



TÍTULO

UNA MIRADA AGROECOLÓGICA EN LA PISADA XUKURUDO ORORUBÁ: UN PRESENTE DE POSIBILIDADES

AUTOR

André Luis de Oliveira Araújo

Director	Esta edición electrónica ha sido realizada en 2013
Tutora	Narciso Barrera-Bassols
Curso	María Virginia Almeida Aguilar
ISBN	Maestría en Agroecología: un enfoque para la sustentabilidad rural
©	978-84-7993-894-9
©	André Luis de Oliveira Araújo
Fecha documento	De esta edición: Universidad Internacional de Andalucía
	Diciembre 2011



Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas

Usted es libre de:

- Copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra.

Bajo las condiciones siguientes:

- **Reconocimiento.** Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciadore (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).
- **No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
- **Sin obras derivadas.** No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

- *Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.*
- *Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.*
- *Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.*

Universidad Internacional de Andalucía
Universidad Pablo de Olavide
Universidad de Córdoba

Maestría Agroecología un Enfoque para la Sustentabilidad Rural

“Una mirada Agroecológica en la pisada Xukuru do Ororubá: un presente de posibilidades”

André Luis de Oliveira Araújo



Director: Dr. Narciso Barrera-Bassols
Universidad Autónoma de Tlaxcala

Tutora: Dra. Maria Virginia Almeida Aguiar
Universidade Federal Rural de Pernambuco



Universidad Internacional de Andalucía

Universidad Pablo de Olavide

Universidad de Córdoba

Maestría en Agroecología un Enfoque para la Sustentabilidad Rural

“Una mirada Agroecológica en la pisada Xukuru do Ororubá: un presente de posibilidades”

André Luis de Oliveira Araújo

Trabajo de investigación presentado como parte de los requisitos para la obtención del título de Master en Agroecología: Un Enfoque para la Sustentabilidad Rural.

Director: Dr. Narciso Barrera-Bassols

Tutora: Dra. Maria Virginia Almeida Aguiar

Aprobada en 16 de diciembre de 2011

Tribunal:

Dr. Manuel Gonzalez de Molina Navarro - Universidade Pablo de Olavide

Dr. Francisco Garrido Pena - Universidade de Jaén

Dr. Francisco Roberto Caporal - Universidade Federal Rural de Pernambuco

Diciembre, 2011

*“Nossas matas têm ciência,
eu vou mandar chamar
o mestre rei do Ororubá
e o Cacique de Alencar
não é para todo mundo,
eu vou mandar buscar
o mestre rei do Ororubá
e o Cacique de Alencar”*

ÍNDICE

Motivaciones.....	5
Objetivos.....	7
Justificación.....	8
Marco teórico de partida.....	12
Preguntas de fondo	17
Consideraciones sobre la obra y su metodología.....	22
Técnicas (y vivencia) de campo	24
Situación de los Pueblos Indígenas en Brasil.....	27
Despoblamiento de Brasil.....	27
El mito de la democracia racial.....	30
Visiones acerca de los pueblos indígenas.....	33
Población indígena en Brasil	35
Localización.....	36
Breve recuento histórico.....	40
Aspectos relevantes del recorrido histórico	46
Los Xukuru caracterizados por ellos mismos	50
Uso del territorio.....	54
El equipo Jupago.....	61
Agricultura con agrotóxicos.....	69
Las “islas de resistencia” Xukuru.....	73
Feria Xukuru de alimentos de base ecológica.....	76
Mercados institucionales	79
Aspectos de sustentabilidad en Xukuru.....	87
Alta diversidad de especies, arreglo, tratamiento y semillas en las huertas de Bill de la Aldea Caña Brava	88
Experiencias del Sr. Dede de la Aldea Santana	89
Pacios (<i>Quintais</i>)	91
Un patio en la Región de Ribeira	92
Estrategia de policultivos en el pasado agrícola en las Barrocas de Sr. Vavá.....	93
La dinámica del <i>roçado</i> agrestino	97
La experiencia de Xavier	99
Consideraciones Finales.....	105
Referencias Bibliográficas:.....	110

Motivaciones

A lo largo de cuatro años de experiencia profesional en la gestión técnica de la Acción Presupuestaria dirigida a la Asistencia Técnica y Extensión Rural en Áreas Indígenas del Ministerio de Desarrollo Agrario de Brasil, un pueblo en especial me llamó la atención.

Aunque haya conocido diversas realidades por el país, muchas de las cuales me han dejado entusiasmado, la experiencia Xukuru do Ororubá me despertó particular interés. La disposición con que liderazgos, técnicos, aliados y comunitarios conducían los trabajos y eventos programados me impresionó. Oficinas, seminarios, cursos y otras actividades propias del calendario de los Xukuru, a pesar de los escasos recursos, acontecían para un observador externo de manera muy fluida y con un alto grado de organización. En general, superaban el número de participantes previstos para las actividades de los proyectos. Esta impresión estuvo presente en los tres proyectos financiados por el Ministerio de Desarrollo Agrario. Era un pueblo siempre elogiado por las entidades proponentes ejecutoras, normalmente organizaciones no gubernamentales que los apoyan.

Durante las visitas oficiales de monitoreo y acompañamiento de estos proyectos, tuve la impresión de que las preocupaciones con la gestión del territorio recientemente demarcado, estaban verdaderamente en la agenda. Se trataba de un colectivo que estaba experimentando en los últimos años un proceso de reorganización territorial, y nuevos dilemas y pactos internos como consecuencia de esta nueva situación. La utilización o conservación de los recursos naturales, la distribución y uso de las áreas retomadas, la generación de renta en el territorio Xukuru, el tipo de producción agropecuaria que va a ser desarrollado, entre otras cuestiones similares eran ahora la fuente de preocupación de los líderes, parte de lo cotidiano de las familias y temas de las reuniones de la organización sociopolítica Xukuru. Por otro lado, las personas trataban de aprovechar individualmente la nueva oportunidad de crecimiento, dirigiéndose a los trabajos en la tierra y en las instituciones públicas ligadas a la cuestión indígena con intención de mejorar la calidad de vida de su núcleo familiar.

Las victorias derivadas del fuerte y tenso movimiento de lucha por la tierra organizado en torno a la figura del Cacique Xicão Xukuru y de las garantías indígenas conquistadas con la promulgación de la Constitución de 1988, precisaban ser administradas. El usufructo del área tan sufridamente conquistada por esta gente, marcada con la sangre de muchos líderes asesinados, incluyendo el propio Cacique Xicão, me parecía ahora la cuestión más relevante. Actualmente están en posesión de prácticamente el 95% de las 27.555 hectáreas demarcadas como Tierra Indígena¹ Xukuru, en parte considerado su territorio ancestral. De los relatos que marcan un pasado reciente de extrema penuria, pobreza y restricciones de los hasta entonces conocidos por *caboclos*² de la Serra do Orubá, que corresponde al período anterior a la demarcación, pasamos a un nuevo momento, caracterizado este por el orgullo de pertenecer al pueblo indígena Xukuru do Ororubá, por la libertad de expresión y de tránsito, y por un período de abundancia.

Este nuevo momento coloca en el orden del día fructíferas discusiones, que van más allá del “tiempo de los proyectos”, en general, de muy corto período de financiación. La forma como los

¹ Categoría oficial en el Estado Brasileño que reserva y destina al usufructo exclusivo indígena, sus territorios tradicionales o parte de ellos.

² Por caboclo se entiende a un mestizo cruza de blanco con indio.

Xukuru tomaban esta situación, a mi parecer, es bastante instigadora porque parecían adaptar rápidamente los proyectos y programas captados por este grupo a un “modo” Xukuru, sirviendo para fortalecer o dar mayores condiciones de concretización de un “plan de vida”, un “proyecto de futuro”, un “modo de ser”, o un “venir a ser” propio.

La esperanza de la construcción de lo específico o de lo diferenciado, que es parte de este “plan de vida”, gana proporciones y escala impresionantemente en este contexto, ya que es algo que envuelve a aproximadamente 11.000 personas, según datos del Sistema de Informaciones de Atención a la Salud Indígena (SIASI)³. Como ejemplo respecto a la educación y salud diferenciadas⁴, otros muchos aspectos de este pueblo podrían estar orientados para la mejora de la calidad de vida según sus propias concepciones y visión del mundo. El proceso de lucha por la tierra reorientó simbólicamente a este colectivo que pasó a (re)constituirse como pueblo. La reterritorialización⁵ Xukuru abre nuevas posibilidades y genera esperanza. Fascinado por esta oportunidad, y motivado por la posibilidad de que esta experiencia pudiera ser una referencia para otros pueblos indígenas y comunidades tradicionales, así como para la sociedad brasileña de forma general, me adherí al desafío de trabajar junto a ellos en esta construcción.

³ Dato referente a Julio de 2010. Fuente: Fundación Nacional de Salud.

⁴ En Brasil, los pueblos indígenas conquistaron el derecho de ser atendidos por el Estado en las cuestiones de Educación y Salud de manera diferenciada y específica, respetando los usos, costumbres propios de cada pueblo.

⁵ Aunque esté de acuerdo con el enfoque de OLIVEIRA, 2004, que entiende la noción de territorialización para el caso del Nordeste Indígena como un proceso de reorganización social que implica: 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; iv) la reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado, adopto el término reterritorialización en relación y concordancia con los enfoques del geógrafo Haesbart (2004), que entiende que los grupos pueden pasar por procesos de territorialización – apropiación material o simbólica del espacio, desterritorialización – cuando pierden sus espacios apropiados y reterritorialización – cuando recuperan el territorio en el lugar anterior o en uno nuevo.

Objetivos

El objetivo central de este estudio es presentar una lectura contextualizada de la realidad Xukuru do Ororubá, destacando los factores que crean, modifican y mantienen a sus paisajes y modos de vida. En otras palabras, mi intención es presentar elementos y prácticas del contexto ecológico y sociocultural que, de alguna manera, tengan la capacidad de apoyar y profundizar la discusión acerca de la sustentabilidad dentro del territorio indígena. No son preocupaciones sólo mías sino de los actuales liderazgos, de la gente que ha participado en la lucha por la tierra y de aliados comprometidos con la causa. La historia del pueblo, sus tradiciones, las nuevas amenazas y la toma de decisiones actuales son fundamentales para entender la capacidad del territorio para atender a las generaciones futuras, respetando lo que consideran su “naturaleza sagrada”, al mismo tiempo que garantizar la renta al mayor número posible de familias. Los principios del Bien Vivir están actualmente en discusión por este pueblo, que han tomado conocimiento de esta experiencia en latinoamérica y poco a poco se han ido apropiando del concepto. Para ello se han organizado charlas y seminarios con el objeto de discutir internamente las costumbres y acuerdos vigentes para visualizar y perfeccionar su sistema, tratando de construir la imagen y principios del Bien Vivir Xukuru. Espero que esta tesina pueda de alguna manera contribuir con este reto.

Justificación

“O nome da nossa tribo é Xukuru do Ororubá, significa o respeito do índio com a natureza. Ubá é um pau, Uru, é um pássaro que tem na mata, aí faz a junção, e fica: Xukuru do Ororubá o respeito do índio com a natureza”⁶. Cacique Xicão Xukuru

El Pueblo Xukuru do Ororubá se encuentra reestructurado en 24 aldeas distribuidas en la Serra do Ororubá, en un área demarcada que comprende 27.555 hectáreas. En contraste al clima predominante del Agreste Pernambucano en donde estas tierras se localizan, la Serra do Ororubá posee ambientes conocidos por *brejos de altitude*, los cuales posibilitan una destacada producción agrícola. El proceso de reconstitución del territorio Xukuru, que culmina con la homologación de la tierra Xukuru en 2001, tuvo como pilar la figura de Xicão Xukuru, quien se volvió cacique en 1988, reestructurando la organización interna del pueblo y la lucha en busca de la demarcación territorial y de la ciudadanía indígena. En un intento de interrumpir la organización y lucha del pueblo Xukuru, Xicão fue asesinado el 20 de mayo de 1998. Pero el hecho tuvo un efecto contrario y el líder se convirtió en mártir y en su *viaje eterno* se volvió mito. Pasó a integrarse al mundo sobrenatural pero también al mundo político, según la cosmología Xukuru. Ya que no fue sepultado sino sembrado, él se volvió parte de los *encantos de luz* que da nacimiento a nuevos guerreros para proseguir la lucha.

La necesidad de reorganizar la ocupación y el uso de la tierra ha sido un desafío planteado por las condiciones de la realidad al pueblo indígena Xukuru do Ororubá a partir del momento que se reconquistaron parte significativa de su territorio, tras muchos siglos en los que tuvieron que esconder su identidad. Durante este período tuvieron que trabajar de forma forzada para terratenientes dentro de sus propias tierras ancestrales. Algunos vivían “de favor” dentro de las haciendas y otros en pequeños sitios entre (y presionados por) las haciendas, mientras que muchos otros migraran a las ciudades. El período actual ha sido identificado como el segundo momento de la lucha Xukuru, aquel que viene después de la demarcación y la gestión territorial.

El levantamiento del fundo legal hecho por el Estado brasileño como parte del procedimiento para demarcar oficialmente el territorio indígena, identificó a 281 poseedores y hacendados que tendrían que ser reubicados o indemnizados, cuando se constataba su buena fe. Para acelerar ese proceso, los Xukuru realizaron ocupaciones de tierras que han llamado *retomadas* pues éstas se dan en áreas de su propio territorio que se encontraban bajo el control de los no indígenas. Las *retomadas* funcionaron como instrumento de lucha y de encuentro. Éstas fortalecían política y espiritualmente al colectivo aglutinando a las personas entorno a la cultura Xukuru, retomando el orgullo de ser indígena. Además, estos eventos espacializaban de manera muy concreta la lucha por la tierra.

Al paso que las *retomadas* se estabilizan promoviendo la permanencia de las familias Xukuru en las localidades, y al paso que las áreas son indemnizadas, la realidad Xukuru va cambiando de manera significativa. De trabajadores sin tierra a campesinos. Con la salida de los *invasores*, los Xukuru tienen la condición de vivir, poseer y apropiarse de las tierras; es decir, construir, a su modo, una manera propia de “estar” en la Sierra, cosa que no pasaba desde hacia muchos siglos.

⁶ In: PROFESSORES XUKURU: 1998:05

Y a nivel de las familias ello provoca un cambio sustancial pues el momento proporciona condiciones para una reelaboración productiva e identitaria hasta la autonomía de la unidad familiar.

