar frente ao desafio da gestão ambiental e territorial. Nesse sentido, busquei demonstrar como a construção de normas sociais e a promoção de determinados valores e práticas podem contemplar a satisfação das necessidades e anseios das gerações atuais sem comprometer as necessidades das gerações futuras. A forma de interferir sobre as ações cotidianas que influenciam neste desafio (que é global) tem sido realizada mediante processos formativos e dialógicos internos, por meio do fortalecimento das instâncias organizativas do povo Xukuru, a exemplo da assembleia anualmente realizada, e por meio da criação de mecanismos políticos especializados.

247. Termo que, novamente, não deve ser interpretado como sinônimo de dogmatismo ou inflexibilidade.

248. Ainda sob o olhar do que denominamos aqui de ortodoxia, o ser Xukuru, ademais de uma fronteira étnica, é uma filiação aglutinadora e hoje tomada como ponto de partida. Neste sentido, é acolhedora, pois além de ser indígena Xukuru, as pessoas também podem ser agricultores familiares, empregados urbanos, comerciantes, professores, estudantes, católicos, evangélicos, umbandistas, héteros e homossexuais, etc.

Um destes mecanismos, a instância sociopolítica Xukuru “Coletivo Jupago Kreká” é um exemplo deste esforço, o que justificou a tarefa (e último objetivo específico) de analisar conteúdos, fases e experiências associados à ressignificação da agricultura e da gestão territorial e ambiental no povo Xukuru do Ororubá, por meio do caso do Coletivo Jupago Kreká. O que permitiu adentrar um pouco mais no corpus Xukuru, e realizar um esforço de analisar processos de amnésia e memória, erosão e resistência.

Conforme Sidnei Peres (2003) afirma, para entender a indianidade no Brasil contemporâneo é necessário abordá-la como uma arena complexa e multisituada de lutas e alianças, na qual se processam projeções de mensagens, identidades e significados nas interações públicas, desde o nível local ao global, em uma disputa constante de capital simbólico.

Este estudo de caso exemplifica uma destas arenas, na qual modelos de agricultura e sustentabilidade entram em disputa e passam a fazer parte do processo de reorganização social Xukuru. Durante a obra busquei exemplificar dinâmicas e potencialidades (e também limitações) deste tipo de mobilização política da etnicidade, e o que podem proporcionar à Agroecologia e às políticas públicas, em especial no que se refere a pesquisas futuras e ações de apoio.

Busquei evidenciar que o exemplo Xukuru demonstra que avanços na questão da sustentabilidade a nível local passa também por construções identitárias e construções comunitárias, inclusive em grupos indígenas. Isto é, para além de matrizes socioculturais herdadas, a ideação de um ser e de uma coletividade são fatores essenciais para uma transição agroecológica de escala territorial.

Como qualquer outro grupo humano, os Xukuru também vivenciam discrepâncias entre discursos, práticas e visão de mundo desejada, no entanto, a sua mobilização política pela etnicidade e a estruturação de uma organização sociopolítica robusta pôde angariar para esta coletividade níveis de autonomia que permitem ações concretas para trazer materialidade a signos da sua cosmovisão.

O caso Xukuru demonstra que a construção de uma coesão interna, a partir de: (i) um lastro biocultural, (ii) um processo ritual e político de autodefinição, e (iii) uma projeção de futuro, oferece aos sujeitos um sentido autoral para o contexto em que vivem e para as causas em que se engajam.

Pouco a pouco, o ambicioso “programa” formulado por meio das assembleias anuais Xukuru pôde se tornar realidade, fazendo emergir (ou legitimando) facetas mais amplas de um pertencimento étnico. É o que ilustra o caso das famílias resistentes, associadas às ilhas, que passaram a ser consideradas referências para boas práticas. E assim, os Xukuru nos dias de hoje, se imaginam invertendo o processo de colonização das mentes. Dos usos silenciosos e invisíveis dos conhecimentos agrícolas e religiosos, que se expressam na pajelança, no uso de remédios do mato, na forma de organizar

seus subsistemas agrícolas, nas previsões climatológicas realizadas a partir de diferentes métodos locais, dentre outras expressões, passaram a usos visíveis, legitimados internamente e externamente, potencializados desde instâncias próprias e inovadoras de sua organização sociopolítica.

Neste sentido, outro resultado que é possível ser extrapolado para outros exemplos etnográficos é a noção de que outros povos, que assim como os Xukuru estiveram em convivência com a sociedade regional desde longa data, podem ser entendidos como portadores de um vasto corpus de conhecimentos agrobioculturais. E, antes de ser visto como sinal de aculturação ou somente perda ou erosão de sistemas de conhecimento, deve ser visto como uma oportunidade. Isto porque, ao possuírem um campo comparativo de experiências maior, essa bagagem agrobiocultural pode oferecer frutíferos diálogos internos sobre que tipo de modelo de agricultura ou desenvolvimento adotar. Se por um lado é possível falar em amnésia biocultural, o caso Xukuru ilustra que, por outro, também é possível falar em memória biocultural mesmo em casos de populações alijadas de seu território ou que, ainda que moradores dele, estiveram alienados dos seus recursos naturais.

Em relação aos aportes da pesquisa sobre o conhecimento a respeito do povo Xukuru do Ororubá, vale citar a oferta de caminhos de interpretação para a historiografia disponível. Ao se realizar uma viagem de retorno ao passado, dos antes caboclos do Urubá agricultores sem a terra, passando pela conquista da terra, o revigor da etnicidade indígena, e a construção de um projeto de futuro, se percebe, por meio de elementos fartamente registrados no trabalho, um avanço de cidadania e organização política (autonomia) difícil de serem questionados. Registra-se a melhoria na qualidade de vida, redução da violência e aumento da possibilidade de autonomia para as famílias Xukuru especialmente quando se comparam diferentes situações sociais, sobretudo, ao considerar o antes e o pós demarcação. Essas conquistas permitiram reverter o quadro de desigualdade agrária e de submissão aos fazendeiros, resultando em conquistas de políticas em saúde e educação, diversificação de sistemas agrícolas, recuperação de agrobiodiversidade, redução de atravessadores, aumento de renda, segurança alimentar, dentre outros avanços.

São transformações profundas ocorridas em aproximadamente 40 anos na região da serra do Urubá como resultado de um processo de reorganização social vinculada à recuperação de um território e à construção de uma indianidade Xukuru do Ororubá. De agricultores sem a terra e proletários nas cidades, sem direito a serem índios, a um coletivo étnico demograficamente forte e sociopoliticamente vigoroso, de uma área oficialmente indígena de 6,15 hectares que passaram a 27555 hectares com a homologação da Terra Indígena Xukuru, instituíram uma administração própria constituindo 24 aldeias, e atualmente dispõem de aproximadamente 200 professores e 20 agentes de saneamento e 24 agentes de saúde.

Em grande parte, estas conquistas devem ser creditadas aos esforços coletivos de coesão interna e capacidade de organização, muito mais do que às ações estatais coerentes e adequadas à situação dos povos indígenas com território recém-demarcado.

Além do mais, outra contribuição importante da tese refere-se aos desafios. Isto porque, os avanços conquistados nesse período em perspectiva são impressionantes, mas não garantem que para o futuro, haja garantias de mais avanços e que não haja retrocessos nas redefinições realizadas. No capítulo sobre o passado pré-demarcação frisei a importância de dar conhecimento as lógicas e dinâmicas que subjazem a dominação do sistema de fazendas para que elas não sejam reproduzidas sob outra roupagem nos tempos atuais.

Para a realização de um projeto de futuro desejado enquanto sociedade, os Xukuru realizam periodicamente e constantemente esforços para que as decisões sobre os recursos naturais e bens culturais sobre os quais têm jurisdição sejam realizados, segundo uma ortodoxia coerente aos preceitos elaborados pelo sistema religioso e político alicerçados durante as retomadas e torés que marcaram a luta pelo seu território imemorial. Devido ao crescimento exponencial da população, que incorporou pessoas que haviam emigrado e que tem também uma nova geração em fase adulta, houve o acréscimo de um contingente de pessoas que não vivenciaram aqueles espaços de luta iniciais, e por isto, segundo o que acreditam os Xukuru, tem-se uma disputa de mentalidades, uma vez que nem todos os parentes, portanto compartilham de valores e práticas que orientam a luta da etnicidade, revelando princípios e anseios da sociedade envolvente, tal como o individualismo e outros que são identificados como dificultadores da convivência harmônica no território.

Para enfrentar de maneira concreta parte dos desafios do pós-demarcatório, os Xukuru incorporam a ideia de assistência técnica e extensão rural (ATER) para dentro da lógica do seu grupo, passando a gestar uma nova ferramenta social. A apropriação cultural da ATER pelo povo Xukuru significou a adequação e inovação de um modelo convencional de ATER para as necessidades, possibilidades, limitações e modo de ser deste grupo étnico. Esse processo ainda está em curso, mas já é possível destacar que o Coletivo Jupago Kreká vem paulatinamente se transformando em uma instância organizativa especialmente dedicada à reelaboração cultural voltada à gestão agroambiental e ao debate sobre qual modelo de agricultura é o desejado.

A política de ATER indígena foi considerada uma ferramenta estratégica pelos Xukuru. Ao se observar a experiência de implementação da ATER nesse território indígena é possível afirmar que ela se origina de um encontro entre uma necessidade identificada coletivamente pelo povo Xukuru e a Política de Assistência Técnica e Extensão Rural (Pnater), a qual tinha como um de seus objetivos justamente o estabelecimento de uma ATER específica para áreas indígenas. Em pouco tempo, os Xukuru conseguem

mobilizar diferentes atores que, através de organizações governamentais e não-governamentais, se propõem a contribuir para esta realização.

Desde o início dos primeiros projetos de ATER, até a constituição do Coletivo Jupago Kreká diferentes passos foram tentados, com avanços e retrocessos no que se refere ao acesso a recursos financeiros externos, apoios institucionais e capacidade interna de manter uma equipe de técnicos e assessores. A escolha do tipo de políticas e programas para levar aos agricultores também foi objeto de avaliações internas e de uma remodelação, quando o Coletivo passa por uma fase de amadurecimento.

O processo de criação da iniciativa de ATER no território Xukuru foi principiado por um forte interesse indígena no “desenvolvimento”, e não contra ele. A questão da sobrevivência econômica das famílias era um dos vieses da luta de mobilização étnica territorial Xukuru da década de 1980 e que, no contexto pós-demarcatório, ganha maior relevância. Um dos principais motes para a luta pela terra era permitir que as famílias pudessem sobreviver a partir do seu próprio trabalho. E com a estruturação do acesso a políticas educacionais e de atenção à saúde, o cacicado de Marcos Xukuru pôde se voltar para o eixo da “subsistência”.

Por outro lado, dos primeiros anos de trabalho deste Coletivo se extrai como avaliação, a noção de que as “soluções” para os contextos pós-demarcatórios não podem se limitar às políticas de acesso a créditos, distribuição de sementes, bem como a projetos de desenvolvimento econômico. Muito pelo contrário, o acesso a tais programas e projetos pode inclusive gerar conflitos, divisão e dispersão, proporcionando o individualismo, isolamento e distanciamento de um modo de vida. Antes do acesso a tais programas, vem a necessidade do apoio a ações para organizar princípios e valores endógenos, em prol de um processo coletivo de construção identitária de sociedade. Para, com base nisto, as políticas públicas poderem ser adequadas e implementadas localmente.

Ao se destacar a relevância da iniciativa Jupago Kreká para o cenário nacional, é necessário situar que, em grande medida, sua importância deve-se ao fato de que os ativistas indígenas envolvidos na iniciativa, e que estiveram com a responsabilidade de realizar a interação com demais órgãos e parceiros, atuaram num contexto semântico adverso quanto à abertura das políticas agrícolas para movimentos etnopolíticos baseados na ancestralidade indígena. Isto porque, o campo das políticas públicas e especialmente da ATER no Brasil, ainda é, em que pese alguns avanços recentes, um espaço que desconhece ou ignora os conhecimentos tradicionais indígenas e as suas formas de organização.

O amadurecimento da iniciativa de ATER no território Xukuru, após a implementação de algumas ações, permitiu ao grupo étnico discutir o perfil (ou modelo) desejado para o desenvolvimento, sem necessariamente ser tomado pelas armadilhas das imagens impostas aos índios no Brasil, da obrigação de uma cultura genuína ou de guardar uma natureza intocada. Após a Assembleia de 2012 o

amadurecimento do grupo se torna mais evidente, legitimando os objetivos do Coletivo (ou Equipe) Jupago Kreká, de olhar para o passado em busca de referências, mas também de obter acesso aos benefícios, tecnologias e políticas da modernidade.

Embora o Coletivo Jupago Kreká tenha estrutura e lógica de funcionamento diferentes das outras instâncias políticas da sociedade Xukuru, está a serviço da organização sociopolítica comunitária como um todo. Isto é, pode ser analisada como um instrumento político especializado, que atua, dentro da sua área temática de abrangência, para a redefinição das lógicas de controle social no que desde 2001 é o território homologado Xukuru. Sendo assim, é um instrumento contemporâneo que contribui para uma disputa de poder simbólico, que no fundo, é o que está em jogo quando se trata da redefinição do controle social, da reorganização social de um povo indígena, e da busca de autonomia sobre os bens culturais. Utilizando palavras de Foucault (2009), o Coletivo Jupago atua, por excelência, para produzir campos de objetos e rituais de verdade, empoderando a ortodoxia Xukuru para criar uma realidade desejada.

Como lembra Gallar (2011), o político se define, por essência, como um campo de conflito e luta permanente por hegemonia, isto é, a disputa pela definição do que é a realidade e pela legitimidade para guiar a vida da sociedade em seu conjunto, apesar de diferentes classes ou setores oferecerem versões particulares do que deveria ser o interesse geral. Lembrando a Geertz (2001), afirma que até que o conflito chegue as vias de fato (no sentido bélico), o que assistimos é uma constante e silenciosa “luta pelo real” com diferentes partes tentando fazer valer sua concepção de como são as coisas, e portanto, de como as pessoas deveriam agir.

Portanto, é possível afirmar que o Coletivo Jupago atua, no sentido dado por Bourdieu (1989, 2000), no campo das lutas simbólicas, atuando sobre a percepção do mundo social. De forma objetiva, isto se materializa pelas ações de representatividade de setores e de valorização de conhecimentos invisibilizados. Neste sentido, o Jupago Kreká atua para fazer ver e valer a realidade (entenda-se sabedoria, práticas, espaços e voz) das famílias agricultoras Xukuru, ou seja, as ilhas de resistência, que possuem práticas e manejos mais próximos do projeto de futuro comunitário almejado, o *Limolaigo Toipe*.

Os encontros *Urubá Terra* e *Longy-abaré* são exemplos máximos neste sentido (ARAÚJO et al, 2015), mas a própria conformação do Coletivo Jupago, integrando técnicos, agricultores e jovens, e a visibilidade das experiências por meio da categoria ilhas de resistência como apresentados nesta tese são indicativos de uma atuação sociopolítica com ancoragem no cotidiano, influenciando vivencialmente as pessoas.

De forma subjetiva, a luta simbólica do Coletivo Jupago vai no sentido de questionar, revisitar e reelaborar categorias de percepção e de apreciação do mundo social, pretendendo com isto, atuar em estruturas cognitivas e de julgamento das pessoas, ou seja, no campo do que os meus interlocutores Xukuru denominaram “mentalidade”. Para isto, conforme Pacheco de Oliveira (2004) trouxe em sua sistematização para etnogêneses, há um exercício de reelaboração da cultura e da relação com o passado, que ademais é somado à busca por novas estratégias e tecnologias sociais que contribuam para reforçar a disputa de percepções, de palavras, de discursos e sistemas que, no limite, constroem a realidade social vivida.

Com tudo o que foi apresentado até aqui, é possível afirmar que a organização sociopolítica Xukuru vem tendo relativo êxito na implantação de referências culturais e políticas para a identidade Xukuru, e de fato, marcaram a agenda política e ritual da comunidade. As ferramentas desta reorganização social, que ainda estão em atualização e aperfeiçoamento para a construção do imaginário Xukuru, municia as pessoas com argumentos identitários, culturais e políticos para avançar nas decisões culturais do cotidiano. E mais recentemente, através de novos mecanismos políticos especializados, tem abastecido as pessoas também com argumentos em prol da conservação da agrobiodiversidade Xukuru e dos conhecimentos tradicionais associados.

Em suma, o discurso e as ações do Coletivo Jupago nascem da demanda por reorganizar determinadas matérias na sociedade Xukuru, que ainda não foram trabalhadas no contexto da crescente rota de ganhos de autonomia sob os bens culturais. Neste sentido, a sustentabilidade tão presente e evocada nas cartas políticas das assembleias encontra por meio do Coletivo Jupago uma forma de interceder na realidade, gerando capacidades para restaurar o mito da natureza como morada dos Encantados, ao mesmo tempo em que se busca alternativas de sobrevivência econômica para as famílias reassentadas, as quais anteriormente se encontravam inseridas em um contexto mais amplo de dominação econômica e política. Assim, tratam de articular forças locais e aliados externos para revigorar as resistências históricas Xukuru contra o modelo de desenvolvimento que se considera incoerente ao projeto de futuro comunitário vislumbrado. Para isso, passam a visibilizar e intercambiar práticas e referências (locais e de afins externos) que ofereçam referências de sustentabilidade para a promoção de um projeto civilizatório, o *Limolaigo Toipe*, ancorado em paradigmas ecológicos, espirituais e étnicos.

Referências Bibliográficas

Apêndices

Anexos

CAPÍTULO 10. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABA-AGROECOLOGIA. **Aspectos conceituais sobre Agroecologia**. Documento técnico referencial do VI Congresso Latino-Americano de Agroecologia: Agroecologia na transformação dos sistemas agroalimentares na América Latina: Memórias, saberes e caminhos para o Bem Viver, 2017.