Los empleos y las cesiones de tierra negociadas con los hacendados se reducen drásticamente desde el inicio del movimiento reivindicatorio. Los latifundistas pensaron que esta era una forma más de combatir a la organización indígena⁷, pero sin embargo resultó lo contrario, pues ésto sólo llevó a las personas a tener condiciones más empobrecidas y volcarse entonces a la lucha. El sueño de un pedazo de tierra para sembrar, elaborado en el ámbito de sociedades agrarias que sufrían el despojo de sus tierras y la concentración fundiaria, gana fuerza mítica al agregarse aspectos de una herencia indígena propia. El marco de dependencia que asolaba a aquellos que trabajaban el campo, empleados o jornaleros de los señores de tierras, se deteriora aun más como consecuencia, para después ser revertido. Así, muchos anhelaban que con las tierras en las manos se tendría la oportunidad de vivir por cuenta propia, empleándose a sí mismos. Y poco a poco, como lo propone Van der Ploeg (2011), aumentó su grado de campesinización.

Entre tanto, los sistemas de ocupación y producción anteriores a la demarcación dejan muchas huellas. Marcas profundas en el paisaje, como es el caso de la intensificación de la ganadería, modifican el aspecto de una región agrícola reconocida históricamente por sus policultivos en convivencia con el ganado (MELO, 1978). Iniciados los estudios para la delimitación del territorio indígena por el Estado, los hacendados aceleran la deforestación para ampliar sus pastizales (PROFESSORES XUKURU, 1998), con el intento de, por una parte, deslegitimar el área como propicia para la reocupación indígena y, por el otro, elevar su precio de indemnización.

Muchas de estas herencias están arraigadas en la cultura regional como la “pasión” por el ganado bovino y la tendencia a la mercantilización de las tierras; otras parten de los modelos que pretendía la modernización, como es el caso del alto grado de utilización de agrotóxicos. Herencias que se muestran incompatibles con los discursos de líderes políticos y religiosos sobre la “naturaleza sagrada”. De esta forma, una gran contradicción está en discusión dentro de este segundo momento de lucha en el cual el tipo de ocupación es la preocupación. En relación a algunos temas, ya existen algunos consensos dentro del pueblo, prácticamente una regla social establecida que es fuertemente vigilada. Este es el caso de la distribución y posesión de la tierra por las familias que intenta evitar su concentración, dando un carácter colectivo a la totalidad del área. En cuanto a otros temas es necesaria mucha discusión todavía, y las estrategias han sido pensadas y experimentadas con el desafío de involucrar cada vez a más personas. Reconociendo que son temas muchas veces delicados porque tocan el tipo de manejo y conducción que cada familia ha realizado de su área.

Al contrario de lo que el censo común acostumbra a acreditar, la agricultura indígena actual no es necesariamente ni por lo general ecológica, principalmente en el caso del nordeste brasileño. La influencia de los llamados métodos blancos de labranza es muy antigua, lo cual ha alterado bastante la forma de producir de los pueblos indígenas desde hace mucho tiempo. Junto con la pérdida de sus territorios y destrucción de los ecosistemas y paisajes, comúnmente encontramos

⁷ Otras estrategias violentas también fueron usadas por los latifundistas, como la prohibición de tránsito, amenazas, persecuciones, agresiones físicas y asesinatos. Hoy, la estrategia principal utilizada contra la organización Xukuru ha sido la de criminalización de los liderazgos.

hoy métodos de cultivo y cría de animales muy semejantes a los de la región donde están insertos.

En el camino en busca de la identidad Xukuru, creemos que está cada vez más próximo, el momento en que llegará de manera más contundente, el cuestionamiento interno sobre qué tipo de comportamiento se tendrá en relación con la naturaleza. Sería de difícil justificación que un grupo con una fuerte conexión espiritual con la naturaleza tenga un “comportamiento ambiental” parecido con el de la ocupación no-indígena anterior, con prácticas de polución de los cursos de agua por agrotóxicos, transformación de nacimientos de ríos en forraje, venta de carbón, sobreexplotación de los suelos, falta de respeto a las áreas de preservación permanente como las cimas de las montañas, laderas muy inclinadas y bosques de ribera, entre otras. Prácticas éstas que infelizmente pueden ser constatadas actualmente en el territorio. Iniciativas como la preservación de represas⁸ que abastecen de agua potable a la ciudad de Pesqueira y la creación de un equipo de extensionistas indígenas, demuestran la creciente preocupación por el tema.

Entre los Xukuru hay una mentalidad muy ligada a la agricultura convencional directamente influenciada por los años de plantación en escala para las industrias de procesamiento de alimentos que funcionaban y se movían a la ciudad más próxima - Pesqueira. Aún hoy es posible observar esta influencia en la creencia de los productores sobre la producción ecológica. Actualmente se observa la plantación de muchas verduras sobre la lógica convencional, altamente dependiente de insumos externos, normalmente financiada por alguna persona de fuera de la comunidad. El número de agricultores Xukuru involucrados con este tipo de producción aparentemente ha disminuido más recientemente debido a su alto grado de endeudamiento. La cultura ganadera también tiene fuerte influencia, la cual puede ser percibida por el número creciente del rebaño de familias indígenas. El ganado es identificado como inversión pero también como señal de riqueza y prestigio. Con todo, lo más impresionante fue escuchar la manera de cómo algunos (normalmente aquellos que trabajaban en las haciendas) lamentan la transformación de las áreas de pastoreo en *capoeira* (área en etapa serial), debido al “abandono” de la actividad en la localidad.

Por otro lado, es importante afirmar que existen fuertes contrapuntos a esta mentalidad, asentados en aspectos del conocimiento tradicional, en la organización social y en las acciones de Asistencia Técnica y Extensión Rural – ATER, y en esto, la experiencia de la feria ecológica Xukuru es un buen ejemplo. La comercialización directa de los alimentos de base ecológica del pueblo indígena Xukuru do Ororubá ha ganado fuerza en los últimos 6 años y ya han demostrado muchos resultados, simbólicos y prácticos, con beneficios tanto para el grupo de familias directamente involucradas con la producción y venta como también para los consumidores de la ciudad. Se trata de una experiencia de vivencia intercultural mediada por un canal corto de comercialización que ha apoyado el pueblo Xukuru en su proyecto de futuro.

Consideramos que la base de la tecnología adoptada por las familias Xukuru ligada a la producción ecológica fue transmitida por sus ancestros, aún considerando la precaria situación agraria en que vivían antes de la demarcación – resultado de siglos de explotación de sus tierras. Pequeñas o aisladas parcelas de tierra, que podemos llamar “islas de resistencia”, cuya posesión permaneció con familias Xukuru, podrían haber sido la base física por donde el conocimiento

⁸ Los Xukuru establecerán internamente algunas restricciones a la utilización de los cuerpos de agua que abastecen la ciudad, con intención de preservar la calidad del agua.

tradicional ha sido perpetuado; ya que eran espacios donde las actividades productivas eran organizadas para la satisfacción de las necesidades de las familias residentes, pasando o no por el mercado. De entre las técnicas alternativas encontradas en el pueblo Xukuru tenemos la maduración de la banana con una planta nativa llamada *sacatinga* que favorece la maduración de la fruta, evitando el uso de promotores químicos convencionalmente utilizados en la región. Otros aspectos de sustentabilidad serán abordados en los capítulos siguientes.

Las formas de ocupación y uso de la tierra que incluyen los tipos de sistemas productivos ahora son evidentes. De un lado, una mentalidad convencional directamente influenciada por los ganaderos y la producción para el mercado con un alto uso de insumos externos y, de otro lado, una mentalidad más relacionada con la ética indígena de uso y convivencia “armoniosa” con la naturaleza. El sentido propagado por la “Brundtland” de satisfacer nuestras necesidades actuales pero sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las suyas, se presenta allí como un fuerte componente del presente. Ya que dependiendo de la forma en que se configura la ocupación general del actual territorio, las condiciones para lograr este reto pueden ser mínimas. O sea, ellos están ahora en la posibilidad real de construir su propia vía de desarrollo, o del Bien Vivir.

En este contexto, la agroecología aparece más que oportuna en el marco de las bases de la interculturalidad⁹ (LITTLE, 2002), al ofrecer un enfoque adecuado para la comprensión de la realidad y el avance de propuestas para el desafío Xukuru. La importancia de la agroecología como vía alternativa e innovadora está basada en su capacidad de articular dimensiones técnicas (agronómicas/ecológicas) y sociales (GUZMÁN & MOLINA, 1993). Además, reconoce que la complejidad de los sistemas de producción indígenas y campesinos están estrechamente ligados a la sofisticación de los conocimientos que tienen quienes los manejan (ALTIERI & NICHOLLS, 2000) y a la manera de como ellos logran mantenerla a través de generaciones (TOLEDO & BARRERA-BASSOLS, 2008). La agroecología se presenta como un enfoque dispuesto a entender, absorber e intercambiar conocimiento entre diferentes pueblos, sobre la forma en que cada uno de ellos mantiene, preserva y maneja la diversidad biocultural, generando agroecosistemas y paisajes rurales más sustentables. Es un enfoque que propone no separar la biodiversidad agrícola de las culturas que la nutren (Ibídem 2000; 2008).

Para Sevilla Guzmán (2005), la Agroecología tiene una dimensión integral en la que las variables sociales ocupan un papel muy relevante. Se considera como central la matriz comunitaria en que se inserta el agricultor, es decir, la matriz sociocultural que dota de una praxis intelectual y política a su identidad local y a su red de relaciones sociales.

Toda esta disposición observada en las bases epistemológicas de la Agroecología proporciona un marco teórico en condiciones de lidiar con la complejidad en cuestión.

⁹ La solución propuesta por LITTLE (2002) para basar una nueva acción indigenista que considere los saberes tradicionales ambientales de los pueblos y comunidades tradicionales sin romantizarlos, es la interculturalidad. Este concepto tiene su base en la etnoecología, que a su vez, tiene orígenes en la etnociencia.

Marco teórico de partida

La agroecología, en una de las definiciones sugeridas por Gliessman (2002), es la aplicación de conceptos y principios ecológicos al diseño y manejo de agroecosistemas sostenibles. Las bases para la comprensión de estos conceptos y principios con potencial para guiar la sostenibilidad son de dos tipos: (1) los ecosistemas naturales y (2) los agroecosistemas tradicionales. Ambos demuestran amplia evidencia de una habilidad productiva a largo plazo, pero cada uno ofrece distintos fundamentos de conocimiento para entender esta habilidad. Según este autor, la agroecología representa un enfoque de investigación capaz de aprovechar los dos sistemas de referencia para una aplicación práctica en la realidad rural, convirtiendo agroecosistemas convencionales y no sostenibles en agroecosistemas sostenibles.

Un agroecosistema se crea cuando la manipulación humana y la alteración de un ecosistema se llevan a cabo con el propósito de establecer la supervivencia humana mediante la producción agrícola, ganadera, forestal, etc. O sea, dicho sistema es el resultado de una relación que se mantiene a lo largo del tiempo entre el ser humano y la naturaleza en un determinado espacio, y en la expectativa de que dicha intervención garantice la reproducción física y social de una familia, grupo o sociedad. Un agroecosistema opera mientras haya seres humanos en interacción con los recursos naturales introduciendo cambios y aportes a las estructuras y funciones del ecosistema natural. Esto nos lleva a creer que son sinónimos de dicha definición los “ecosistemas agrícolas” o los “ecosistemas alterados por seres humanos”.

En este trabajo se intenta evitar la simplificación del término agroecosistema al no utilizarlo como sinónimo de parcela o sistema agrícola. El carácter innovador de este concepto permite tratar de cambiar la mirada aplicando un enfoque de complejidad al análisis científico. Todo esto permitiría pasar de un paradigma estrecho, enfocado principalmente en el análisis de las parcelas de producción de forma aislada y en el desarrollo de prácticas y tecnologías para mejorar el margen de las ganancias (GLIESSMAN, 2003), hacia una visión que toma en cuenta muchos otros factores. Es por ello que el concepto de agroecosistema ha traído consigo toda una reflexión acerca de las características y estrategias de las áreas de producción en pro de paisajes más sostenibles.

“El lugar destacado que el análisis de los agroecosistemas otorga a las variables sociales acaba por implicar al investigador en la realidad que estudia, al aceptar éste, en pie de igualdad con su conocimiento, el conocimiento local generado por los productores (...) Ello desemboca normalmente en un fuerte compromiso ético con la solución de los problemas ambientales pero también de los sociales como forma perdurable de solventarlos. No es de extrañar pues, que la Agroecología haya surgido precisamente a través de una interacción entre los productores (que se revelan ante el deterioro de la naturaleza y la sociedad que provoca el modelo productivo hegemónico) y los investigadores y docentes más comprometidos en la búsqueda de alternativas” (SEVILLA, 2005:02).

Según Altieri (1999), en una reflexión o acción con vistas a la sustentabilidad, el agroecosistema es la unidad ecológica principal. Contiene componentes abióticos y bióticos que son interdependientes e interactivos y por medio de los cuales se procesan los nutrientes y el flujo de energía. Diferente de los ecosistemas naturales, éstos son sistemas abiertos que reciben insumos del exterior dando como resultado productos, además de la cosecha, que pueden ingresar en

sistemas externos más grandes donde están insertos como las cuencas hidrográficas, los paisajes, etc. Sin embargo, el énfasis de esta unidad está en las interacciones entre la gente y los recursos naturales, principalmente en la producción de alimentos. Los límites exactos de un agroecosistema no están claros y por lo tanto su utilización como unidad metodológica de análisis es maleable.

Cada agroecosistema tiene una configuración propia y única; es como una asignatura de cada familia o grupo que lo maneja. Son el resultado de “decisiones” campesinas o empresariales sobre condiciones locales (y sus variaciones) de clima, suelo, economía, política, infraestructura, parentesco y tradición. Y así tendremos testigos de sistemas sustentables que pueden incluso enriquecer los ecosistemas pero también los procesos de artificialidad y empobrecimiento.

“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 agroecosistemas, 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, 1993:10).

Como ejemplos de sistemas sustentables, considero relevante citar las evidencias del manejo que numerosas poblaciones realizaban en la Amazonía antes de la colonización y las que actualmente son puesta en práctica por algunos pueblos indígenas amenazados. Hoy se reconoce que parte considerable de la cobertura vegetal de la Amazonía, antes considerada intocada o virgen, es el resultado de milenios de manipulación humana. Así, la naturaleza amazónica es parte y resultado de una larga historia cultural (o biocultural). Las economías indígenas, antes consideradas como meras respuestas adaptadas al medio son, en realidad, el resultado histórico de una transformación cultural de la naturaleza. Las obras de investigación han sido fundamentales para procesar ese cambio de visión, demostrando el contrario de lo que hasta hoy se había imaginado, es decir, que las selvas antropogénicas presentan mayor biodiversidad que las selvas no perturbadas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Por otra parte, y con mucha más fuerza, el desarrollo de la agricultura convencional ha tratado de promover la total modificación de los ecosistemas. Como parte del proceso de modernización, dicho desarrollo trata de suprimir las características naturales locales, entendidas como limitaciones para garantizar rendimientos cada vez mayores. Sobre un paisaje monótono los fines productivos se mezclan con los intereses financieros. La producción de alimentos se transforma en la producción de commodities o mercancías, y bajo la manipulación tecnológica se sigue la ruta de la artificialidad del ambiente. Tal proceso puede imposibilitar al ecosistema su recuperación incluso después de haber cesado la actividad. Esa desubicación del ser humano ante la naturaleza ha sido vendida como un suceso de la evolución humana, como una victoria meritoria del conocimiento tecnológico adquirido por la sociedad occidental que ha sobrepasado las restricciones ambientales.