_____. **Estatuto da Associação Brasileira de Agroecologia**, 2015.

ACOSTA, R., DÍAZ; A.L., AMAYA, S. **Memoria de la tierra, campos de la memoria. Los agroecosistemas tradicionales de Tentudía**. Vol. II: Olivar, viñas, huertas y otros. Centro de Desarrollo Comarcal de Tentudía. Monesterio. 2002. p 255-328.

ALHEIT, Peter; DAUSIEN, Bettina. Processo de formação e aprendizagens ao longo da vida. **Revista Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.32, n.1, p.177-197, abril, 2006.

ALTIERI, Miguel. Agroecología. **Bases científicas para una agricultura sustentable**. Montevideo: Nordan Comunidad, 1999.

ALTIERI, Miguel; NICHOLLS, Clara I. **Agroecología: Teoría y práctica para una agricultura sustentable**. Programa de las Naciones Unidas Red de Formación Ambiental, México D.F., México. Disponível em: http://www.agroeco.org/brasil/books_port.html, 2000. Acesso em: 25 junho 2012.

ANDRADE, Ugo Maia; CARVALHO, Maria Rosário. Terras indígenas no Nordeste: Novo balanço. In: **Povos indígenas no Brasil: 2011-2016**. Orgs. RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. p. 515-518.

ARAÚJO, André Luis de Oliveira. **Angústias de um indigenista: para a reflexão de novos tempos**. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em indigenismo e desenvolvimento sustentável) – CDS, UNB, Brasília, DF, 2009.

_____. **Contribuições ao “tratamento de Brasil” pelo ensino da Geografia a partir da questão indígena**. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Geografia) - Faculdade de Ciências da Educação e Saúde, Centro Universitário de Brasília, Brasília, DF, 2009.

_____. Contribuições a uma assistência técnica e extensão rural (ATER) indigenista. In: ARAÚJO, A. L. O.; VERDUM, R. (orgs.), **Experiências de assistência técnica e extensão rural junto aos povos indígenas: O desafio da interculturalidade**. 1ed. Brasília: NEAD, 2010, p. 53-88.

_____. **Una mirada agroecológica en la pisada Xukuru do Ororubá: un presente de posibilidades**. Trabalho de conclusão de curso (Máster Agroecología: un Enfoque para la Sustentabilidad Rural) - Universidad Internacional de Andalucía, Baeza, España, 2013.

_____. Consumidores da Feira Xukuru do Ororubá de Alimentos de Base Ecológica em Pesqueira/PE, 2013: Panorama geral e derivações iniciais. **Revista Cadernos de Agroecologia**, Associação Brasileira de Agroecologia, v.9, p.16840, 2014.

- ARAÚJO, André Luis de Oliveira; ORDONIO, Iran Neves. Feira Xukuru do Ororubá: Conquistas em torno de uma experiência de comercialização de alimentos de base ecológica. **Revista Cadernos de Agroecologia**, Associação Brasileira de Agroecologia, v. 6, n. 2, p. 10750, 2011.
- ARAÚJO, André Luis de Oliveira; ORDONIO, I. N.; SILVA, L. C. M.; GONÇALVES, E. Os dois primeiros encontros de agricultura do povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira-PE: Materialização do encantamento e contraponto à política de distribuição de sementes. **Revista Cadernos de Agroecologia**, Associação Brasileira de Agroecologia, v. 10, n. 3, 2015.
- ARAÚJO, André Luis de Oliveira; GALLAR, David. La cultura alimentaria Xukuru do Ororubá en movimiento: acciones endógenas frente a la inseguridad alimentaria y para la promoción de un patrimonio alimentario apropiado. **Revista RIVAR**, Santiago de Chile, v. 5, n. 15, p. 64-81, setembro, 2018.
- ARAÚJO, André Luis de Oliveira; SILVA, Edson Hely; GALLAR, David. O contexto pós-demarcatório: quando se trata de redefinir o controle social sobre os recursos naturais e bens culturais. **Revista Espaço Ameríndio**, Rio Grande do Sul, v. 13, n. 1, 2019. No prelo.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 1995, p. 57-94.
- _____. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, out. 1997.
- _____. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A viagem da volta**. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004. p. 229-278
- ASSOCIAÇÃO WYTY-CATE. Associação dos Povos Timbira do Maranhão e Tocantins e Centro de Trabalho Indigenista. **Plano de gestão territorial e ambiental das terras indígenas Timbira Hempejxa ampô pje inpej**. Uberlândia: CTI, 2012.
- AUBRI, C.; CHIFOLLEAU, Y. Le développement des circuits courts et l’agriculture périurbaine: histoire, évolution en cours et questions actuelles. **Innovations Agronomiques**, v.5, p. 53-67, 2009.
- AZANHA, Gilberto. **A lei de terras de 1850 e as terras dos índios**. Centro de Trabalho Indigenista, Brasília, 2001.
- BAINES, Stephen Grant. Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. **Série Antropologia** nº 148. Brasília: UnB, 1993.
- BALANDIER, Georges. La situation coloniale: approche théorique. **Cahiers internationaux de sociologie**, v. 11, p. 44-79, 1951.
- _____. **Sociologie actuelle de l’Afrique Noire**. Dynamique sociale em Afrique Centrale. Paris: PUF, 1963.
- BARBALHO, Nelson. **Caboclos do Urubá**: caminhos e personalidades da história de Pesqueira. Recife: Biblioteca Pernambucana de História Municipal, 1977.

- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A viagem da volta**. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004. p. 93-137.
- BARROS JR., Fernando Antônio Duarte. **Etnodesenvolvimento na prática**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGA, UFPE, Recife, 2010.
- BARTH, Frederik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Commerford. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.
- BARTOLOME, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, abril 2006.
- BIDASECA, Karina. La disputa es por el tiempo. Presencias/ausencias en la cuestión indígena en la Argentina. **Revista Latinoamericana Pacarina de Ciencias Sociales y Humanidades**, Salta, Argentina, n. 0, p. 58-72, set. 2010.
- BIRNBAUM, Pierre. Conflitos. In: BOUDON, Raymond (Org.). **Tratado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1995. p. 247-282.
- BLACHE, Vidal de La. "Le principe de la géographie générale." **Annales de Géographie**. Vol. 5. No. 20. Armand Colin, 1896.
- _____. **Princípios de Geografia humana**. 2. ed. Lisboa: Cosmos, 1954.
- BONFIL, Guillermo Batalla. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. **Revista Estudios sobre las Culturas Contemporaneas**, Universidad de Colima, México, v. 4, n. 12, p. 165-204, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. Une classe objet. **Actes de la recherche**, n. 17, p. 2-5, 1977.
- _____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand, 1989.
- _____. **Cosas dichas**. Barcelona: Ed. Gedisa, 2000.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário, Secretária de Agricultura Familiar - MDA/SAF. **Relatório de Gestão**. Brasília, 2008 e 2009.
- BUARQUE DE HOLANDA, Aurélio. **Novo Dicionário Eletrônico Aurélio**. Versão 5.11. Regis Ltda, 2004.
- CALHEIROS MATA, Vera Lúcia. **A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1989.
- CAPORAL, Francisco Roberto. Em defesa de um Plano Nacional de Transição Agroecológica: compromisso com as atuais e nosso legado para as futuras gerações. In: SAUER, Sérgio; BALESTRO, Moisés Villamil (Orgs.). **Agroecologia e os desafios da transição agroecológica**. São Paulo: Expressão popular, 2009. p. 267-312.