Sin embargo, a lo largo de la historia del ser humano en la Tierra, éste ha probado su eximia capacidad de vivir bien en ambientes muy diferentes. Desde el polo norte hasta los desiertos ha sido posible desarrollar sociedades de impresionante riqueza cultural. Cada parte de nuestro

planeta ha sido naturalmente muy específicamente caracterizada como resultado de un largo período de evolución de cada región biogeográfica. En ello juegan un papel importante los factores geológicos, climáticos, geomorfológicos y biológicos; sobre la acción de intemperismos físicos y químicos, así como de asociaciones de organismos vivos, se ha formado un conjunto complejo de flora y fauna para cada período geológico de un ambiente dado, formando lo que conocemos por ecosistemas naturales. Dichas condiciones ecológicas locales experimentan constantes cambios, pero al mismo tiempo, son estables. Ese equilibrio dinámico ha sugerido a los científicos que los ecosistemas en clímax son aquellos que de manera más eficiente han organizado las interacciones de sus elementos para una larga permanencia.

Un ecosistema bien desarrollado (maduro) es relativamente estable, se auto-sostiene, se recupera de la perturbación, se adapta al cambio, y mantiene su productividad con solamente las entradas energéticas de la radiación solar (GLIESSMAN, 2002). Y por ello se toma como referencia. Así, podemos entender conceptualmente al ecosistema como un sistema funcional y relacional entre elementos y fenómenos físicos y químicos de la naturaleza que, en determinado espacio y tiempo, parece mantener un equilibrio estable pero dinámico, creando condiciones ecológicas específicas.

En términos metodológicos, en la búsqueda hacia una agricultura sostenible hay que hacer un paralelismo del agroecosistema con un ecosistema y considerar las diferencias entre ambos. La estructura de un ecosistema está determinada por sus componentes físicos y sus relaciones entre ellas, mientras que la función del mismo depende de los procesos dinámicos de los cuales forman parte el conjunto de los componentes físicos (GLIESSMAN, Op. Cit.). De esta manera, las lógicas y principios observados en un ecosistema también son válidos, con la debida relativización, para los sistemas de producción (o agroecosistemas). Observar el sistema de producción en su conjunto, dentro de su contexto ecológico y económico como un agroecosistema, ofrece una comparación con el funcionamiento del propio ecosistema que existía antes de la intervención humana. Cuanto más un agroecosistema se parezca, en cuanto a estructura y función, al ecosistema natural de la región biogeográfica en que se encuentra, más grande será la probabilidad de que dicho agroecosistema sea sostenible (GLIESSMAN, 2011).

Si el principio general anunciado por Gliessman es válido, los ecosistemas naturales deben ser capaces de proporcionar información extremadamente útil para el diseño de agroecosistemas adaptados localmente. De esta manera las estructuras y funciones de sistemas naturales se pueden utilizar como datos umbrales para sistemas más sostenibles.

El desafío por lo tanto es descifrar las complejas y múltiples lógicas y conexiones existentes en los ecosistemas naturales para la búsqueda de agroecosistemas sostenibles que respeten y protejan el ambiente y los recursos naturales. Sin embargo, hay un factor que complica esta búsqueda: la acción humana. En caso contrario, la biología y la ecología podrían ofrecer todas las respuestas necesarias. Evidentemente, no se pueden estudiar a los agroecosistemas como si fuesen sistemas naturales. La acción antrópica ha destruido muchos de los ecosistemas naturales y, en ciertas regiones de Brasil, por ejemplo, los agricultores trabajan sobre una base espacial que desde hace mucho tiempo ya no se presentan como ecosistemas naturales. Son sitios que, debido a la ocupación y usos anteriores, perdieron sus referencias naturales locales, quedando sólo fragmentos o remanentes de la vegetación nativa. Además, en la producción agrícola se proporciona el plantío y uso de especies exóticas en arreglos y tratos cada vez más distantes de un ecosistema natural. Para muchos casos, es difícil visualizar las dinámicas normales de un ecosistema natural en las parcelas agrícolas. Aunque la tendencia natural sea de recuperación y

sucesión forestal, en muchas áreas la tendencia ha sido de desertificación y esterilización del suelo.

De ese modo, creemos que existe un punto intermedio entre los ecosistemas naturales y la agricultura convencional que ha degradado sus bases ecológicas severamente, en la medida en que el “mercado” se ha transformado en la fuerza mayor dentro de los sistemas alimentarios. Son los agroecosistemas indígenas y campesinos tradicionales los más capaces de proporcionar muchos ejemplos sobre la aplicación del conocimiento ecológico en los sistemas de producción, garantizando las necesidades de la gente.

Durante décadas, las prácticas tradicionales fueron consideradas de inferior calidad e incapaces de ofrecer alimentación para una población en constante crecimiento. Además del ritmo demográfico creciente de los países, la opción de bajar al máximo los precios de los alimentos fue colocada como condición primordial para el desarrollo urbano-industrial. El conocimiento y formas de vida campesina también han sido considerados atrasados y limitantes para la modernización del campo. La misma corriente de pensamiento sigue promulgando la defensa de los productos agroquímicos, afirmando la imposibilidad de que la agricultura ecológica pueda solventar la necesidad alimentaria mundial.

Sin embargo, investigaciones dedicadas a describir y analizar las prácticas agrícolas y la lógica de los pueblos nativos y campesinos han presentado otro cuadro. Un conjunto de antropólogos, geógrafos, arqueólogos e historiadores han demostrado, por un lado, la capacidad productiva de los sistemas nativos, los cuales han sustentado incluso grandes aglomerados humanos. Del otro lado, al abordar las cosmovisiones han desvelado un poco de los complejos sistemas de creencias, significados y simbolismos que organizan el uso de recursos y el manejo de la naturaleza por los grupos nativos contemporáneos. La descripción no sólo del predio agrícola sino de toda la base de subsistencia y de los sistemas de creencias que explican esta base, ha sido un fuerte contrapunto a aquella percepción despreciativa de la agricultura nativa. Importante para reevaluar los supuestos de los modelos coloniales y agrícolas del desarrollo, ha sido el esfuerzo de otras disciplinas como la ecología y la agronomía para fortalecer el campo agroecológico. Así pues, siguiendo la línea propuesta por Gliessman, consideramos que los ecosistemas naturales son sistemas de referencia para entender la base ecológica para la sostenibilidad, en donde los agroecosistemas tradicionales demuestran en la práctica cómo dicha base puede ser apropiada, trabajada, innovada y respetada por las sociedades. Son ejemplos de cómo una cultura y su entorno local ha co-evolucionado con el tiempo mediante procesos que balancean las necesidades de la gente, expresadas éstas como ecológicas, tecnológicas, culturales y socio-económicas.

Los agroecosistemas locales o tradicionales asumen esa posición especial, ya que fueron desarrollados en momentos y/o lugares en donde los insumos externos no eran disponibles o accesibles, pudiendo contar únicamente con la combinación entre fuerza de trabajo, conocimiento/experimentación humana y los recursos/potencialidades locales incorporados a la habitual forma de vivir. La actual crisis ecológica en la que nuestra sociedad se encuentra es fruto de la pérdida de nuestra capacidad para restablecer una relación sensitiva con la naturaleza y restablecer los umbrales ecológicos y productivos que han co-evolucionado durante siglos, y que han sido “superados” por la modernización que externaliza los costes ambientales, mercantiliza la fuerza de trabajo, la cosecha y la tierra, además de establecer un oligopolio sobre los “nuevos” insumos.

Dadas esas condiciones, destacaremos algunas de las características que nos sirven de referencia. Como he dicho, los agroecosistemas locales o tradicionales no dependen de insumos comerciales, lo que les garantiza un alto grado de independencia. Debido a ello, usan recursos renovables disponibles localmente, al contrario de la agricultura convencional que ha basado en el petróleo la mayor parte de sus aportes. Además, estos sistemas enfatizan el reciclaje de nutrientes de modo que los elementos esenciales para su reproducción están siempre en circulación, lo que beneficia al ambiente dentro y fuera de la finca. De esa manera, dichos grupos humanos asumen estrategias que demuestran su adaptación a las condiciones locales, probadas por la continuidad espacial y temporal de sus agroecosistemas, manteniendo y colaborando con el enriquecimiento de la biodiversidad; aprovechan al máximo los microambientes y maximizan rendimientos a la vez que sostienen la capacidad productiva a largo plazo y priorizan la producción para satisfacer sus necesidades locales, siendo que dependen, conservan y manejan la diversidad genética local (ALTEIRI, 1999).

Preguntas de fondo

Además de la caracterización de los agroecosistemas tradicionales e indígenas, Toledo y Barrera-Bassols (2008) mueven una reflexión sobre las sabidurías tradicionales, y en un gran esfuerzo de síntesis, resaltan rasgos centrales del funcionamiento de la racionalidad campesina e indígena. Aunque estemos hablando de una quinta parte de la población del mundo¹⁰, que guarda todavía una enorme diversidad entre sí, es posible identificar elementos comunes, como lo es la racionalidad económica con predominio de los valores de uso y una estrategia múltiple de uso de los recursos naturales.

Avanzando sobre los atributos de la unidad productiva tradicional o indígena en su dimensión espacial, llama la atención el hecho de que manipulen el paisaje natural de tal modo que se mantengan y favorezcan (enriquezcan) dos características ambientales esenciales: la heterogeneidad espacial y la diversidad biológica. Para alcanzar esas calidades en el uso y gestión de los recursos locales, hoy día todavía visibles entre muchos pueblos indígenas del mundo, ha sido necesario contar con un sistema cognitivo propio, constituido por la articulación dinámica entre el conjunto de creencias (*Kosmos*), los sistemas de conocimientos acumulados y experimentados (*Corpus*), y en sintonía con las prácticas productivas (*Praxis*).

¿Pero, es posible identificar un sistema cognitivo propio para pueblos o comunidades que estuvieron alejados de sus tierras?

Fortaleciendo esta perspectiva, Kaj Arhem (1993), al investigar el modo de subsistencia Makuna, incluyendo sus rituales y chamanismo, llega a la conclusión de que este pueblo indígena ha construido todo un sistema complejo y eficiente de administración de sus recursos, determinado sobre todo por una “*ecocosmología*”. Es decir, una cosmología que reglamenta una ecología, una forma de estar en el mundo y en el territorio que es regida por una concepción de interconexión de los seres humanos y la naturaleza. Algo que no es único para el caso de los Makuna, situados en el noroeste de la Amazonia, pero perceptible, según este autor, en diversos otros pueblos indígenas del mundo.

¿Es posible hablar de ecocosmología para un pueblo que por siglos ha tenido que esconder su identidad indígena, incluso la lengua y rituales?

Han sido elaborados muchos informes sobre los complejos ecosistemas de la Amazonía y los modos en que son explotados, ilustrando cómo ello se expresa directa o indirectamente, en los mitos y rituales de los grupos indígenas de la región (POSEY, 1987). Sin embargo, son raros los enfoques en este mismo sentido para el Nordeste brasileño.

¿Será posible hablar de esto para esta zona etnográfica?

¹⁰ Toledo y Barrera-Bassols (2008) llegan a este porcentaje a partir de datos estadísticos de la FAO y análisis de PRETTY, J. N. *Regenerating agriculture: policies and practice for sustainability and self-reliance*, Earthscan, Londres, 1995. Así, (1) la agricultura industrial suplía de un 20 a un 22% de la población del mundo; (2) la agricultura de la Revolución Verde satisfacía al 43% de la población del mundo; y (3) los sistemas agrícolas tradicionales de un 30 a un 35% de la población mundial. La agricultura tradicional se satisfacía a sí misma y alcanzaba a ofrecer satisfactores a una población caso similar o equivalente a la propia (2008:50).

En relación al contexto Xukuru es importante hacer algunas consideraciones para situar al lector más adecuadamente en nuestra discusión. Si en la Amazonía brasileña, una de las más graves amenazas, es la invasión de los territorios indígenas y la degradación de sus recursos ambientales, en el caso del Nordeste, el desafío actual para la acción indigenista es restablecer los territorios indígenas, realizar la demarcación de sus territorios promoviendo la retirada de los no-indios de las áreas indígenas, y desnaturalizar la “mezcla” como única vía de supervivencia y ciudadanía (OLIVEIRA, 2004:22).

El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas del Nordeste brasileño está necesariamente marcado por diferentes flujos y tradiciones culturales. Desde muy pronto sufrieron los “efectos coloniales” en el que hoy se conoce como Brasil. Según fuentes históricas, en el inicio de la década de 1660 fue fundada la primera aldea cristiana para los indígenas Xukuru. Así, como los demás pueblos indígenas, cuando no sufrían violencia - las llamadas “guerras justas”, que en la práctica justificaban la caza a las poblaciones que resistían la dominación y robo de las tierras - estaban sometidos a fuertes presiones para una asimilación (forzosa) a la sociedad nacional. Por lo tanto, al hablar de esta región etnográfica, estamos asumiendo que para que sean legítimos componentes de su cultura actual, no es preciso que tales costumbres y creencias sean rasgos exclusivos de aquella sociedad y con filiación visiblemente pre-colonial. Al contrario, frecuentemente, tales elementos culturales son compartidos con otras poblaciones indígenas o regionales (Ibídem, 2004) y reinventados a lo largo de la trayectoria de cada grupo.

Las actuales poblaciones indígenas del Nordeste Brasileño están fuertemente vinculadas a la historia de las misiones de catequesis. Aunque muchas seguían funcionando como células de ocupación territorial y de producción económica del país, aparentemente fue una de las pocas formas de sobrevivir en cuanto grupo, ante la violenta forma en la que se dio la colonización y la integración de la nación¹¹. Los antiguos asentamientos misioneros fueron embrión de muchas ciudades brasileñas; en 1755, por ejemplo, fue decretado por Portugal que los asentamientos más poblados serían elevados a la categoría de villas¹² y municipios. Los asentamientos preveían la incorporación del indígena a la sociedad nacional a través de su catequización y disciplinamiento para el trabajo en los moldes europeos. Por tanto, se incentivaban casamientos interétnicos e inserción en el mercado, proporcionando mano de obra y productos.

Sin que existieran flujos migratorios muy significativos del litoral para el *Sertão* (interior del noreste de Brasil), las antiguas tierras de los asentamientos que quedaron fuera de las áreas más densamente pobladas y urbanizadas, permanecieron bajo el control de una población de descendientes de los indios de las misiones. Estos las mantenían bajo una forma de posesión común y al mismo tiempo se identificaban colectivamente haciendo referencia a las misiones originales, a santos patronos o a accidentes geográficos (ibídem, 2004). Eran identificados por los externos como “*caboclos*”, que a lo largo del tiempo iban promoviendo diferentes estrategias para apropiarse de sus tierras, cuya expoliación sigue hasta finales del siglo pasado, cuando muchos grupos indígenas se reorganizaron, y consiguieron, poco a poco, algunas garantías territoriales y civiles dentro del marco legal brasileño.

¹¹ En el informe de 1873 sobre las aldeas indígenas en la provincia de Pernambuco, realizado por la comisión del presidente de la provincia, todavía se comenta la presencia de indígenas “salvajes”, principalmente en la Sierra Negra que no se acercaban a las aldeas (MELLO, 1975).

¹² Del portugués Vilas, poblaciones de categoría inferior a la de ciudad y superior a la de aldea.

Esta reorganización social, todavía referenciada en la teorización de Oliveira (2004), que reinstaura una identidad étnica diferenciadora, es fundamentada en algunos pilares. Para nuestra discusión, llaman la atención los aspectos de la (1) redefinición del control social sobre los recursos ambientales, y la (2) reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado. Tenemos identificados estos pilares, por lo tanto, como capaces de generar condiciones materiales, políticas y simbólicas, que permitirían el reestablecimiento, rescate, revitalización o innovación de un sistema cognitivo socio-ecológico propio.

La palabra “condiciones”, ha sido hasta aquí el término más apropiado porque hasta con el fortalecimiento de estos pilares, proporcionados por la identificación étnica propia, optar por manejos (y mitos) más sustentables a largo plazo no es directo o inmediato. La aproximación de una realidad específica a la caracterización mencionada anteriormente en este estudio como referencia de agroecosistemas tradicionales, es algo mucho más complejo. La redefinición de este sistema cognitivo se puede asentar sobre muchas bases, ya que la memoria Xukuru así como de otros pueblos indígenas del nordeste, es rellena con diferentes experiencias y concepciones de posesión, uso y manejo de la naturaleza, incluyendo una fuerte concepción de producción mercantil. El conjunto cultural, o el *Corpus* (sistema de conocimientos acumulados y experimentados) Xukuru, es bastante largo ya que pasó por diferentes modalidades de uso de la tierra. Varias prácticas productivas integradas en el grupo tienen mucho tiempo, habiendo sido parte de las relaciones establecidas, propias de su situación de contacto, donde la integración con el mercado y la sociedad regional, muchas veces, era la forma encontrada para sobrevivir. En el caso del agreste Pernambucano, se destacan los ciclos económicos relacionados a la ganadería, café, algodón, tomate y frutas, y nuevamente a la ganadería, en relativa convivencia con los policultivos de la pequeña agricultura familiar. Cada ciclo económico traía novedades y reconfiguraciones al espacio agrario de las localidades, dejando herencias para las formas siguientes de explotación, alejándose progresivamente de una referencia al ecosistema natural.

¿Sería posible restablecer una íntima relación entre las concepciones culturales y el uso sustentable de los recursos naturales para todo un grupo étnico?

Para la íntima relación entre las concepciones míticas y el uso de los recursos naturales, los mitos son como planes para el uso de las tierras (ARHEM, 1993). La calidad y cantidad de presas que pueden ser abatidas, así como las localidades en dónde y los períodos en qué se puede practicar la caza y la pesca, son ejemplos de esta combinación, organizada a lo largo del tiempo por la ideología que guía a cada pueblo en su interacción con el ambiente. Las transgresiones de las reglas en general provocan muerte y enfermedades. Así, esos planes pueden ser “sumamente eficientes puesto que están a la vez ecológicamente conformados, emocionalmente cargados y son moralmente coercitivos. Para el cazador y el pescador Makuna, la salud de su familia depende de su manejo prudente del medio ambiente. Respetar el pacto con la naturaleza es la única manera de asegurar el bienestar humano y la continuada fertilidad de la tierra” (ARHEM, 1993:233).

Un temor asombra a los estudiosos y aliados de estas especiales sociedades agrarias: el abandono de prácticas tradicionales y/o los cambios culturales que han afectado a muchos de esos grupos, a los cuales añadimos toda una gama de amenazas externas. Supuestamente hemos aprendido a pensar que la trayectoria de ruptura de lo tradicional es un camino sin vuelta. Así, al romperse la dinámica *Kosmos-Corpus-Praxis*, se quiebran las condiciones de reproducción social tal cual las hemos conocido, inaugurando así un nuevo tiempo de dependencia y pobreza en esos pueblos.

Sin embargo, para pueblos como los Xukuru, que estuvieron sin la posesión de sus tierras, aislados de una ligazón productiva más íntima y autónoma con su territorio ancestral pero que tarde o temprano lo retoman *¿cómo funcionaría su memoria biocultural? ¿Hasta que punto los pueblos indígenas y campesinos logran guardar sus conocimientos y sus concepciones para después, y en caso de que tengan la oportunidad, volver a practicarlos bajo nuevos contextos?*

Según Toledo y Barrera-Bassols (2008: 107), la racionalidad operante en pueblos indígenas y campesinos tradicionales estaría basada en la satisfacción de las necesidades locales, haciendo frente tanto a las incertidumbres climáticas como a la escasez de mano de obra, de capital, de tierra y de otros factores económicos. Con eso, se admite que no se tratan de poblaciones congeladas en el tiempo o aisladas en un paraíso bíblico. Es decir, el sistema cognitivo operante estaría siempre interactivo con los contextos en los cuales esas poblaciones están insertas¹³. De tal modo que, de alguna manera, esos sistemas deben estar actuando generando una resiliencia¹⁴. Actúan, pues, creando respuestas a las innumerables dificultades que viven los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales en cuanto a sus condiciones de reproducción social, algo que, como hemos visto, está directamente vinculado al manejo e interacción con sus ecosistemas.

“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” (Ibídem. 2008:108). Esta afirmación abre un espacio interpretativo que permitiría visualizar que, aún sobre una profunda transformación del contexto físico o económico, el sistema cognitivo propio podría estar activo, o mantener indicios o principios de él. La ecocosmología podría estar aparentemente destruida, pero no lo está.

Partimos de la hipótesis que, de alguna manera, el ejemplo Xukuru ha demostrado ser posible un “camino de la vuelta”, concordando con Oliveira (2004), sería de hecho, de la vuelta y no de vuelta. Esto porque se trata de un camino hasta la tradición pero reorganizado en función de nuevas realidades, experiencias y circunstancias. En este camino, parte de los conocimientos se transmiten aún sobre las condiciones más desfavorables. Y quizás es más sorprendente, teniendo la capacidad de reinventar un nuevo sistema cognitivo.

*Orubá desceu a Serra
 Todo vestido de pena
 Orubá desceu a Serra
 Todo vestido de pena
 Ele foi mas ele é
 É o rei da jurema
 Ele foi mas ele é
 É o rei da jurema
 (Toré Xukuru)*

¹³ Digno de nota es el hecho de que en todo el mundo difícilmente se encuentran contextos favorables a la continuidad del modo de vida de los pueblos indígenas.

¹⁴ La noción de resiliencia es la capacidad de un sistema a integrar una perturbación en su funcionamiento, sin perder su estructura y funciones esenciales.

De entre las músicas que unen a todos los participantes en los rituales Xukuru, el canto citado arriba, trae una contribución muy especial a la discusión que estamos proponiendo. Según la cosmología de este grupo, la naturaleza sagrada también se manifiesta a través de un conjunto de divinidades que son recordadas a través de canciones entonadas durante las festividades (NEVES, 2005). El Rey encantado Orubá por lo tanto, desciende la Sierra todo vestido de plumas, lo que desde mi punto de vista hace una alusión directa al día 20 de mayo, en el cual una gran manifestación popular marca la fecha del asesinato del Cacique Xicão, cuando descienden en caminata de la Sierra en dirección a la ciudad de Pesqueira. La alusión registra el hecho de que los mortales no están solos durante la caminata, confirmando la ritualidad del evento. En la secuencia llegamos al punto que sintetiza el proceso de reelaboración étnica experimentada por este grupo en los últimos años; “*él fue pero él es*”. Ese es el puente directo e inmediato que une pasado y presente. Alertando a todos los participantes Xukuru que el Rey Orubá (así como ellos) nunca dejó de ser. Él fue y él es; lo que proporciona el entendimiento de que los miembros de este grupo son capaces de superar todas las rupturas por las cuales históricamente pasaron en la transmisión y vivencia de los conocimientos sagrados. “*Es el rey de la jurema*” establece la conexión con el tema que estudiosos han llamado *complejo de la Jurema*: conocimientos y fuerzas místicas que son accesibles a través de rituales ligados a esta planta de poder, que no necesariamente implica su consumo como bebida (lo que acontece en ciertas ocasiones).

Lo más revelador de este canto, para nuestro panorama, es que todos aquellos con descendencia pueden sentirse de hecho Xukuru, sin que importe el color de la piel, edad, apariencia, accesorios, profesión, etc. Aunque no todos tendrán acceso a la “*ciencia*”¹⁵ como siempre afirman en otros cantos, todos pueden ser Xukuru, porque ya fueron, ya son. Sus antepasados fueron y, a través del ritual y de la participación en eventos colectivos, pueden acceder a esta herencia ontológica.

Fue por medio de la mirada hacia las nuevas experimentaciones en el territorio reconquistado, y de reconexiones con el *Kosmos* (que la investigación tuvo condiciones, pese que limitadísimas, de aprehender), que hizo posible pensar en la posibilidad de reconfiguraciones del sistema cognitivo propio. Así, como una antena de televisión que capta la señal desde la primera vez en que es puesta en funcionamiento, considero que de alguna manera es posible que el conjunto de prácticas productivas esté altamente integrado a una concepción específica del mundo Xukuru, también para las nuevas generaciones, que llegaron después de la conquista de la demarcación del territorio. Para el entendimiento de todas estas conexiones, del engranaje de la memoria biocultural y del funcionamiento de un sistema cognitivo propio, es necesario un largo camino de investigación y vivencia. Para esta etapa de la investigación, cuyas impresiones están registradas en este texto, nos interesa en especial el *Kosmos*, sin embargo, procuramos hacer una descripción de lo que ha sido la *Praxis*.

¹⁵ Explicado por los propios como el “*conocimiento del indio*” sobre las cosas y poderes del mundo sobrenatural.

Consideraciones sobre la obra y su metodología

Para ubicar al lector sobre los propósitos de este documento, hay que aclarar que la presente tesina se coloca como una primera etapa de una pretendida investigación-acción más prolongada junto a los Xukuru. Por un lado, marca específicamente el término de una post-graduación en Agroecología, pero por otro es el inicio para mí de una nueva fase de interacción con este pueblo indígena. Se trata, por lo tanto, de una obra cuya primera intención es registrar por un lado los desafíos que este grupo étnico tiene, y por otro presentar datos de su compleja realidad. Para esto, utilizo muchas descripciones vinculadas a los primeros análisis sobre la vivencia de campo, comparándola con la literatura sobre Agroecología y sobre los Xukuru.

Esta tesina está inspirada, conforme al marco teórico citado, en la lógica propuesta por Gliessman y Altieri, según la cual los principios encontrados en los ecosistemas naturales y agroecosistemas tradicionales son las referencias necesarias para un sesgo agroecológico. Sumado a esto, las discusiones sobre la memoria Biocultural y los sistemas cognitivos campesinos se encuentran como base de la investigación.

Considerando la situación peculiar en que se encuentran los Xukuru do Ororubá, de recuperación del territorio y de (re)construcción de su etnicidad, la investigación trata de un mundo en elaboración. Por supuesto, en línea con el sentido dado por Paulo Freire: "El mundo no es, está siendo", todas las realidades están en elaboración. Sin embargo, lo notable aquí es la claridad con la que se consigue observar que la realidad está cambiando. Por lo tanto, todas las realidades están siendo, pero unas poseen mayores condiciones de cambio y transformación (en cada escala) que otras. Los logros y los cambios en los últimos veinte años vividos por el pueblo Xukuru nos hacen creer que todas las grandes transformaciones son posibles.

La inmersión en un mundo en elaboración requiere los sentidos todavía más refinados, una estancia más larga y un tiempo de mayor madurez de los análisis de los datos de campo con el fin de hacer inteligible el lenguaje de este pueblo, que aunque hable el portugués poseyendo sólo unas pocas palabras de la lengua ancestral, tiene su propia manera de hablar, de expresarse, especialmente cuando se hace referencia al pasado. Hablo de una madurez que hace más clara la escucha de las divergencias internas, de las categorías clasificatorias, de las palabras fuertes, y del campo espiritual. También se necesita un tiempo de convivencia para ganarse la confianza de las personas, de modo que se puedan escuchar no sólo los discursos y las charlas elaboradas para una afirmación política al exterior. Este texto se compone, por esto, de una especie de recopilación de rastros, posibles de ser seguidos y mejor investigados en el futuro en busca de una contribución cada vez más cualificada.

En el caso Xukuru, así como para muchos pueblos indígenas del Nordeste, la realidad no se presenta ante el observador como una "verdad incontestable". Durante muchos siglos, tuvieron que ocultar u olvidar sus marcas diacríticas en relación con la sociedad circundante. Así que, en un primer momento, un visitante de una aldea Xukuru puede tener la idea de entrar en una comunidad rural como cualquier otra de la región. Además, las aldeas están extremadamente cercanas a centros urbanos con una participación activa, suministrando, por ejemplo, algunos mercados locales e integrándose al cristianismo católico popular, pese que vale subrayar que muy recientemente (hace unos veinte años) empezaron a practicar sus propias creencias religiosas de manera libre.

Probablemente, los aspectos más evidentes son la organización social y la lucha por la tierra, temas tratados también por una extensa lista de artículos científicos publicados. Más recientemente, también han surgidos algunos estudios que abordan los temas de educación y salud. Sin embargo, con respecto a otros temas más específicos sobre la vida y cosmovisión Xukuru, el número de estudios es escaso. Sobre temáticas de relación con la tierra, mercado, formas de trabajo, entre otros temas, son raras las referencias que se evocan. Por lo tanto, en cierto modo, este trabajo va a unirse a las iniciativas que pretenden contribuir con el análisis y discusión de estos temas.

Todavía vale mencionar que la investigación sigue una inspiración metodológica donde el medio natural y el ser humano son los elementos que componen un análisis científico de la realidad. Traté de presentar los temas y asuntos a partir de las experiencias en curso. En cuanto a la escala, en un principio abordamos al pueblo Xukuru en un contexto más macro, haciendo una descripción de las características y dinámicas encontradas, para posteriormente descender a una escala de mayor detalle en la cual se quiere poner la atención sobre la experiencia particular de algunos agricultores.