- CAPPI, Riccardo. Pensando as respostas estatais às condutas criminalizadas: um estudo empírico dos debates parlamentares sobre a redução da maioria penal (1993 – 2010). **Brazilian Journal of Empirical Legal Studies**, vol. 1, n.1, p. 10-27, jan. 2014.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. El desarrollo de los grupos selvícolas del Brasil. **Anuario Indigenista**, vol 28, p. 181-189, dez. 1968.
- _____. **O índio e o mundo dos brancos**: A situação dos Tukúna do Alto Solimões. São Paulo: DIFEL, 1964.
- CASTRO, Josué de. **Geografia da Fome**. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.
- CAVALCANTI, Bartolomeu. **No tacho, o ponto desandou: história de Pesqueira, de 1930 a 1950**. Tese (Doutorado em História) - CFCH, História, UFPE, Recife, 2005.
- CHAFFOTTE, L. & CHIFFOLEAU, Y. Circuits courts et vente directe: définition, typologie et évaluation. **Cahiers de l'Observatoire**, CROC, n.1 et 2, fev./mar., 2007.
- COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE (CPI-AC). **Plano de gestão terra indígena Kaxinawá e Ashaninka do rio Breu**. GAVAZZI, R. A. (Org.). Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 2007.
- CONSELHO NACIONAL DA RESERVA DA BIOSFERA DA CAATINGA (BRASIL). **Cenários para o Bioma Caatinga**. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente. Recife: SECTMA, 2004.
- CORREIA DE ANDRADE, Manuel. **A terra e o homem no Nordeste**: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. São Paulo: Atlas, 1986.
- COUTO, Luiz; MAIA, Luciano; MORAIS, Manoel; FIALHO, Vânia. Os Xukuru e a Violência. In: FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cássia Maria; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (Orgs). **“Plantaram” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território**. Manaus: PNCSA-UEA/UEA Edições, p.97-145, 2011.
- CUNHA, Elba Monique Chagas da. **Sertão, sertões: colonização, conflitos e história indígena em Pernambuco no período pombalino (1759-1798)**. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) - UFRPE, Recife, 2013.
- DAL POZ, João. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowahá. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 1, p. 89-144, 1999.
- DAROLT, Moacir Roberto. Circuitos curtos de comercialização de alimentos ecológicos: reconectando produtores e consumidores. **Agroecologia: práticas, mercados e políticas para uma nova agricultura**. Curitiba: Kairós, 2013, 139-170.
- DAVIS, Shelton H.; MENGET, Patrick. Povos primitivos e ideologias civilizadas no Brasil. In: Junqueira, Carmen; Carvalho, Edgar (orgs). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Ed Cortez, 1981.
- DE ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier, et al. **Livro da criação da vila de Cimbres, 1762-1867**: leitura paleográfica. Vol. 1. Centro de Estudos da História Municipal, Prefeitura de Pesqueira (FIAM/CEHM), 1985.

DIESEL, V., DIAS, M. M., & NEUMANN, P. S. Pnater (2004-2014): da concepção à materialização. In: GRISA, C., SCHNEIDER, S. **Políticas públicas de desenvolvimento rural no Brasil**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2015, p.107-128.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Coleção Tópicos, Tradução Paulo Neves, 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FAO. Relatório 2017 da Food and Agriculture Organization of the United Nations: **The future of food and agriculture**: Trends and challenges. Roma, 2017. Disponível em: www.fao.org/publications.

FAUSTO, Carlos. História. In: **Índios no Brasil**. Secretaria de Educação a Distância, Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC, SEED, SEF, v.1, p. 49-76, 2001.

FEITOSA, Saulo Ferreira. **Envolvimento e Bem Viver: o projeto de futuro do povo Xukuru**. Pesqueira, Memorial Xicão Xukuru. 2011.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **Revista Nera**, UNESP, Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária, v. 8, n. 6, jan./jun. 2005. Disponível em: <http://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/1460/1436>. Acesso em 24 abril 2017.

_____. La ocupación como una forma de acceso a la tierra en Brasil: una contribución teórica y metodológica. In: MOYO, Sam; YEROS, Paris (Orgs.). **Recuperando la tierra**: El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, p. 1–25, 2008. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/moyo/15Fernandes.pdf>. Acesso em 24 abril 2017.

FERNANDES, Eugénia M. & MAIA, Ângela. Grounded Theory. In: ALMEIDA, Leandro da Silva (Org). **Métodos e Técnicas de Avaliação**: contributos para a prática e investigação. Braga: Centro de Estudos em Educação e Psicologia, 2001. p. 46-79.

FERREIRA, Ivson; BRASILEIRO, Sheila; FIALHO, Vânia. Dossiê Xicão Xukuru: Terra indígena Xukuru/PE (1988-1998): Breve histórico de um conflito permanente. In: FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cássia Maria; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (Orgs). **“Plantaram” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território**. Manaus: UEA Edições, 2011. p. 16-51.

FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cássia Maria; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (Org.). **“Plantaram” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território**. Manaus: UEA Edições, 2011.

FIAM/CEHM. Prefeitura Municipal de Pesqueira. **Livro da Criação da Vila de Cimbres**: 1762-1867. Recife, 1985.

FIRTH, R. Capital, saving and credit in peasant society: a viewpoint from Economic Anthropology. IN: FIRTH, R.; YAMEY, B. S. (Orgs.). **Capital, saving and credit in peasant society**. Chicago, Aldine, 1964, pp. 15-34.

FLICK, Uwe. **Introducción a la investigación cualitativa**. Tradução de Tomás del Amo. Madrid: Ed. Morata, 2007.

FOSTER, George. What is a peasant? In: POTTER, J. M., DIAZ, M. N.; FOSTER, G. M. **Peasant society: a reader**. Boston: Little Brown, 1967. p. 2-14.

FOUCAULT, Michel. **Vigilar y castigar**: Nacimiento de la prisión. Madrid: Ed. Siglo XXI, 2009.

FUNAI/3 SUER. **Relatório de identificação e delimitação da AI Xukuru**. Relatório elaborado pela antropóloga Vânia Fialho de P. e Souza, coordenadora do GT 218/89, 06/09/1989.

GALLAR, David. **La construcción de la Universidad Rural Paulo Freire**: Culturalismo para una nueva ruralidad campesinista. Tese (Doutorado em Agroecologia, Sociologia e Desenvolvimento Rural) – ISEC, UCO, Córdoba, 2011.

GALLINO, Luciano. **Dicionário de Sociologia**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo, Paulus, 2005

GALVÃO, Sebastião de Vasconcellos. **Diccionario chorographico, histórico e estatístico de Pernambuco**. Rio de Janeiro, 1908. p.181.

GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa, 2001.

GLASER, B. G. **Basics of Grounded Theory**: Emergence vs forcing. Mill Valley, CA: Sociology Press, 1992.

_____. Remodeling Grounded Theory. **Forum Qualitative Social Research**, v. 5, n. 2, art. 4, maio 2004.

GLASER, B. G.; STRAUSS, A. L. **The discovery of grounded theory**: strategies for qualitative research. New York: Aldine, 1967.

GLIESSMAN, Stephen R. Agroecologia e agroecossistemas. **Revista Ciência & Ambiente**, Santa Maria, Ed. UFSM, n. 27, p. 107-120, jul/dez. 2003.

_____. **Agroecologia**: Procesos ecológicos en agricultura sostenible. Turrialba, Costa Rica: CATIE, 2002.

_____. **Introducción a la agroecología**. Material apresentado na disciplina “Bases ecológicas y agronómicas de la Agroecología” do Curso Máster en Agroecología: Un enfoque para la sustentabilidad rural. Baeza, España, 2011.

GLUCKMAN, Max. **Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna**. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: UNESP, 2009, p. 237-364.

GONÇALVES, Glaciene Mary da Silva. **Agrotóxicos, saúde e ambiente na etnia Xukuru do Ororubá – Pernambuco**. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães, Fundação Oswaldo Cruz, 2008.

GORDILLO, Gastón; HIRSCH, Silvia. “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina”. In: _____. **Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina**. Buenos Aires: La Crujía, 2010. p. 15-38.

- _____. **Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina**. Buenos Aires: La Crujía, 2010.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A viagem da volta**. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004. p. 139-174.
- _____. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- _____. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1999.
- GHEYI, H.R. Problemas de salinidade na agricultura irrigada. In: OLIVEIRA, T.S.; ASSIS JR. R.N.; ROMERO, R.E.; SILVA, J.R.C (Orgs.). **Agricultura, sustentabilidade e o semiárido**. Fortaleza, UFC, Viçosa, Sociedade Brasileira de Ciência do Solo, 2000. p.329-346.
- HAMMERSLEY, Martyn; ATKINSON, Paul. **Etnografía**. Métodos de investigación, Barcelona, Paidós, 1994.
- HOHENTHAL JR., W.D. Notes on the Shucurú indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 8, p. 93-166, 1954.
- HONORATO, Manoel da Costa. **Dicionário topográfico, estatístico e histórico da Província de Pernambuco**. Recife, Typographia Universal, 1863.
- KEARNEY, Michael. **Reconceptualizing the peasantry**. Anthropology in Global Perspective. Boulder: Westview Press, 1996.
- KROEBER, A. L. **Anthropology**. Nova York: Harcourt Bracero, 1948.
- LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Colección Sur Sur, 2005.
- LAPENDA, Geraldo Calábria. O dialecto Xucuru. **Revista Doxa**. Departamento de Cultura do Diretório Acadêmico da Faculdade de Filosofia de Pernambuco da Universidade do Recife, ano X, n. 10, p. 11-23, 1962.
- LAZZARI, Axel. Ya no más cuerpos muertos: mediación e interrupción en el reconocimiento ranquel. **Revista E-misférica performance and politics in the Americas**. New York, v. 4, n.2, p. 3-9, 2007.
- _____. **Autonomy in Apparitions: Phantom Indian, Selves, and Freedom (on the Rankülche in Argentina)**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Escola de Artes e Ciências, Universidade de Columbia, EUA, 2010.
- LEAL, I.R.S.; TABARELLI, M.; LACHER JR., T.E. **Mudando o curso da conservação da biodiversidade na Caatinga do Nordeste do Brasil**. Megadiversidade, v.1, n.1, p.139-146, 2005.
- LENTON, Diana. Política indigenista argentina. Una construcción inconclusa. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. I, p.57-97, out. 2010.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. A identificação como categoria histórica. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza e BARRETTO FILHO, Henyo Trindade (Orgs). **Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005. p. 29-74.

_____. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: João Pacheco de Oliveira Filho (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro/São Paulo, Ed. UFRJ/Marco Zero, 1987 p. 149-204.

_____. Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. São Paulo: Global, Brasília: MEC:MARI:UNESCO, 2004.

LIMA, D. Andrade. **Esboço fitoecológico de alguns brejos de Pernambuco**. Boletim Técnico. Instituto de Pesquisas Agronômicas de Pernambuco, p.83-89, 1966.

LINS, Juliana. Terra preta de índio: uma lição dos povos pré-colombianos da Amazônia. **Revista Agriculturas**, v. 12. n.1, p.37-41, 2015.

LINS, R.C. **As áreas de exceção do agreste de Pernambuco**. Sudene, Recife, 1989.

LOPES, José Sérgio Leite. **O vapor do diabo: O trabalho dos operários do açúcar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARECHAL, Gilles. **Les circuits courts alimentaires: bien manger dans les territoires**. Ed. Educagri, 2008.

MARTÍNEZ, Miguel S. Valles. **Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional**. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.

MEDEIROS, Maria do Céu. **Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos Oratorianos de Pernambuco (1659-1830)**. João Pessoa: Ideia, 1993.

MELATTI, Júlio Cezar. "**Porque áreas etnográficas**". Material da disciplina "áreas etnográficas da América indígena" do Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Brasília. Disponível em: www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.pdf. Acessado em março de 2016.

MELLO, José A. G. (Org.). **O Diário de Pernambuco e a História Social do Nordeste (1840-1889)**. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, v.1, 1975.

MENDRAS, Henri. **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MILLER, Robert; ANDRADE, Andreza, MACIEL, Ney. Documento Técnico 01/2015: **Recuperação de áreas degradadas em Terras Indígenas: a contribuição dos povos indígenas às metas brasileiras de conservação da biodiversidade**. Brasília: Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena, 2015.

MINTZ, Sidney. Internal market system as mechanism of social articulation. In: V. F. Ray (Org.). **The Intermediate Society**. Washington: University of Washington Press, 1959.

MOLINA, Manuel González de. Las experiencias agroecológicas y su incidencia en el desarrollo rural sostenible: La necesidad de una Agroecología política. In: SAUER, Sérgio; BALESTRO, Moisés

Villamil (Orgs.). **Agroecologia e os desafios da transição agroecológica**. São Paulo: Expressão popular, 2009. p. 17-70.

MONTE, Edmundo Cunha. **Agreste pernambucano: gado, culturas agrícolas e os índios Xukuru do Ororubá**. Comunicação no XII Encontro de Ciências Sociais da UFPE, Recife, 09 a 12 de novembro de 2010.

_____. **Migrações Xukuru do Ororubá: memórias e História (1950-1990)**. 2012. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

NEVES, Rita de Cássia Maria. **Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

_____. Identidade, rito e performance no toré Xukuru. In: GRÜNEWALD, Rodrigo (Org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj/Massangana, 2005. p. 129-153.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes** [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1980.

O'DWYER, Eliane Cantarino. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v.7, n.1, p. 168-171, abr. 2001.

OLIVEIRA NEVES, Lino João de. Desconstrução da colonialidade: Iniciativas indígenas na Amazônia. Novos mapas para as Ciências Sociais e Humanas: artigos pré-colóquio. **E-cadernos**, n. 2, Centro de Estudos Sociais, 2008.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely. **Mandaru: Uma grande reportagem sobre a história de vida do cacique Xicão Xukuru (PE)**. Trabalho de conclusão de curso (Bacharel em Comunicação) - Universidade Federal da Paraíba, 2001.

_____. **Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - UFPB, João Pessoa, PB, 2006.

OLIVEIRA, L. B de. Avaliação da salinização dos solos sob caatinga no Nordeste do Brasil. In: ALVARES V.V.H.; FONTES, L.E.F.; FONTES, M.P.F. **O solo nos grandes domínios morfoclimáticos do Brasil e o desenvolvimento sustentado**. Viçosa: Sociedade Brasileira de Ciência do Solo; Universidade Federal de Viçosa, 1996. p.113-123.

OLIVEIRA, Maria Roseane Cordeiro; HORA, Odávio, José Alves da; OLIVEIRA, Valdejane Cordeiro de; COSTA, Evandro F. **A escola Xukuru frente a mudança de paradigmas em relação à natureza: de práticas danosas a atitudes de cuidado**. Trabalho de conclusão de curso (licenciatura intercultural indígena), Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. El desarrollo de los grupos selvícolas del Brasil. **Anuario Indigenista**, v. 28, p. 181-189, dez., 1968.

ORDONIO, Iran. N.; ARAÚJO, André Luis de O.; SILVA, Luiz. C. M. Na batida do jupago: Agroecologia e povo Xukuru do Ororubá. In: **Agroecologia e diálogo de conhecimentos: Olhares de povos e comunidades tradicionais, movimentos sociais e academia**. Recife: UFRPE, 2017, p. 161-166.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

_____. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. Três teses equivocadas sobre o indigenismo, em especial sobre os índios do Nordeste. In: ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do (Org.). **Política Indigenista**: Leste e Nordeste Brasileiros. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2000.

_____. **A Viagem de Volta**. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

_____. **Hacia una Antropología del Indigenismo**. Estudios Críticos sobre los Procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil. Rio de Janeiro/Lima: Contracapa/Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006.

_____. Regime tutelar e globalização: Um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: REIS, Daniel Aarão; MATTOS, Hebe Maria; PACHECO DE OLIVEIRA, João; SOUZA MORAES, Luis Edmundo; RIDENTI, Marcelo (Orgs). **Tradições e modernidades**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 2010. p. 29-46.

_____. (Org.). **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PALITOT, Estevão Martins. **Tamain chamou nosso cacique**: A morte do Cacique Xicão e a (re)construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá. Trabalho de conclusão de curso (Bacharel em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Paraíba, 2003.

PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na plantation tradicional. **Contraponto**, v. II, n. 2, p.103-114, 1977.

PAVEZ, Jorge. Mapuche ñi nutram chilkatun / escribir la historia mapuche: estudio posliminar de Kiñe mufu trokiñche ñi piel. Historia de familias. Siglo XIX, **Revista de Historia Indígena**, Dept. de Historia, Universidad de Chile, n. 7, p. 7-53, 2004.

PERES, Sidnei Clemente. Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

_____. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A viagem da volta**. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004. p. 43-92.

_____. A identificação da TI Potiguar de Monte-Mor e as consequências (im)previstas do Decreto 1775/96. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza e BARRETTO FILHO, Henyo Trindade (Orgs).

Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005. p. 281-298

PETERSEN, P. F. Agroecologia: antídoto contra o memoricídio cultural. In: TOLEDO, V.; BARRERA-BASSOLS, N. **A memória biocultural, a importância das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2015. p. prefácio.

PETERSEN, P.; SILVEIRA, L.; ALMEIDA, P. Ecossistemas naturais e agroecossistemas tradicionais no Agreste da Paraíba: uma analogia socialmente construída e uma oportunidade para a conversão agroecológica. In: SILVEIRA, L.; PETERSEN, P.; SABOURIN, E. **Agricultura familiar e agroecologia no semiárido:** avanços a partir do agreste da Paraíba. Rio de Janeiro, AS-PTA, 2002. pp.13-122.

PETERSEN, Paulo; SILVEIRA, Luciano; FERNANDES, Gabriel; ALMEIDA, Sílvia. **Método de análise econômico-ecológica de agroecossistemas**. Rio de Janeiro: Articulação Nacional de Agroecologia/AS-PTA, 2017.

PINTO DE MEDEIROS, Ricardo. **Participação, conflito e negociação:** principais e capitães-mores índios na implantação da política pombalina em Pernambuco e capitanias anexas. Material apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS, Seminário temático: Os índios na História, fontes e problemas, 15 a 20 de julho de 2007.

PPP das Escolas Xukuru. Plantando a memória do nosso povo e colhendo os frutos da nossa luta. **O projeto político pedagógico das escolas Xukuru**. Povo Xukuru do Ororubá, 2005.

PRADO JÚNIOR, Caio. **A questão agrária no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

PROFESSORES INDÍGENAS DE PERNAMBUCO. **Nosso povo, nossa terra:** Contando e escrevendo suas histórias. Recife: Secretaria de Educação do Governo do Estado de Pernambuco, 2000.

PROFESSORES XUKURU. **Xukuru filhos da mãe natureza:** uma história de resistência e luta. Recife: Centro de Cultura Luiz Freire, 1998.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Colección Sur Sur, 2005. p.227-278.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 28, ano 10, p. 5-14, jun. 1995.