Técnicas (y vivencia) de campo

Como se enunció anteriormente, mi involucración con la causa Xukuru ha empezando a través de mi trabajo profesional en el ámbito del Ministerio de Desarrollo Agrario - MDA de Brasil, donde era responsable de la acción presupuestaria de Asistencia Técnica y Extensión Rural en Áreas Indígenas, entre los años de 2006 a 2010. Entre las distintas competencias de este cargo, las actividades principales consistían en la contratación de proyectos y la participación en foros y consejos de diálogo entre el Gobierno Federal y los representantes de los pueblos indígenas. Es dentro de estos dos principales ámbitos de actividad que me acerqué al pueblo Xukuru.

Los Xukuru de Ororubá poseen representantes en la Asociación de los Pueblos Indígenas del Nordeste, Minas Gerais y Espírito Santo - APOINME, que es la única organización indígena en escopo regional de este área de alcance, teniendo, por lo tanto, asegurada la participación en todos los ámbitos de diálogo con el Gobierno Federal. Además, el Cacique General Xukuru Marcos Araújo es miembro titular de en la Comisión Nacional de Política Indigenista - CNPI, fundada en 2007, donde los representantes fueron elegidos por regiones y no por organizaciones del movimiento social y se coloca en la esfera más importante de este diálogo nacional.

Además, el Xukuru do Ororubá fue uno de los pueblos que consiguió más proyectos para acceder a los recursos de la acción ministerial durante el período en que estuve trabajando. A través de aliados y, finalmente, a través de la propia asociación, fueron aprobados y ejecutados los siguientes proyectos:

Año de contratación	Título	Proponente	Objetivo
2005	Projeto de Assistência Técnica (ATER) Indígena para o povo Xukuru do Ororubá – Pernambuco	Cooperativa de Trabalho Múltiplo de Apoio as Organizações de Autopromoção – COONAP	Estructurar asistencia técnica y capacitación que incorporen técnicas de producción agrícola, ganadera, de procesamiento de productos, mejoría de la organización, de la gestión, de la comercialización y contribuyan para el fortalecimiento de conciencia ciudadana con el compromiso de defender la naturaleza y sus riquezas.
2007	Peixe Xucuru - Aquicultura Sustentável, Segurança Alimentar & Inclusão Social. Assistência Técnica e Extensão Rural ao Povo Xukuru da Serra do Ororubá, Município de Pesqueira, Pernambuco.	Centro de Estudos e Pesquisas Josué de Castro – CJC	Desarrollar un proceso de acuicultura sustentable asociada a la agroecología con el fin de contribuir a la generación de oportunidades de trabajo y fortalecimiento de la organización de la Seguridad Alimentaria, que tomen en cuenta los aspectos étnicos-socioculturales-económicos específicos del pueblo indígena Xukuru.
2009	ATER Indígena no Povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira/PE: promovendo a sustentabilidade das atividades produtivas na perspectiva do fortalecimento da organização sócio-política e consolidação do Projeto de Futuro.	Associação da Comunidade Indígena Xukuru do Ororubá	Fortalecimiento y garantía de la oferta de asistencia técnica y extensión rural indígena, específica y diferenciada. Coordinada y promovida por el propio pueblo Xukuru, a través de prácticas agroecológicas y del conocimiento tradicional indígena. Mejorando la producción, el procesamiento y la comercialización, en la perspectiva de uso sustentable de los recursos naturales de la

			Tierra Indígena Xukuru do Ororubá, municipio de Pesqueira - PE.
--	--	--	--

En los momentos de análisis y ajustes de los proyectos para la contratación, así como en las fases de monitoreo y fiscalización pude, poco a poco, ir conociendo mejor la realidad de este pueblo.

Mi primero acercamiento al pueblo Xukuru fue en el año 2008, cuando por primera vez visité el área indígena durante un viaje oficial del Ministerio de Desarrollo Agrario. Del 26 al 30 de noviembre de 2008, representé al Departamento de Asistencia Técnica y Extensión Rural de la Secretaría de Agricultura Familiar (DATER / SAF)¹⁶ en el *Seminário Estadual de ATER Indígena de Pernambuco*, monitoreando, al mismo tiempo el proyecto *Peixe Xucuru*. Este seminario reunió a representantes de todas las etnias del estado de Pernambuco con el objetivo de levantar demandas y propuestas para el gobierno del estado con respecto a la estructura de ATER Indígena en el propio estado.

La segunda entrada fue del 17 al 21 de mayo de 2009, cuando por invitación del Cacique General representé el DATER/SAF en la 9ª Asamblea del Pueblo Xukuru do Ororubá, en la Aldea Capim de Planta. Un momento bastante importante para el pueblo pues los representantes de todas las aldeas se reúnen para discutir las principales cuestiones que les afligen. Este representa el momento de mayor visibilidad de la “democracia” Xukuru, ya que todas las esferas de la organización social participan al mismo tiempo de un evento con el fin de compartir inquietudes y proyectar propuestas de acción para el año siguiente. El último día de la asamblea está marcado por una caminata desde la Aldea São José hasta el centro de la ciudad de Pesqueira, en la que participan una multitud de personas que descienden de la Serra do Ororubá ataviados con sus trajes típicos y danzando *toré*.

Del 20 al 21 de julio de 2009 pude nuevamente ingresar en territorio Xukuru para representar al DATER/SAF en una reunión para acordar el diseño de la Asistencia Técnica en el estado de Pernambuco entre las contrapartes ejecutoras. Era de interés del MDA que la ATER en el estado fuera armonizada entre las organizaciones socias, constituyendo una acción en red.

Es en este momento que concluyo mis entradas como representante del Ministerio, pasando a partir de 2011 a establecer una relación más personal como invitado del presidente de la Asociación, sin la intermediación de ningún órgano o entidad. Comienzan así mis visitas como investigador.

Volví a la Serra do Ororubá, en esta nueva condición, en el período del 21 de junio al 5 de julio de 2011, con la intención principal de acompañar el festejo de *São João* (San Juan) y *Nossa Senhora das Montanhas* (Nuestra Señora de las Montañas), importantes eventos del calendario ritual anual.

Otra estancia, esta vez más larga, ocurrió en el período comprendido entre el 24 de agosto y el 17 de octubre de 2011, con breves intervalos en los que salí del área Xukuru hacia la ciudad de Recife, capital del estado de Pernambuco en busca de fuentes secundarias, trabajos académicos sobre los pueblos indígenas del Estado y conversaciones con estudiosos del pueblo Xukuru.

¹⁶ Sector dentro del Ministerio de Desarrollo Agrario responsable de ejecutar la acción en la época.

Durante estas dos estancias en el territorio Xukuru, acompañé una serie de actividades dirigidas a ubicarme, de manera más general, en la realidad, problemas y acciones dentro del área indígena. Fue posible visitar el espacio dedicado exclusivamente a los productores ecológicos Xukuru en la feria libre de la ciudad de Pesqueira; participar de las reuniones de organización y apoyo a la entrega de alimentos al Programa de Adquisición de Alimentos, el PAA; acompañar la movilización y parte de las actividades de dos *mutirões* (trabajos colectivos), uno para el reavivamiento del límite de la Tierra Indígena, las llamadas *picadas*, y otro de preparación de la tierra en apoyo al regreso de un líder que había estado encarcelado. También tuve la oportunidad de participar de algunos *Torés* en el territorio sagrado de la Pedra d'Água.

Como parte de mi compromiso con la Asociación Xukuru, asistí a muchas reuniones relacionadas con la rendición de cuentas del proyecto de ATER, siendo necesario un mayor conocimiento de la legislación vinculada con los gastos de recursos públicos, y de los sistemas que las entidades están obligadas a alimentar para comprobar la ejecución del proyecto y recibir los aportes financieros.

Además de muchas conversaciones informales con prácticamente todos los técnicos de la Jupago, se realizaron entrevistas semi-estructuradas a algunos de ellos; se visitaron las unidades de producción junto a los agricultores y se realizaron entrevistas semi-estructuradas que fueron grabadas en audiovisual, cuando tuve el apoyo de integrantes del grupo audiovisual Xukuru para la filmación.

Debido a esta tendencia, creo que mi lugar de inserción, todavía de investigador, es de colaborador de la Asociación Indígena Xukuru junto al grupo de técnicos Jupago. Por lo menos fue ésta la posición en la que me ubiqué hasta ahora durante mis estancias. Además, era el colectivo, excepto el núcleo familiar del Cacique General, dentro de la organización social del grupo que me recibía, con el que interactuaba, reflexionaba y planificaba las acciones. Así, muchas de las visiones y análisis contenidas en esta obra estarán influenciadas por las concepciones y experiencias de este colectivo, aunque estuviera en contacto con un grupo más amplio.

Situación de los Pueblos Indígenas en Brasil

Al contextualizar la situación de los pueblos indígenas en Brasil, aunque la historiográfica oficial haya por mucho tiempo enaltecido los hechos de la colonización, optamos por abordar el tema influenciado por los esfuerzos de la descolonización del saber (LANDER, 2005), lo que envuelve inclusive, una tentativa de análisis no heredera de la mirada extranjera. En este sentido, emerge un primer hecho: al contrario de lo establecido por “el poblamiento de Brasil”, este terreno no fue poblado a partir de la expedición colonial portuguesa. Se estima que, cuando llegaron los portugueses, habría una población nativa de aproximadamente cinco millones de personas viviendo en el actual territorio brasileño. Por lo tanto, sería más correcto afirmar que en el ámbito de la colonización hubo un despoblamiento, seguido de una repoblación. Este proceso aún no termina, ocurriendo en ritmos y estancias diferentes conforme a las épocas y a las regiones (FAUSTO, 2001), dejando un legado de colonialidad (QUIJANO, 2005; OLIVEIRA NEVES, 2008). Presento estos procesos a partir de dos tendencias, una más geográfica y otra más sociológica.

Despoblamiento de Brasil

Podemos entender el proceso de despoblamiento de Brasil a partir de cuatro referencias geográficas distintas, las cuales guardan correlación con diferencias etnográficas, demográficas, troncos lingüísticos de los pueblos nativos y con las actividades económicas ligadas a la lógica colonia/metrópolis y al estado nacional en construcción. Estas son, según la cronología de los frentes de expansión colonizadores, el litoral tupi-guaraní, las cuencas de los grandes ríos, Brasil central, y la amazonia. Las obras del profesor Carlos Fausto nos ayudan a comprender este proceso.

La costa brasileña fue habitada por un enorme contingente poblacional con características relativamente parecidas, compuesto en su conjunto por tupi-guaraní. Los tupis dominaban el litoral desde el sur del estado de São Paulo hasta, por lo menos, el Ceará. Los guaraní vivían en la cuenca de los ríos Paraná-Paraguay y en la costa, desde la laguna de los Patos hasta Cananéia. Estaban divididos internamente en varios grupos menores formados por conjuntos de aldeas que contaban una población de 500 hasta 2000 o 3000 personas. Varias aldeas formaban una alianza, manteniendo relaciones pacíficas entre sí y participando de rituales comunes, reuniéndose para expediciones guerreras y auxiliándose mutuamente en la defensa del territorio, rivalizando con otros grupos de aldeas, y manteniendo relaciones de enemistad, guerra y captura de prisioneros.

Los portugueses supieron utilizar las rivalidades entre grupos para dominar la costa. Aliándose a un grupo contra sus enemigos conseguían esclavos y liberación de tierras. Algunos estudiosos consideran que aspectos míticos habrían contribuido bastante a la entrada de los “blancos”, facilitando los intercambios comerciales, las guerras conjuntas y la propia catequización. Se acredita que la llegada de estos nuevos seres fue “explicada” por parte de la cosmovisión nativa, asociándolos a seres míticos prometidos o a sus fuertes *pajés* - *caraíbas*, concediendo más fuerza a los invasores. Sujetos de biotipo completamente diferente a los nativos, que venían del mar, portaban objetos y herramientas nunca antes vistas y con poderes inimaginables - como las armas de fuego. Según Chico Apurinã, coordinador de la Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña, sensación equivalente a la llegada de extraterrestres en platillos volantes en los días de hoy a alguna gran ciudad.

La fuerza de la invasión contó aún con una arma más poderosa, los virus y enfermedades traídas por los conquistadores, de las cuales los nativos no poseían anticuerpos. Son muy frecuentes los relatos de jesuitas sobre la rápida muerte de indígenas en los asentamientos en virtud de epidemias (tales como gripe, sarampión, viruela). Hasta recientemente, todos los contactos interétnicos causaron la muerte casi inmediata de una parte considerable de la población nativa contactada. De esta forma, la desocupación del litoral se dio aún en los primeros siglos de la conquista.

Cuanto más la colonización tomaba posesión del litoral, más necesitaba de mano de obra esclava, en esta época predominantemente indígena. Cuando los indígenas morían a millares en las misiones jesuitas se promovían nuevas expediciones para “salvar” las almas nativas.



Fig. 01: Theodore de Bry. Epidemia mata indígenas Tupinambá. (Extraído de Oliveira & Freire, 2006).

La alternativa encontrada por varios de estos grupos tupi-guaraní era huir hacia el interior, una vez que a largo plazo fracasaban las guerras y contraataques indígenas. Aquellos que se volvían aliados de los conquistadores, en este caso tanto portugueses como españoles u holandeses, también tenían como futuro la muerte. Mientras tanto, al escapar hacia el interior huyendo de las guerras, de la esclavitud y de las epidemias estos grupos ingresaban en el territorio de otros pueblos indígenas. En Brasil central predominaban los grupos de lengua *jê*, que dejaron como descendientes a los Kayapó, Kaingang, Xavante y Timbiras actuales. En la Amazonía había todavía otras familias lingüísticas como los *aruak*, *karib*, *pano*, *yanomami* etc. Al hacer esta ruta llevaron consigo las enfermedades extranjeras, contaminando otros pueblos, que al establecer sus guerras y rituales con sus tradicionales aliados y enemigos vecinos, transmitían nuevamente las enfermedades, provocando una reacción en cadena de proporción continental. Además de esto, en su persecución venían las banderas y la catequización, atrás de esclavos y fieles.

La otra referencia geográfica para entender la desocupación de Brasil son las cuencas de los grandes ríos. Durante mucho tiempo eran los ríos las carreteras del nuevo territorio colonial, y controlar su desembocadura era una estrategia militar para garantizar la ocupación de todo el curso fluvial del mismo. De los grandes ríos partían nuevas expediciones de caza de esclavos, combate a etnias hostiles y búsqueda de oro y plata. Así como el tráfico de negros a todo vapor,

las regiones menos articuladas con el comercio atlántico demandaban mano de obra esclava, rápidamente atendidas con indígenas.

Con el exterminio del litoral indígena, las poblaciones indígenas ribereñas pasaron a ser más perseguidas. Inicialmente los exploradores paulistas se dirigieron hacia los ríos Araguaia y Tocantins, pero la ocupación del norte del país, en el siglo XVII, ya con la preocupación de defender el territorio colonial de otras grandes potencias, también vendría a exterminar rápidamente la inmensa población que vivía en los márgenes de los grandes ríos, como el Amazonas, en el cual se estima que había cerca de un millón de habitantes.

En el Maranhão y en el Pará ocurrió un proceso de despoblamiento equivalente al de la costa este brasileña. Conforme las poblaciones indígenas que vivían en las proximidades de los asentamientos portugueses fueron sucumbiendo, víctimas de enfermedades, combates y de la esclavitud, nuevas tropas avanzaban río adentro y profundizaban el control y ocupación de los márgenes en busca de nuevos indígenas, alimentando un cruel círculo vicioso. Además de esto, en medio de tal confusión general, los jesuitas conseguían desplazar grandes contingentes poblacionales para los asentamientos, contribuyendo aún más con la desestructuración de los sistemas sociales y control de los territorios de las poblaciones nativas. En los asentamientos de catequización y en los trabajos como esclavos los indígenas quedaban aún más susceptibles a las enfermedades.

La demanda de mano de obra esclava y la catequización aliada a la mortandad de los indígenas debido a las epidemias, eran motores de un proceso que se retroalimentaba hasta causar el exterminio de las poblaciones nativas. Es bien probable que los indígenas de Brasil Central y aquellos que vivían en los altos cursos de los ríos ya sentían los efectos devastadores de la presencia colonizadora antes de tener avistado al primer “blanco”.

El Brasil central pasa a ser más intensamente asediado con el descubrimiento de oro en Minas Gerais, Bahia, Goiás y Mato Grosso, y con el desarrollo de la ganadería en el *agreste* y en el *sertão* nordestino. Esta expansión encontró fuerte resistencia de los indígenas pero los portugueses continuaban con las mismas tácticas que tuvieron éxito anteriormente: hacían alianzas con unos para atacar a otros. La diferencia de la acción en esta referencia geográfica es que al poco tiempo la apropiación de las tierras indígenas se transformó en algo más significativo económicamente que la apropiación de indígenas como fuerza de trabajo. Era el inicio del repoblamiento de Brasil, con la llegada de olas cada vez mayores de inmigrantes extranjeros, una población negra ya considerable y el aumento demográfico de nacidos en la colonia. Estas dos actividades, pero principalmente la minería, proporcionaban una diversificación de las actividades económicas y un urbanismo incipiente, dando origen a nuevas villas y poblados y ejerciendo allí otro tipo de presión junto a los pueblos indígenas que hasta entonces habían conseguido resistir a las embestidas. El Brasil central todavía sufrirá nuevas ondas de expansión de fronteras en diferentes momentos de la historia del país, pasando por la caficultura, por la implementación de las líneas telegráficas, aperturas de carreteras para la “integración nacional”, hasta el presente con la expansión de la ganadería y el cultivo de granos a gran escala del agronegocio.

La última referencia geográfica para analizar es la Amazonía, que desde finales del siglo XVII ya poseía una tradición económica de extracción y comercialización de productos de la selva, las drogas del *sertão*. El ciclo del caucho, sobretodo, trajo una nueva dinámica a la región. La

demanda mundial por el látex volvió a la extracción y comercialización de la savia de la *seringueira* (*Hevea brasiliensis*) en algo muy rentable. Entre 1850 y 1910 la región recibió olas de inmigrantes, sobretodo de la región nordeste, que se fueron adentrando en el bosque en busca de la concentración de esta especie arbórea, confrontando a los “últimos indígenas no contactados”. Ya no existían poblaciones tan grandes como aquellas que habían dominado el litoral y los márgenes de los grandes ríos. Sistemas de integración y relación entre pueblos en ámbito regional eran raros. La mayoría de los grupos aún autónomos habían partido para áreas más distantes y de difícil acceso. Algunos pueblos hicieron parte del sistema *seringalista* (sistema de extracción del caucho), extrayendo el látex a cambio de mercancías o contribuyendo con el avance de la economía del caucho en territorios de otros pueblos. Mientras tanto, la mayor parte de las veces eran vistos como barreras al desarrollo de los *seringales*, y en las chavolas era bastante común premiar a los *seringueiros* “cazadores de indios” que recibían mercancías según la cantidad de orejas que traían para probar el hecho. Con el declive de la economía del caucho, los pueblos indígenas de la Amazonía aún sufrirían con otros proyectos gubernamentales en pro del progreso como las carreteras, hidroeléctricas, minería y proyectos de colonización en medio de sus territorios.

El mito de la democracia racial

Podemos considerar que la “tradición” de las políticas estatales brasileñas estaba directa o indirectamente dirigida a la promoción de la homogenización sociocultural brasileña, acompañada de dos preocupaciones centrales: la perspectiva de la supuesta evolución rumbo a la civilización y la manutención de la integridad territorial del estado nación.

Cuando Brasil se vuelve independiente, está latente la necesidad de construir un ideario de la nación. Las teorías y políticas sobre la población del reciente país ganan peso en el propósito de construir el “pueblo brasileño”. Uno de los sesgos para que el país aumentara sus fuerzas fue el incremento de su población a través de la “civilización” y catequización de los pueblos indígenas, algo iniciado desde los primeros períodos coloniales por las misiones jesuitas. Para esto, el Estado llegó a abandonar en parte las políticas de combate abierto y directo a los pueblos indígenas pasando a adoptar una serie de prácticas dirigidas a la provisión de ayuda y tratamiento humanitario con el objetivo de “integrar al indígena”. Ello significaba diluir la condición indígena para la formación de una nación integrada al mundo moderno y en desarrollo. El incentivo a la adopción de métodos blancos de trabajo, el asentamiento de los indígenas cercano a las comunidades blancas, el casamiento con blancos y la educación por separado de la familia de los hijos indígenas, fueron algunas de las estrategias utilizadas con la intención de erradicar la cultura tribal y promover hábitos sedentarios de trabajo.

En relación a los inmigrantes venidos de otros países como Alemania, Italia, Polonia, Japón, entre otros, también había una preocupación semejante. La colonización constituía una política estatal para la promoción del “emblanquecimiento” de la población. No obstante, la llegada de este nuevo contingente de mano de obra también constituía una fuente de preocupación: se trataba de personas con aportes culturales propios, así como los indígenas; el Estado se preocupó de promover la nacionalización de los hijos de inmigrantes; estaba difundido el miedo de la

formación de diferentes enclaves¹⁷ en el país. Por ello, escuelas e iglesias ligadas a estas comunidades de inmigrantes fueron cerradas y la circulación de periódicos fue prohibida.

Los negros, población “liberta” de la esclavitud, estaban destinados al mestizaje para integrar la sociedad brasileña impulsando la negación de su negritud y de sus raíces africanas, conformando así la figura del *mulato*.

Por tanto, las acciones oficiales buscaban conducir a Brasil en una perspectiva de homogeneidad cultural y de construcción del “mito de la democracia racial brasileña” en donde las tres razas se disolverían para la formación del brasileño típico. Ante una disparidad inmensa entre los contingentes poblacionales, “invertir” en el mestizo, significaba prevenir confrontaciones étnicas y raciales de gran escala, principalmente entre el negro o el indígena con el blanco explotador.

La “mezcla” social y demográfica brasileña, condenada por muchas doctrinas racistas y reelaboradas bajo la perspectiva de la democracia racial, según Roberto da Matta (1987), ocurrió por la forma en que nuestra sociedad se fue organizando, bajo una lógica extremadamente desigual y jerárquica impuesta desde temprano por la colonización portuguesa. Fue el *know how* desarrollado por nuestra metrópolis en las décadas de la empresa colonizadora antes de la llegada en el continente americano que permitió reproducir en las colonias el formalismo y la jerarquía típicos de la sociedad portuguesa de la época. Esta tenía una estructura social altamente jerarquizada con muchas escalas sociales diferenciadas y complementarias. Había un sistema donde imperaba el mercantilismo, pero el principal capitalista era el rey portugués. De este modo la interacción entre las razas era tolerada por inevitable, no obstante el lugar de cada uno ya estaba predefinido. Esta sería la diferencia del “racismo a la brasileña” según este autor.

Si los diferentes grupos étnicos podían interactuar en Brasil no era porque nuestro modo de colonizar fue más abierto o humanitario, sino simplemente porque aquí las “razas y sus matices” poseían un lugar cierto y sin ambigüedades dentro de una totalidad jerarquizada muy bien establecida. La segregación de mestizos, mulatos, indígenas y negros no ganó la fuerza de ley como en países como Estados Unidos y Sudáfrica, porque las jerarquías aseguraban la superioridad del blanco como grupo dominante. “La intimidad, la consideración, el favor y la confianza, se pueden desarrollar como trazos y valores asociados a la jerarquía indiscutible que enmarcan la sociedad” (DAMATTA, 1987: 79).

En síntesis, podemos afirmar que la independencia presentó a la élite nacional la necesidad de crear sus propias ideologías, mecanismos de racionalización y disuasión de las diferencias internas del país. La búsqueda de una identidad trajo consigo una construcción de Brasil innovadora, pero siempre tuvo como referencial de progreso y cultura al grupo blanco, relegando al pasado las contribuciones de los demás grupos (indígenas y negros) sobre algunos aspectos culturales generales como palabras, conocimientos del bosque, la *capoeira*, la *feijoada*, etc. En esta búsqueda, a mediados del siglo XIX, científicos sociales brasileños conciben una alternativa a las teorías racistas europeas que divulgaban la inferioridad biológica de la “raza negra” y la superioridad de la “raza blanca” sobre todas las demás. Aceptar esta teoría como verdadera, significaba admitir que más de la mitad de la población brasileña era inferior, y reconocer, de

¹⁷ Territorio incluido en otro con diferentes características políticas, administrativas, sociales, jurídicas, etc.

consecuencia, la incapacidad del país en volverse grande y moderno como nación. El racismo tradicional fue progresivamente abandonado por la idea positiva del mestizaje. La confrontación entre las razas habría sido evitada y, en su lugar, el mestizaje habría permitido la armonía social, fundando la identidad del brasileño y volviéndose un gran triunfo del país en el contexto mundial. La realidad, mientras tanto, demuestra a través de indicadores sociales concretos, como el rendimiento medio de trabajadores, tipo de ocupación, tasa de mortalidad infantil, entre muchos otros, que la exclusión social y económica de negros, mulatos, *caboclos* e indígenas es una realidad que la construcción simbólica de la democracia racial no alteró. Y es posible afirmar que, de cierto modo, trae dificultades para que la sociedad, de forma general, comprenda la necesidad de acciones para revertir el cuadro de desigualdad social que está basada también en una discriminación étnica y racial, y no solamente de clases.

Por esto la obligatoriedad de la temática “historia y cultura afro-brasileña e indígena” en el currículum oficial de la red de enseñanza, como un ejemplo de las interesantes medidas tomadas recientemente, es algo tan importante. Guarda la potencialidad de ampliar la visión de los estudiantes sobre las dinámicas propias de la contribución de negros e indígenas, cuyas tradiciones y contradicciones están presentes y vivas hasta los días actuales. Se pueden presentar otros valores, otros fundamentos jurídicos, formas diferentes de concebir el espacio y organizar un territorio, considerando la diferencia en la lógica de *quilombos* y territorios tradicionales indígenas que, hasta hoy, aunque transmutadas para comunidades remanecientes de *quilombos* y tierras indígenas, y en intensa relación e inserción junto a la comunidad nacional, presentan diferencias didácticas fundamentales para la formación de un individuo ético y crítico (ARAUJO, 2009). Además de esto, es una forma de romper con el “racismo a la brasileña” porque, a fin de cuentas, no se justificaría la adopción de políticas sociales afirmativas en una sociedad donde no existe racismo. En el Brasil, intentaron construir una ideología que niega el prejuicio y racismo, pero en realidad hay toda una estructura y costumbres basadas en esta discriminación.

Una fuerte evidencia del mecanismo mencionado arriba es revelada a través de las investigaciones realizadas en la década de los 1980 sobre la imagen de los indígenas y de los negros en los libros didácticos, demostrando que aunque muchas veces haya afirmaciones generales contundentes contra el racismo, en una lectura más atenta de estos manuales se percibe la dificultad en enfrentarse a la existencia de las diferencias étnicas y sociales en la sociedad brasileña actual, normalmente recalcándolas en el pasado (ALMEIDA, 1987). Es decir, indígenas y negros son casi siempre enfocados en un pasado, y citados en función del colonizador. La presencia indígena en el continente americano, muy anterior a la llegada de los europeos, no es un asunto problematizado tratándose apenas de una información dada. Aunque los manuales didácticos hayan mejorado considerablemente desde la realización de estas investigaciones, formaron generaciones de brasileños en una perspectiva que privilegió los hechos y la historiográfica de las potencias europeas, silenciando o ignorando los hechos y vivencias de los pueblos que aquí vivían con anterioridad a la llegada de los europeos (GRUPIONI, 2004). Teniendo en vista la relevancia del libro didáctico, constituyéndose como una autoridad del saber, habiendo sido muchas veces la única fuente de información sobre aquel asunto para los alumnos, es importante resaltar que las críticas a la forma de como los libros didácticos tratan la cuestión no terminan por ahí¹⁸. Además de abordar a los pueblos indígenas como una cuestión del pasado,

¹⁸ La mayor parte de las figuras y cuadros ilustrativos trae al personaje blanco en un primer plano, mientras los indígenas y negros se encuentran en un segundo plano; los ejemplos de profesionales y familias bien sucedidas son

se trata de una historia estancada, marcada por eventos significativos desde el punto de vista europeo colonizador. Son análisis desde el racionalismo científico de corte occidental para reforzar la idea de verdad histórica.

“Hay estructuras cognitivas profundas y largamente inculcadas en la manera de pensar de la historia brasileña que orientan la percepción, y permiten la reproducción, de un cierto universo imaginario en que los indígenas permanecen como pueblos ausentes, inmutables, dotados de esencias a-históricas y objeto de prejuicio: nunca salen de los primeros capítulos de los libros didácticos; son, vaga y genéricamente, referidos como uno de los componentes del pueblo y de la nacionalidad brasileña, (...) No surgen como actores históricos concretos, dotados de trayecto propio, participantes de guerras por el control de espacios geográficos específicos, enemigos, pero también muchas veces aliados, beneficiarios e instrumentos de los conquistadores, presentes hasta hoy en todo lo que se pasa en muchas regiones de Brasil. Incapaces de reelaborarse, eternos portadores de algunos “trazos” que darían la especificidad de Brasil, en él se diluirían luego después la llegada del colonizador” (LIMA, 2004:408).