_____. Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira. **Série Antropologia**, n. 221. Brasília: DAN/UnB, 1997.

_____. Indigenismo de Resultados. **Série Antropologia** n. 100. Brasília: DAN/UnB, 1990.

REDFIELD, Robert. **The little community and peasant society and culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

_____. **The primitive world and its transformation**. Middlesex: Penguin Books, 1969.

RELATÓRIO/SECTMA. **Relatório de avaliação do projeto de desertificação no Estado de Pernambuco**. Recife: SECTMA, 2002.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.

RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Orgs.). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

_____. (Orgs.). **Povos indígenas no Brasil: 2011-2016**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.

RICHE, G.R.; SÁ, I.B.; FOTIUS, G.A. **Zoneamento das áreas em processo de degradação ambiental no trópico semiárido do Brasil**. Projeto Aridas, Secretaria do Planejamento da Presidência da República (GT1 Recursos naturais e meio ambiente, v. 1.2 Condições do uso e perspectiva de uso sustentável dos geoambientes do semiárido), Brasília: SEPLAN, 1994.

RODRIGUES, Paulo César Guimarães; CHAGAS, Maria das Graças Santos das; SILVA, Fernando Barreto Rodrigues; PIMENTEL, Rejane Magalhães de Mendonça. Ecologia dos Brejos de Altitude do Agreste Pernambucano. **Revista de Geografia**, Recife: UFPE, DCG/NAPA, v. 25, n. 3, set/dez. 2008.

RODRIGUES, V. **Pesquisa dos estudos e dados existentes sobre desertificação no Brasil**. Plano Nacional de Combate a Desertificação. Brasília: MMA, 1997.

ROSS, Edward Alsworth. **Social control: a survey of the foundations of order**. New York: Macmillan, 1910.

SÁ, Lenilde Duarte; CANESQUI, Ana Maria. 1912: O ano em que a peste bubônica atingiu Campina Grande e amendrotou a cidade da Parahyba. **Saeculum – Revista de História**, n. 6/7, jan/dez 2000/2001.

SAINT-ADOLPHE, J.C.R Milliet. **Diccionario geographico, historico e descriptivo, do Imperio do Brazil**. Tradução de Caetano Lopes de Moura. Paris, J.P. Aillaud, 1845.

SAMBUICHI, Regina; et al. **A política nacional de agroecologia e produção orgânica no Brasil: uma trajetória de luta pelo desenvolvimento rural sustentável**. Brasília: Ipea, 2017.

SAMPIERI, Roberto Hernández; COLLADO, Carlos Fernández; LUCIO, Pilar Baptista. **Metodología de la investigación**. Cidade do México: Ed. McGraw-Hill, 2006.

SANTILLI, Juliana; EMPERAIRE, Laure. A agrobiodiversidade e os direitos dos agricultores indígenas e tradicionais. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Orgs.). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 100-103.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 63, pp. 237-280, out., 2002.

SANTOS, Hosana Celi Oliveira. **Dinâmicas sociais e estratégias territoriais: a organização social Xukuru no processo de retomada**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGAS, UFPE, 2009.

SANTOS, Juvandi de Souza. **Cariri e Tarairiú?: culturas tapuias nos sertões da Paraíba**. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUC-RS, Porto Alegre, 2009.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2006.

SEVILLA GUZMÁN, E.; GONZÁLEZ DE MOLINA, M. (Orgs.). **Ecología, campesinado e historia**. Madrid: La Piqueta, 1993.

_____. **Sobre a evolução histórica do conceito de campesinato**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

SEVILLA GUZMÁN, Eduardo. **Agroecología y desarrollo rural sustentable**. Material didático do XI Curso intensivo em Agroecologia: Princípios e técnicas ecológicas aplicadas a agricultura, 2005.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Tradução de Dinali de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SIGAUD, Lygia. **Os clandestinos e os direitos**: estudo sobre trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.

SILVA, Edson Hely. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá** (Pesqueira/PE), 1959-1988. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2008.

_____. Os povos indígenas e o Agreste: os Xukuru do Ororubá. In: GUILLEN, I. C. M.; GRILLO, M. A. de F. (Orgs). **Cultura, cidadania e violência**: VII Encontro Estadual de História da ANPUH Pernambuco. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009. p.115-137.

_____. Os índios Xukuru e as Ligas Camponesas (Pesqueira-PE, 1961). **Revista Crítica Histórica**, CPDHis, UFAL, v. 1, n. 2, dez. 2010.

SOUZA, Liliane Cunha de. **Doença que rezador cura e doença que médico cura**: modelo etiológico Xukuru a partir de seus especialistas de cura. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGA, UFPE, Recife, 2004.

SOUZA, Natália Almeida; FERREIRA, Thomas; CARDOSO, Irene; OLIVEIRA, Ericka; AMÂNCIO, Cristhiane; DORNELAS, Rafaela. Os núcleos de agroecologia: caminhos e desafios na indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão. In: SAMBUICHI, Regina; et al. (Orgs.). **A Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica no Brasil**: uma trajetória de luta pelo desenvolvimento rural sustentável. Brasília: Ipea, 2017.

SOUZA, Selma Maria Ferreira de. **Saberes docentes, saberes indígenas**: um estudo de caso sobre o ensino de ciências entre o povo Xukuru do Ororubá. Dissertação (Mestrado em Ensino das Ciências) – Dept. de Educação, UFRPE, 2008.

SOUZA, Vânia Fialho. **As fronteiras do ser Xukuru**: Estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife – PE, 1992.

_____. **Estratégias e tentativas de regularização da terra indígena Xukuru**: Informe para a Associação Nacional de Ação Indigenista, Comissão Recife, 2008.

SOUZA, Vânia Fialho et al. **Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil**: Xukuru do Ororubá – PE. Manaus: UEA Edições, 2012.

SPENCER H. **Principes de Sociologie**, Paris: F. Alcan, 4 vol., 1882-1887.

- STOCKING JR., George W. Colonial Situations. In: G. W. Stocking Jr. (Org.), **Colonial situations**. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge. Coleção History of Anthropology, vol. 7, Madison: The University of Wisconsin Press, 1991, pp. 3-8.
- TABARELLI, Marcelo; SANTOS, André Maurício Melo. Uma breve descrição sobre a história natural dos brejos nordestinos. In: PORTO, Kátia C.; CABRAL, Jaime J. P.; TABARELLI, Marcelo (Orgs.). **Brejos de altitude em Pernambuco e Paraíba**: história natural, ecologia e conservação. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004. p. 17-24.
- TEIXEIRA, Pery; COSTA, André Monteiro. **Xukuru do Ororubá: introdução a demografia de um povo indígena**. Comunicação no XVIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, Águas de Lindoia/SP, 2012. Disponível em: [http://www.abep.nepo.unicamp.br/xviii/anais/files/ST4\[694\]ABEP2012.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/xviii/anais/files/ST4[694]ABEP2012.pdf)
- TOLEDO, Victor M. Campesinidad, agroindustrialidad, sostenibilidad: los fundamentos ecológicos e históricos del desarrollo rural. **Cuadernos de Trabajo**, n.3, México: Grupo Interamericano para el Desarrollo Sostenible de la Agricultura y los Recursos Naturales, 1995.
- _____. Indigenous peoples and biodiversity. In: LEVIN, S. et al. (Eds.) **Encyclopedia of biodiversity 3**. Academic Press, 2001. p. 451-463.
- TOLEDO, Victor M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **La memoria biocultural**: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona: Icaria Editorial, 2008.
- TREECE, David. **Exilados, aliados, rebeldes**: O movimento indianista, a política indigenista e o Estado-Nação imperial. São Paulo: Nankin/Edusp, 2008.
- UMBELINO DE OLIVEIRA, Ariovaldo. **Modo capitalista de produção e agricultura**. São Paulo: Ed. Ática, Série Princípios, 1987.
- VAN DER PLOEG, Jan D. O modo de produção camponês revisitado. In: SCHNEIDER, Sérgio. **A diversidade da agricultura familiar**. Porto Alegre: UFRGS, 2006. p. 13-54.
- _____. Sete teses sobre a agricultura camponesa. In: PETERSEN, Paulo (org). **Agricultura familiar camponesa na construção do futuro**, Rio de Janeiro: ASPTA, 2009. p. 17-32.
- _____. Styles of farming: an introductory note on concepts and methodology. In: PLOEG, J. D. van der; LONG, A. (Orgs.). **Born from within**: Practices and perspectives of endogenous rural development. Assen: Van Gorcum, 1994. p. 7-30.
- VASCONCELOS SOBRINHO, J. **As regiões naturais do Nordeste, o meio e a civilização**. Recife: Conselho de Desenvolvimento de Pernambuco, 2005 [1971].
- VELASCO, Honório y RADA, Ángel Díaz de. **La lógica de la investigación etnográfica**. Valladolid: Trotta, 1997.
- VELHO, Otávio. O cativo da Besta-Fera. In: **Besta-Fera: recriação do mundo**. Ensaios críticos de antropologia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 13-43.

VIEIRA, José Adjailson Porto e MARQUES, Francisca Milindro Ferreira. **Educação específica e diferenciada do ensino da Geografia no povo Xukuru do Ororubá no município de Pesqueira – PE**. Trabalho conclusão de curso (Licenciatura plena em Geografia) - Faculdade de Formação de Professores de Belo Jardim, 2011.