Visiones acerca de los pueblos indígenas

Desde los primeros tiempos de contacto fueron producidas visiones estereotipadas y contradictorias sobre los indígenas que se reproducen hasta nuestros días. Según Alcida Rita Ramos (1997), el término que mejor define la relación de Brasil con sus pueblos indígenas, desde el momento del descubrimiento, es *ambivalencia*. Las distintas imágenes elaboradas para tratar a los pueblos originarios construyeron al mismo tiempo al indígena como orgullo nacional, reuniendo todas las cualidades de las que los brasileños deberían estar orgullosos, simulacro de la nacionalidad brasileña, y vergüenza por sus costumbres tan distantes de la civilización europea, que representarían un obstáculo para el desarrollo del país.

Podríamos presentar, aunque brevemente, las dos principales vertientes; la del buen salvaje, que hace referencia a un ser desprovisto de maldad y en armonía con la naturaleza que fue el lema para el movimiento literario Indianista que buscaba establecer una identidad para el pueblo brasileño. Por otro lado, la visión antropófaga revelaría por el contrario al mal salvaje; también fue construida a lo largo del tiempo, principalmente para justificar las acciones violentas de conquista y la catequización. Curiosamente, la antropofagia de algunas etnias brasileñas también inspiró un movimiento literario brasileño, los modernistas de los años 1920.

Este pensamiento dicotómico, construido a partir del "descubrimiento", está presente aún hoy en día en el imaginario brasileño sobre las relaciones interétnicas. Los nativos serían ingenuos y maliciosos, pacíficos y caníbales, en definitiva, romantizados y odiados. Estos extremos construyeron las dos principales visiones sobre el papel de los pueblos indígenas en la vida nacional: por un lado, está la idea de que ellos representan todo acerca de lo que el país debe estar

personajes de piel blanca; transforman en folclore la participación negra e indígena en la cultura brasileña, etc.

orgullosos: naturaleza exuberante, ausencia de malicia, vivacidad, afabilidad. Por otro lado, está la posición de que la nación no alcanzará el pleno desarrollo social, económico y político, precisamente porque existen indígenas en su territorio (RAMOS, 1997). A cada nuevo episodio, difundido por los medios de comunicación, o en las luchas sociales, se extrae el estereotipo que mejor conviene.

Esta ambivalencia hace pivotar las opiniones, el punto de vista y las políticas públicas relacionadas con los pueblos indígenas. Es el carácter ambiguo de las mismas, responsable de muchos continuismos en la forma que la sociedad brasileña y el Estado encaran las cuestiones indígenas, a pesar de los muchos avances en términos legales. Este carácter ambiguo por otra parte, se constituye en un fuerte discurso político de poder frente a los "desprotegidos" o "malvados salvajes" y que necesitan ser domesticados.

En este contexto, por lo tanto, persisten las opiniones acerca del atraso de los indígenas en relación "a los blancos", que llevan a la necesidad de "civilizar", y creencia en la aculturación de los pueblos indígenas en una supuesta constatación de que podrían dejar de ser indígenas. Al tratar a los pueblos indígenas como sociedades primitivas o atrasadas, estaríamos asumiendo como verdadera, para la dinámica de las sociedades humanas, una trayectoria de evolución única según la cual todos los grupos humanos deben recorrer hacia el progreso, en alusión a la propuesta formulada por Darwin de la evolución de las especies. No es coincidencia que la dirección de esta evolución fue dada por las sociedades colonizadoras, pautando su modo de vida y su aparato tecnológico como parámetros de esta evolución. Por lo tanto, las sociedades indígenas brasileñas que tenían poco o ningún trato con los metales, por ejemplo, serían reliquias de algún pasado histórico que las sociedades europeas en algún momento ya habían superado. Y por esto, el contacto entre estas sociedades debería tener el carácter civilizador. Aquí se cuestiona de manera radical la existencia de esta cadena evolutiva y los valores que están marcando tal concepción de evolución. Y esto en cierta medida ya está ocurriendo, cuando las personas identifican en los indígenas valores que se "perdieron" por la furia de la acumulación, consumo, producción, beneficio y el poder en nuestra sociedad.

El encuentro (o desencuentro) entre las distintas civilizaciones (cada una con sus sistemas de conocimientos, normas, creencias, organización, etc) y, por lo tanto, de culturas, es una carretera de doble sentido; por más que haya profundas disparidades y procesos históricos de dominación, ninguna de ellas incorpora todo de la otra a expensas de lo que la caracteriza y constituye como sociedad. Así, la historia de los contactos no se reduce necesariamente a una historia de pérdidas, de sometimiento de una cultura a otra, y a la pérdida de la identidad étnica. Mecanismos propios en cada sociedad operan en el sentido de determinar o explicar la relación con el otro, y la posible incorporación o no de nuevas prácticas, técnicas, artefactos, hábitos.

Ciertamente, el hecho es que no tenemos dimensión de cómo y cuántos otros puntos de vista, producidos por estos "otros" existen y son posibles (las muchas epistemes que fueron reprimidas por el eurocentrismo). La negación del derecho a la diferencia, pasa, además de la deconstrucción política del otro, por el desinterés, la ignorancia o la repugnancia de las perspectivas indígenas, es decir, la negación de la explicación a partir de la visión de los grupos indígenas. La histórica falta de horizontalidad entre el Estado nacional y los pueblos indígenas, y la disposición de la parte no-indígena de la sociedad brasileña en transformar su etnocentrismo en políticas públicas e intervenciones prácticas con el objetivo de extirpar las diferencias que produce la

alteridad (RAMOS, 1990), trajo serias consecuencias para la formación de Brasil y los pueblos indígenas contemporáneos.

Población indígena en Brasil

Según los primeros resultados del último censo del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), realizado en 2010, la población autodeclarada indígena en el país es de 817.963, lo que representa un 0,44% de la población total de Brasil. Desde que se incluyó la categoría indígena como posible respuesta a la pregunta raza/color de la piel, han aumentado considerablemente los números con respecto a la población indígena. Algo que se puede verificar con más evidencia en los censos de 1991 y 2000, cuando del 0,2% pasó al 0,43% del total poblacional del país (AZEVEDO, 2011).

Esta población está compuesta por 235 pueblos diferentes que hablan alrededor de 180 lenguas. Se estima que la extensión de las tierras indígenas en Brasil con algún grado de reconocimiento oficial representa el 12,98% de la superficie territorial del país. Si bien todavía hay problemas para los términos rural / urbano, los datos del IBGE destacan que el 61% de la población indígena vive en áreas rurales, pero en la región Nordeste de Brasil esta proporción se reduce al 49%.

Impresionada con la gran visibilidad que una porción tan pequeña de la población, especialmente en comparación con otros países de América Latina, tiene en el imaginario nacional, Alcida Rita Ramos expone:

“Brasil y el indio están inexorablemente relacionados en el mismo destino. El país sería impensable sin el indio que él mismo construyó. Cuando el ojo de la nación refleja la imagen de su propia criatura, el indio surge como contrapuesto del blanco, último límite de posibilidad humana. Indio es ancestral, es destino. Indio condenado a desaparecer, puro, arcano, redentor. Indio es proyecto, alma, el purgatorio. Indio es pasado innoble, menor, obstáculo, espejo, sangre. Indio es escarnio, falso orgullo, parte de la naturaleza, saber fugaz. Indio es esperanza, es frustración, sabiduría, es anti-nación. Indio, al mismo tiempo otro y nosotros otros” (1997:15).

Después de siglos de declive poblacional resultado de los procesos descritos anteriormente, y que llevó a muchos intelectuales a creer en el final inexorable de los pueblos indígenas de Brasil, sea por la muerte física sea por una llamada "aculturación", desde hace algunas décadas la población indígena se ha ido recuperando. Mejorías en las condiciones de salud y garantías mínimas con relación a sus tierras fueron los principales factores que proporcionaron esta recuperación de los indígenas como pueblos. En las últimas dos décadas, la participación de organizaciones indígenas y no indígenas aliadas en defensa de los derechos indígenas han avanzado en más conquistas.

Localización

Los Xukuru se insertan en el contexto de la región del Nordeste brasileño, una de las cinco grandes regiones oficializadas por el IBGE con fines didácticos y administrativos. En ellas sobresalen dominios físicos, biológicos y la organización dada al espacio por el ser humano, que se influyen mutuamente dando lugar a paisajes (naturales y culturales) específicos para cada uno de ellos.

En el nordeste, el elemento que marca más sensiblemente el paisaje y más preocupa al ser humano es el clima, a través del régimen pluvial y exteriorizado por la vegetación natural (CORREIA DE ANDRADE, 1986). Esta región presenta sus características propias y de transición de los biomas Bosque Atlántico, Cerrado y Caatinga, siendo este último exclusivo de tal región del país, marcando profundamente la vida en esta región por la aridez.

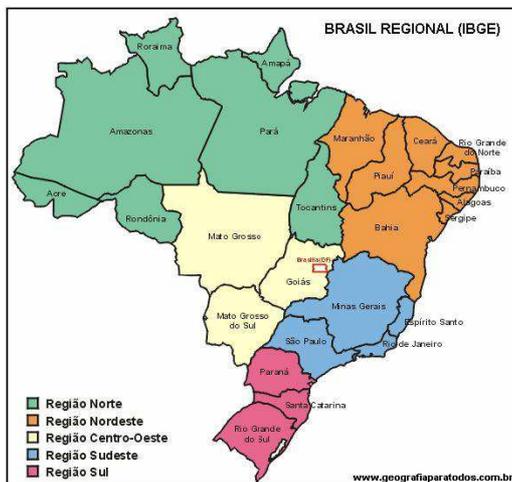


Fig. 02: Las macro-regiones de Brasil, desde 1988.



Fig. 03: Grandes Biomas de Brasil
Fuente: www.ibge.gov.br

El litoral se caracteriza por un clima cálido y húmedo, y por dos estaciones bien definidas, una lluviosa y otra seca, conociéndose desde la época colonial como la Zona da Mata, mientras que el Sertão, también es cálido, pero seco, y sujeto a sequías periódicas, presentando un clima tropical semiárido. La Serra do Ororubá se encuentra en un área de transición entre estas dos zonas, conocida como Agreste.

Lo que caracteriza el Agreste es la diversidad de paisaje que ofrece en distancias cortas, con áreas muy secas y muy húmedas. Así, en algunas áreas, normalmente de altitud elevada y expuestas a los vientos húmedos del Sureste, surgen los Brejos de Altitude, que presentan condiciones de humedad y precipitación similares a las de la Zona da Mata, pero con temperaturas más suaves por la altitud. En otros trechos, justamente a sotavento de estas elevaciones, donde las tasas pluviométricas son mucho más bajas, el paisaje se acerca al de la caatinga. Estas condiciones caracterizan muy fielmente la Tierra Indígena Xukuru.



Fig. 04: Caracterización sistematizada por Manuel Correia de Andrade.

La parte agrestina Pernambucana, donde se encuentra la Serra do Ororubá tiene características profundamente relacionadas a la meseta de Borborema, donde se asienta. La presencia de altiplanos y chapadas entre 500-1100 m de altitud, donde las lluvias orográficas garantizan niveles de precipitación superiores a 1.200 mm / año, permiten la formación de islas de bosque húmedo (los brejos de altitud), establecidas en plena región semiárida. Esta última posee una precipitación media anual que varía entre 240 a 900 mm, lo que indica que los brejos¹⁹ son "áreas de excepción" dentro del dominio del nordeste semiárido. Por lo tanto, al comparar las regiones semiáridas, los brejos tienen condiciones privilegiadas en cuanto a la humedad del suelo y del aire, temperatura y cobertura vegetal (ANDRADE LIMA, 1966; LINS, 1989 citado por TABARELLI & SANTOS, 2004).

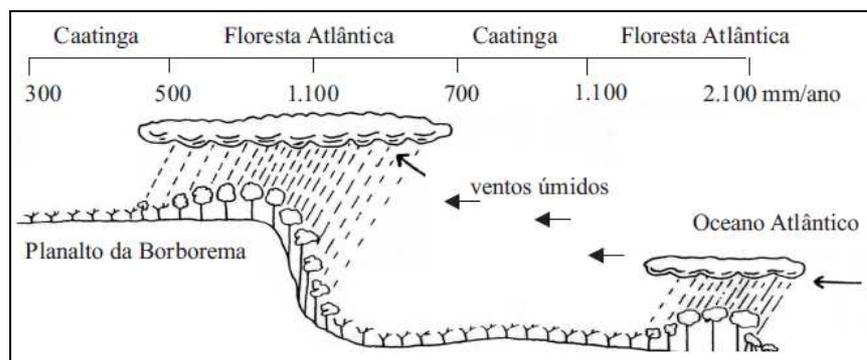


Fig. 05: Perfil esquemático de los brejos de altitud en el Nordeste de Brasil.
Extraído de TABARELLI & SANTOS, 2004.

En cuanto a la vegetación, se considera que los brejos son, en su mayoría, disyunciones del bosque estacional semidecíduo montano, uno de los tipos de vegetación que componen el bosque

¹⁹ La geografía estudia los *brejos de altitud* siendo un concepto que aborda el accidente geográfico y sus resultantes, como clima, suelos, vegetación y fauna (VASCONCELOS SOBRINHO, 2005).

Atlántico brasileño. La hipótesis más aceptada sobre el origen vegetal de los brejos de altitud está asociada con variaciones climáticas ocurridas durante el Pleistoceno (últimos 2 millones - 10.000 años), que permitieron que el bosque Atlántico penetrara en los dominios de la caatinga. Al regresar a su distribución original, después de períodos interglaciares, las islas de bosque Atlántico permanecieron en lugares de microclima favorable (ANDRADE LIMA, 1982 citado por TABARELLI & SANTOS, 2004: 19).

Estas condiciones privilegiadas en los brejos de altitud históricamente ha atraído la ocupación humana. En estas áreas se registra una intensa actividad humana, lo que proporcionó una ocupación rural con diversificadas actividades agropecuarias, y urbana. Gran parte de las principales ciudades situadas en la región del semiárido nordestino se encuentran en las áreas de brejo, que aún se constituyen como graneros agrícolas, que presentan, además de la cría de ganado vacuno y caprino, cultivos permanentes como los de banana, café y cítricos, cultivos temporales como la mandioca, el maíz y el frijol, y los cultivos de hortalizas.

La destrucción de los ecosistemas naturales ha preocupado a los ecologistas, que estiman que de los 18.500 km² de bosque tropical semidecídico y ombrófilo abierto que compone la vegetación original de los brejos registrados por Vasconcelos Sobrinho, en 1971, quedan en la actualidad sólo 2.626,68 km². El escenario actual en los brejos de altitud en el Nordeste de Brasil es de pérdida de hábitat, fragmentación, caza, colección selectiva de plantas y animales y, en consecuencia, la extinción de especies. De este modo, podrán desaparecer por completo en esta década, si no fuera rápidamente implementada una política de conservación (TABARELLI & SANTOS, 2004).