VINCENT, Joan. A sociedade agrária como fluxo organizado: processos de desenvolvimento passados e presentes. IN: BIANCO, B. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Unesp, 2009 p. 375-402.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WOLF, Eric. **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

_____. Comunidades camponesas corporadas fechadas na Mesoamérica e em Java Central. In: WOLF, Eric. **Antropologia e poder**. São Paulo: Ed. Universidade de Brasília, 2003. p.145-164.

Apêndice 1 – Anuência para realização da pesquisa.



CARTA DE ANUÊNCIA PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA

Objeto: Consentimento em relação à pesquisa acadêmica.

Pesquisador: André Luis de Oliveira Araujo

Instituição: Programa Recursos Naturais e Sustentabilidade, da Universidade de Córdoba, Espanha (Doutorado).

Área da Pesquisa: Agroecologia

Síntese: Projeto de pesquisa denominado “Observando os desafios contemporâneos do povo Xukuru do Ororubá: resiliência, mudanças e inovações no contexto da reterritorialização de um povo indígena no Brasil”, que foca a organização agrária e agrícola do povo Xukuru através da análise das diferentes estratégias adotadas pelas famílias Xukuru após a demarcação do território. Os benefícios esperados com a pesquisa não são individuais, e nem materiais, e sim, de âmbito coletivo e informacional para o povo Xukuru, na intenção de contribuir com os desafios contemporâneos e futuros da gestão territorial e ambiental.

Eu, **Marcos Luidson de Araújo**, Cacique do Povo Xukuru do Ororubá, após reunião do Conselho de Lideranças, confirmo **ciência** a respeito dos objetivos da pesquisa citada e **autorizo** a realização do estudo acadêmico do pesquisador André Luis de Oliveira Araujo dentro do território Xukuru.

Aldeia Santanta, 24 de junho de 2011.

Marcos Luidson de Araújo

Cacique do Povo Xukuru do Ororubá

Apêndice 2 – Anuência para acesso e uso de dados.

SOLICITAÇÃO DE ACESSO A DADOS SOBRE A DEMOGRAFIA XUKURU DO ORORUBÁ E INFRAESTRUTURA DE ÁGUA

Eu, André Luís de Oliveira Araújo, doutorando do Programa Recursos Naturais e Sustentabilidade, da Universidade de Córdoba, Espanha, venho por meio desta, solicitar ao Conselho Indígena de Saúde do Povo Xukuru do Ororubá acesso aos dados demográficos e de infraestrutura de água (série histórica e georreferenciados),

Estes dados têm por objetivo contribuir com o estudo acadêmico denominado "**Observando os desafios contemporâneos do povo Xukuru do Ororubá: resiliência, mudanças e inovações no contexto da reterritorialização de um povo indígena no Brasil**", que foca a história agrária da Serra do Ororubá, e as diferentes estratégias adotadas pelas famílias Xukuru após a demarcação do território. Os benefícios esperados com a pesquisa não são individuais, e nem materiais, e sim, de âmbito mais coletivo e informacional para o povo Xukuru, na intenção de contribuir com os desafios contemporâneos e futuros da gestão territorial e ambiental.

Informo que o conselho pode recusar a solicitação, retirando seu consentimento a qualquer momento. Está garantido o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo através do contato abaixo: endereço eletrônico: andredearaujo@gmail.com, e telefones: (87) 9667-5903 e (21)25372789.

Aldeia São José, 05 de junho de 2013.

Assinatura do pesquisador responsável:

André Luís de O. Araújo

Assinatura dos conselheiros:

Quirin
Monica de Aris Jorge de Melo
Marcos Valmar F. Furtado
Luiz Carlos Martins da Silva
Isabel C.A.R. Araújo
Albina de Almeida da Silva
Janilda Maria de Araújo
ORUBÁ do Aquário dos - CA

Apêndice 3 – Índice de citações utilizadas da unidade hermenêutica.

(P13 – 13:7 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).....	157
(P15 – 15:8 – Dia de campo, 2011).....	158
(P40 – 40:8 – Entrevista a casal de agricultores, 2014).....	158
(P14 – 14:21 – Entrevista a agricultor, 2011).....	162
(P28 – 28:2 – Entrevista a agricultora, 2013).....	163
(P7 – 7:1 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	165
(P29 – 29:25 – Entrevista a agricultor, 2014).....	168
(P40 – 40:9 – Entrevista a casal de agricultores, 2014).....	169
(P38 – 38:17 – Notas de campo: conversa com agricultor, 2014).....	170
(P7 – 7:20 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	174
(P7 – 7:5 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	175
(P 7 – 7:15 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	175
(P8 – 8:14 – Entrevista a agricultor, 2011).....	176
(P29 – 29:25 – Entrevista a agricultor, 2014).....	176
(P15 – 15:15 – Dia de campo, 2011).....	178
(P40 – 40:10 – Entrevista a casal de agricultores, 2014).....	178
(P27 – 27:7 – Entrevista a liderança/ag. saúde, 2013).....	180
(P 7 – 7:2 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	182
(P29 – 29:11 – Entrevista a agricultor, 2014).....	184
(P29 – 29:9 – Entrevista a agricultor, 2014).....	185
(P29 – 29:9 – Entrevista a agricultor, 2014).....	185
(P40 – 40:3 – Entrevista a casal de agricultores, 2014).....	190
(P15 – 15:58 – Dia de campo, 2011).....	190
(P7 – 7:1 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	192
(P8 – 8:1 – Entrevista a agricultor, 2011).....	196
(P8 – 8:8 – Entrevista a agricultor, 2011).....	200
(P8 – 8:8 – Entrevista a agricultor, 2011).....	200
(P8 – 8:10 – Entrevista a agricultor, 2011).....	201
(P13 – 13:7 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).....	202
(P20 – 20:3 – Notas de campo: conversa com agricultor, 2014).....	204
(P14 – 14:40 – Entrevista a agricultor, 2011).....	204
(P19 – 19:1 – Entrevista a agricultor, 2011).....	206
(P37 – 37:4 – Entrevista a agricultor, 2011).....	209
(P37 – 37:7 – Entrevista a agricultor, 2011).....	210
(P37 – 37:7 – Entrevista a agricultor, 2011).....	210
(P37 – 37:6 – Entrevista a agricultor, 2011).....	211
(P37 – 37:4 – Entrevista a agricultor, 2011).....	211

(P37 – 37:4 – Entrevista a agricultor, 2011).....	211
(P15 – 15:16 – Dia de campo, 2011).....	215
(P13 – 13:1 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).....	216
(Toré Xukuru).....	224
(P13 – 13:13 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).....	238
(Toante Xukuru).....	243
(P7 – 7:30 – Entrevista a Agricultor/Criador, 2011).....	247
(P14 – 14:31 – Entrevista a Agricultor, 2011).....	247
(P15 – 15:4 – Dia de Campo, 2011).....	248
(P38 – 38:11 – Notas de Campo: conversa com agricultor, 2014).....	248
(P16 – 16:7 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011).....	249
(P9 – 9:11 – Entrevista a liderança / educador, 2013).....	249
(P26 – 26:4 – Entrevista a professoras do COPIXO, 2013).....	249
(P16 – 16:20 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011).....	249
(P4 – 4:7 – Notas de Campo: Reunião preparatória da XII Assembleia, 2013).....	251
(P26 – 26:22 – Entrevista a professoras do COPIXO, 2013).....	255
(P12 – 12:4 – Notas de Campo: Falas em assembleia, 2012).....	257
(P4 – 4:10 – Notas de Campo: Reunião preparatória da XII Assembleia, 2013).....	258
(P12 – 12:11 – Notas de Campo: Falas em assembleia, 2012).....	259
(P12 – 12:4 – Notas de Campo: Falas em assembleia, 2012).....	259
(P3 – 3:9 – Entrevista a liderança religiosa, 2013).....	259
(P3 – 3:9 – Entrevista a liderança religiosa, 2013).....	260
(P19 – 19:15 – Entrevista a agricultor, 2011).....	260
(P19 – 19:14 – Entrevista a agricultor, 2011).....	263
(P22 – 22:5 - Dia de campo, reunião grupo feira, 2013).....	263
(Trecho da Carta da II Assembleia do Povo Xukuru, ano 2002).....	265
(Trechos da Carta da II Assembleia do Povo Xukuru, ano 2002).....	266
(Trecho da Carta da IV Assembleia do Povo Xukuru, ano 2004).....	266
(Trechos da Carta da IV Assembleia do Povo Xukuru, ano 2004).....	266
(Trechos da Carta da VII Assembleia do Povo Xukuru, ano 2007).....	267
(Trechos da Carta da VII Assembleia do Povo Xukuru, ano 2007).....	267
(P23 – 23:2 – Notas de Campo: Falas em assembleia, 2012).....	270
(P6 – 6: 5 – Entrevista a técnico, 2011).....	270
(Trechos da Carta da IV Assembleia do Povo Xukuru, ano 2004).....	275
(Trechos da Carta da IV Assembleia do Povo Xukuru, ano 2004).....	276
(P28 – 28:18 – Entrevista a Agricultora, 2013).....	278
(P1 – 1:4 – Entrevista a técnico, 2011).....	280
(P14 – 14:28 – Entrevista a Agricultor, 2011).....	281
(P26 – 26:19 – Entrevista a professoras do COPIXO, 2013).....	286

(P 1 – 1:5 – Entrevista a técnico, 2011).....	287
(P6 – 6:3 – Entrevista com técnico, 2011).....	288
(P22 – 22:6 – Dia de Campo, reunião grupo feira, 2013).....	290
(P 1 – 1:7 – Entrevista a técnico, 2011).....	290
(P 6 – 6:10 – Entrevista a técnico, 2011).....	290
(Trechos da Carta da XII Assembleia Xukuru do Ororubá, ano 2012).....	292
(P1 – 1:8 – Entrevista a técnico, 2011).....	293
(P6 – 6:4 – Entrevista a técnico, 2011).....	295
(P7 – 7:1 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	299
(P13 – 13:10 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).....	299
(P28 – 28:1 – Entrevista a agricultora, 2013).....	302
(P28 – 28:20 – Entrevista a agricultora, 2013).....	302
(P28 – 28:4 – Entrevista a agricultora, 2013).....	303
(P33 – 33:1 – Notas de campo: conversa com técnicos, 2011).....	306
(P2 – 2:2 – Entrevista a liderança/agricultor, 2013).....	306
(P27 – 27:9 – Entrevista a liderança/ag. saúde, 2013).....	307
(P 9 – 9:9 – Entrevista liderança/ educador, 2013).....	307
(P7 – 7:12 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	310
(P13 – 13:21 – Entrevista a liderança/agricultor,2011).....	311
(P25 – 25:9 – Entrevista a técnico, 2011).....	311
(P30 – 30:9 – Entrevista a agricultor, 2014).....	312
(P30 – 30:15 – Entrevista a agricultor, 2014).....	312
(P30 – 30:18 – Entrevista a agricultor, 2014).....	313
(P12 – 12:3 – Notas de Campo, falas em assembleia, 2012).....	313
(P12 – 12:1 – Notas de Campo, falas em assembleia, 2012).....	313
(P23 – 23:2 – Notas de Campo, falas em assembleia, 2012).....	314
(P14 – 14:20 – Entrevista a agricultor, 2011).....	314
(P1 – 1:13 – Entrevista a técnico, 2011).....	315
(P 7 – 7:24 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	315
(P 7 – 7:33 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	315
(P1 – 1:13 – Entrevista a técnico, 2011).....	315
(P29 – 29:6 – Entrevista a agricultor, 2014).....	316
(P19 – 19:7 – Entrevista a agricultor, 2011).....	316
(P37 – 37:19 – Entrevista a agricultor, 2011).....	316
(P 7 – 7:40 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	316
(P 7 – 7:41 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	317
(P40 – 40:11 – Entrevista a casal de agricultores, 2014).....	320
(P22 – 22:2 - Dia de campo, reunião grupo feira, 2013).....	320
(P22 – 22:2 - Dia de campo, reunião grupo feira, 2013).....	320

(P27 – 27:14 – Entrevista a liderança/ag. saúde, 2013).....	320
(P3 – 3:2 – Entrevista a liderança religiosa, 2013).....	355
(P3 – 3:22 – Entrevista a liderança religiosa, 2013).....	356
(P16 – 16:22 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011).....	356
(P16 – 16:22 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011).....	356
(P32 – 32:1 – Notas de campo: conversa com casal agricultor, 2013).....	357
(P16 – 16:22 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011).....	358
(P5 – 5:15 – Entrevista a liderança religiosa, 2013).....	360
(P28 – 28:10 – Entrevista a agricultora, 2013).....	360
(P38 – 38:14 – Notas de campo: conversa com agricultor, 2014).....	361
(P28 – 28:10 – Entrevista a agricultora, 2013).....	361
(P 5 – 5:15 – Entrevista a liderança religiosa, 2013).....	363
(P 5 – 5:15 – Entrevista a liderança religiosa, 2013).....	364
(P16 – 16:22 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011).....	365
(P14 – 14:37 – Entrevista a agricultor, 2011).....	366
(P36 – 36:15 – Entrevista a agricultor, 2013).....	370
(P40 – 40:12 – Entrevista a casal de agricultores, 2014).....	371
(P16 – 16:22 – Dia de campo, expedição com agricultores anciões, 2011).....	371
(P15 – 15:7 – Dia de Campo, 2011).....	374
(P15 – 15:7 – Dia de Campo, 2011).....	374
(P7 – 7:12 – Entrevista a agricultor/criador, 2011).....	376
(P 8 – 8:19 – Entrevista a agricultor, 2011).....	376
(P15 – 15:7 – Dia de Campo, 2011).....	377
(P40 – 40:11 – Entrevista a Casal de Agricultores, 2014).....	378
(P13 – 13:26 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).....	380
(P1 – 1:13 – Entrevista a técnico, 2011).....	381
(P38 – 38:12 – Notas de campo: conversa com agricultor, 2014).....	382
(P28 – 28:20 – Entrevista a agricultura, 2013).....	382
(P37 – 37:20 – Entrevista a agricultor, 2011).....	383
(P19 – 19:9 – Entrevista a agricultor, 2011).....	384
(P22 – 22:7 - Dia de campo, reunião grupo feira, 2013).....	386
(P6 – 6:15 – Entrevista a técnico, 2011).....	386
(P6 – 6:15 – Entrevista a técnico, 2011).....	386
(P13 – 13:25 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).....	389
(P13 – 13:26 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).....	390
(P35 – 35:1 – Notas de campo: conversa com agricultor/criador e seu filho, 2012).....	391
(P35 – 35:1 – Notas de campo: conversa com agricultor/criador e seu filho, 2012).....	391
(P33 – 33:1 – Notas de campo: conversa entre técnicos, 2011).....	391
(P13 – 13:26 – Entrevista a liderança/agricultor, 2011).....	392

Anexo 1 – Procedimentos vigentes para demarcação de terra indígena no Brasil.

Procedimentos para demarcação de uma Terra Indígena conforme Decreto 1.775 de janeiro de 1996.

1º passo – Estudos de identificação

Primeiramente, a Funai nomeia um antropólogo com qualificação reconhecida para elaborar estudo antropológico de identificação da Terra Indígena em questão, em prazo determinado.

O estudo do antropólogo fundamenta o trabalho do grupo técnico especializado, que realizará estudos complementares de natureza etnohistórica, sociológica, jurídica, cartográfica e ambiental, além do levantamento fundiário, com vistas à delimitação da TI. O grupo deverá ser coordenado por um antropólogo e composto preferencialmente por técnicos do quadro funcional do órgão indigenista. Ao final, o Grupo apresentará relatório circunstanciado à Funai, do qual deverão constar elementos e dados específicos listados na Portaria nº 14, de 09/01/96, bem como a caracterização da TI a ser demarcada.

2º passo – Aprovação da Funai

O relatório tem que ser aprovado pelo Presidente da Funai, que, no prazo de 15 dias, fará com que seja publicado o seu resumo no DOU (Diário Oficial da União) e no Diário Oficial da unidade federada correspondente. A publicação deve ainda ser afixada na sede da Prefeitura local.

3º passo – Contestações

A contar do início do procedimento até 90 dias após a publicação do relatório no DOU, todo interessado, inclusive estados e municípios, poderá manifestar-se, apresentando ao órgão indigenista suas razões, acompanhadas de todas as provas pertinentes, com o fim de pleitear indenização ou demonstrar vícios existentes no relatório.

A Funai tem, então, 60 dias, após os 90 mencionados no parágrafo anterior, para elaborar pareceres sobre as razões de todos os interessados e encaminhar o procedimento ao Ministro da Justiça.

4º passo – Declarações dos limites da TI

O Ministro da Justiça terá 30 dias para: (a) expedir portaria, declarando os limites da área e determinando a sua demarcação física; ou (b) prescrever diligências a serem cumpridas em mais 90 dias; ou ainda, (c) desaprovar a identificação, publicando decisão fundamentada no parágrafo 1º. do artigo 231 da Constituição.

5º passo – Demarcação física

Declarados os limites da área, a Funai promove a sua demarcação física, enquanto o Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), em caráter prioritário, procederá ao reassentamento de eventuais ocupantes não-índios.

6º passo – Homologação

O procedimento de demarcação deve, por fim, ser submetido ao Presidente da República para homologação por decreto.

7º passo – Registro

A terra demarcada e homologada será registrada, em até 30 dias após a homologação, no cartório de imóveis da comarca correspondente e na SPU (Secretaria de Patrimônio da União).

Fonte: Extraído de <https://pib.socioambiental.org/pt/Demarca%C3%A7%C3%B5es>. Acesso em abril de 2018.