Según RODRIGUES et al (2008), el Brejo de Altitud de la Serra do Ororubá, en el municipio de Pesqueira presenta un área de aproximadamente 8.600 hectáreas. Este brejo, junto con el Brejo de las Serras das Varas en el municipio de Arcoverde presenta un predominio de suelos de las clases de los Argisoles Rojo-Amarillos, Neosoles Litólicos y Argisoles Amarillos, además de los afloramientos de rocas. En menor cantidad aún se producen Neosoles Regolíticos, Gleysoles y Cambisoles. La vegetación original estaba constituida por el bosque subcaducifolio, bosque caducifolio, transición bosque caducifolio/caatinga hipoxerófila y bosque subperennifolio.

Sabiendo que la Tierra Indígena Xukuru, reconocida por el Estado Brasileño, cuenta con 27.555 hectáreas, el brejo de altitud ocuparía un tercio de esa área. Algo que coincide con la parte del territorio designado por Xukurus como la región de la Sierra, una de las tres zonas que ellos diferencian principalmente debido a las condiciones del ambiente. Las otras dos regiones son la Ribeira y el Agreste, que presentan un clima más seco.



Fig. 06: Límites de la Tierra Indígena Xukuru en imagen de google earth. Elaborado a partir de datos georreferenciados disponible en la FUNAI.

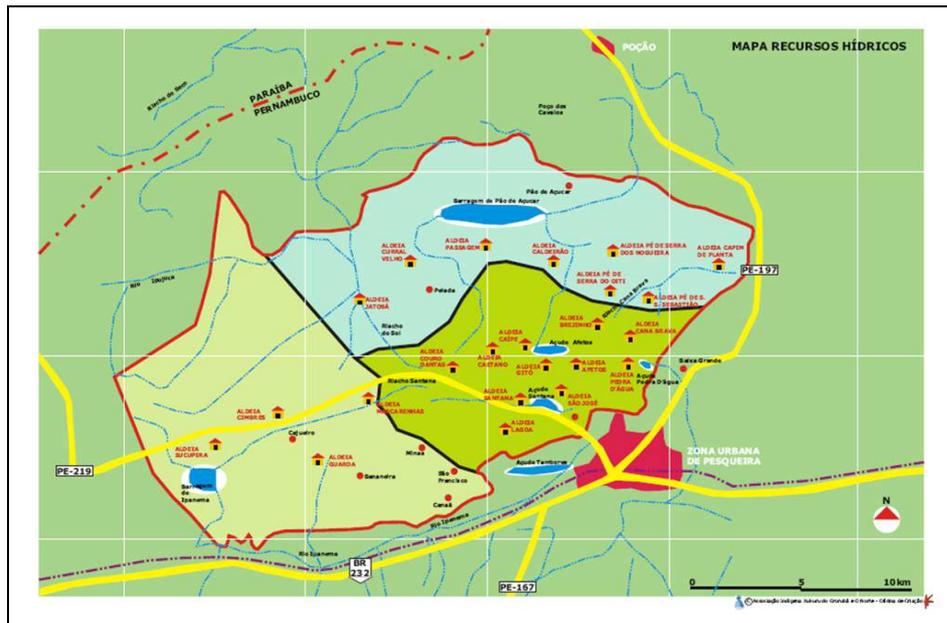


Fig. 07: Mapa de la Tierra Indígena Xukuru. Fuente: Memorial Xikão Xukuru

La región Ribeira en color azul, y la región Agreste, en color amarillo en la figura 07, estando a sotavento, presentan menores índices pluviométricos que la región de la Sierra, en color verde. Sin embargo, todo el territorio²⁰ se caracteriza por una rica hidrografía, con arroyos y nacientes, embalses y presas. Las partes más altas del territorio se constituyen como divisorias de aguas, así parte de las aguas pluviales son drenadas en dirección al Río Ipojuca, mientras que otra parte en dirección al Río Ipanema, afluente del gran Río São Francisco.

²⁰ Aún así, muchas aldeas tienen problemas por la falta de agua o su insalubridad, situación peculiar de las regiones de clima semiárido.

Breve recuento histórico

La lectura de los estudios sobre los Xukuru (Hohenthal, 1954; Barbalho, 1977; Souza, 1992; Silva, 2008; entre otros), permite reconstruir desde tiempos antiguos, y con impresionante riqueza, el proceso histórico de despojo de las tierras Xukuru. Se piensa que el actual pueblo Xukuru de Ororubá desciende directamente de los habitantes nativos de la región que aparecen en los textos del pasado con varias denominaciones *Shucuru*, *Sucuru*, *Zucuru*, *Xacuru*, *Xicuru*, *Xucuru*²¹, y que llegan a llamarse en el Siglo XX *caboclos do Orubá*, como reflejo del proceso de (des)integración²² al que fueron continuamente sometidos. Para los Xukuru, este proceso redundó en pérdidas de población y territorios.

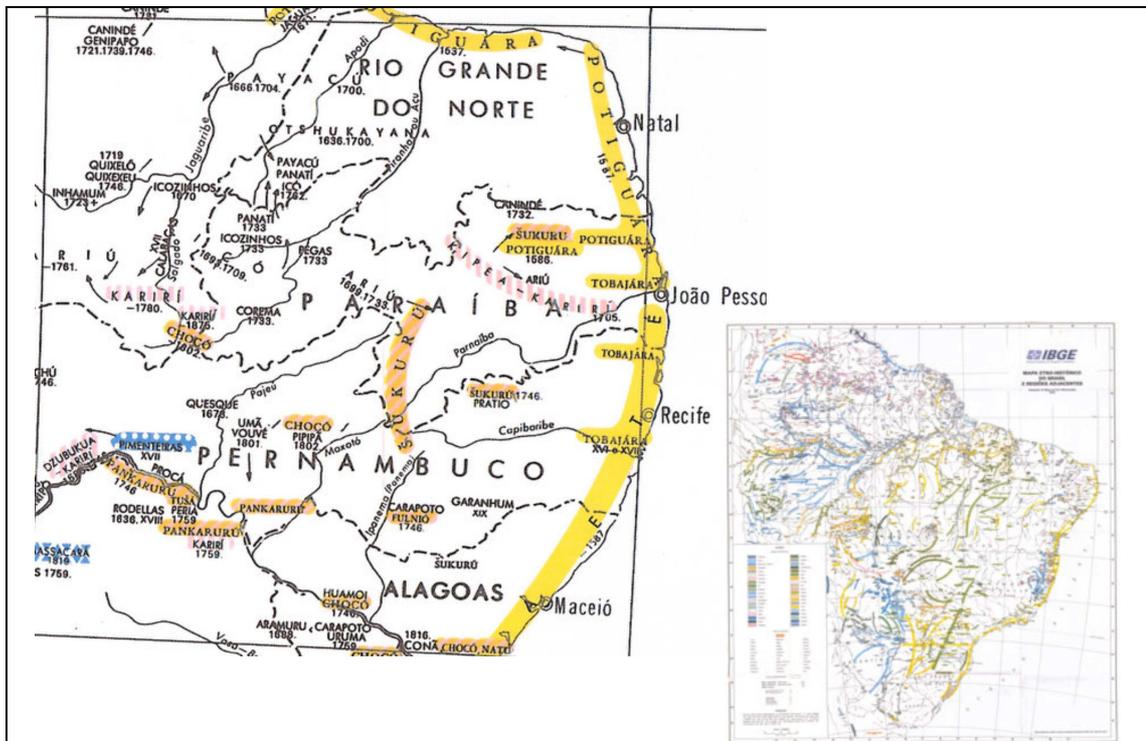


Fig. 08: Zoom del área de ocupación Xukuru en el Mapa Etno-Histórico de Brasil y Regiones Adyacentes de IBGE: Adaptado del Mapa de Curt Nimuendaju (1944). Rio de Janeiro, IBGE, 1980.

²¹ El profesor João Pacheco de Oliveira (1999a) recomienda bastante cautela en una retrospectiva histórica para cada etnónimo específico encontrado actualmente. Puesto que hay mucha discontinuidad histórica en los documentos oficiales y relatos no siempre preocupados de averiguar las formas lingüísticas o etnológicas adecuadas. Esto no nos permite afirmar con certeza que estos pueblos del pasado necesariamente poseen alguna relación con la etnia estudiada hoy en día. Sin embargo, para el caso actual de los Xukuru de Ororubá, entendemos que hay forma de seguir “un rastro” histórico bastante evidente, considerando también que a lo largo de este recorrido histórico contamos con mucha “mezcla” con otros grupos indígenas, negros y blancos pobres. Esto es el caso de los Paratió, grupo indígena que también estuvo asentado en la misma sierra. De todas formas, esta imposibilidad que se refiere Oliveira, sirve para colocar el estudio y el reconocimiento de los pueblos indígenas contemporáneos en otras bases metodológicas. Adaptando los mecanismos de análisis (y el tema de lo acceso a derechos) a naturaleza específica de estos grupos.

²² Utilizo la palabra (des)integración para resaltar la ambigüedad de la situación, porque todas las acciones coloniales, misioneras y gubernamentales orientadas a integrar los indígenas a la sociedad nacional significaban promover la desintegración de los mismos en cuanto pueblos.

Existen informaciones que sitúan a los Xukuru como habitantes de una extensa área del interior de Nordeste, que pasaría por áreas de los actuales estados de Pernambuco y Paraíba llegando hasta los límites de Río Grande del Norte. La Serra do Ororubá, en el municipio de Pesqueira en Pernambuco, representaría por lo tanto el lugar remanente de esta larga ocupación anterior²³.

La invasión portuguesa y holandesa todavía costera llevaría las primeras consecuencias para los Xukuru que tuvieron que lidiar con los grupos nativos, principalmente Tupis, que estaban huyendo hacia el interior por causa de los conflictos, esclavitud y epidemias traídas por los extranjeros. El conjunto de los pueblos nativos que resistían en el *agreste* y *sertão* eran llamados por los colonizadores como “*tapuias*”, “gentíos bárbaros” sinónimo de enemigos.

Según Neves (2005), el primer registro en el que aparece oficialmente el despojo de las tierras de los indios en las zonas del *agreste* de Ararobá, en Pernambuco, es la licencia de concesión de las tierras al hidalgo Fernandes Vieira, firmado por D. João IV, Rey de Portugal, el 25 de Junio de 1654. Más tarde, en 1671, Bernardo Vieira de Melo recibió de la Corona veinte leguas en Ararobá (SILVA, 2008). La concesión de las tierras *sesmarias*²⁴ era el instrumento formal para legalizar administrativamente la expansión colonial.

Sin embargo, las *sesmarias* que interiorizarían la ocupación portuguesa permitiendo la viabilidad de carne y fuerza motriz a los *engenhos* (unidades de producción de azúcar) de la costa a través de la ganadería, encontraron la resistencia de los pueblos que ya habitaban las zonas. Los conflictos fueron conocidos genéricamente en la historia como la Guerra de los Bárbaros, que duró desde el último cuarto del siglo XVII hasta la segunda década del siglo siguiente, con una intensa participación "Sucuru" (SILVA, 2008 citado por PUNTONI, 2002).

Como estrategia fue impulsada la implementación de aldeamientos misionarios (asentamientos religiosos) en el *agreste* y *sertão* del Nordeste, cuya misión era transformar a los indígenas "hostiles" en buenos fieles cristianos. De los asentamientos resultaba (1) la liberación de las tierras para la colonización, ya que los asentamientos en la práctica eran la sedentarización de aquellos indígenas, (2) la formación de mano de obra no esclava, (3) un ejército con un fino conocimiento geográfico para luchar contra los otros pueblos no convertidos, reduciendo cada vez más el área de movilidad de los grupos nativos y dando protección a la economía y a la ocupación no-indígena.

²³ Según las investigaciones de Ricardo Pinto Medeiros (2007), con relación a los asentamientos que se encuentran en el distrito del gobierno de Pernambuco y capitanías adjuntas, de varias naciones de indios en 1760, encontramos una mención directa a los Xukuru en dos lugares: en la Freguesia (Área) Ararobá, Aldea Nossa Senhora das Montanhas - indios Xucurus - misioneros religiosos de la Congregación de Oratorio; y en Mamanguape - Capitanía de Paraíba, Aldea de Boa Vista, la invocación de Santa Teresa y Santo Antonio, indios de la nación Canindés y Sucurus - misioneros religiosos de Santa Teresa. En cuanto a la presencia en otros asentamientos, aunque sea bastante probable debido a la detención de grupos de familias revoltosas, es imposible afirmarla debido a la limitada información histórica.

²⁴ Con el término Sesmaria se hace referencia a una porción de tierra bajo la regulación jurídico-institucional portuguesa que normaba la distribución de tierras, destinadas a la producción. El Estado Portugués en 1375 creó la Ley de las Sesmarias para combatir la crisis agrarias y económica que afectaba al país y a Europa, y agravada por la peste negra. Este sistema de distribución de tierra fue también utilizado por la Corona portuguesa en Brasil con la finalidad de mantener el control de los territorios ocupados.

A partir de la década de 1660, se tienen noticias de las iniciativas para "reducir" a los Xukuru en los asentamientos dentro de los grupos que viven en el *sertão* de Ararobá. La tarea estaba a cargo de la Congregación del Oratorio de São Felipe Neri, la Orden de los Padres Oratorianos que se destacó desde su fundación en Brasil por reunir clérigos sólo para la conversión de los indígenas. Medeiros (1993) cruzando sus fuentes históricas, señala, en la década de 1670, la fundación de la misión Ararobá por el Padre Sacramento, que más tarde será conocido también por la Aldea Monte Alegre.

Todo lleva a creer que para el mantenimiento y la expansión de la misión religiosa los Oratorianos explotaban la ganadería a través de la mano de obra indígena. Todavía según Medeiros, "hay evidencias de que los ingresos derivados de la ganadería no han faltado" (1993:64), sirviendo incluso para adquirir nuevas áreas además de las que eran donadas por los hidalgos. Las ganancias procedentes de los corrales de ganado llegaron hasta la mitad del siglo XVIII, cuando se observa que la productividad de las tierras de la Congregación pasa a manos de arrendatarios e inquilinos (ibídem, 1993).

Según Nelson Barbalho (notas de Medeiros) el desarrollo de la Aldea de Ararobá era tal que el obispo D. Frei Matias de Figueiredo Mello decidió establecer la parroquia en 1692, bajo la advocación de Nossa Senhora das Montanhas. La ubicación estratégica y el potencial guerrero²⁵ fueron factores que contribuyeron decisivamente a la longevidad del asentamiento, considerado como un elemento clave para el cumplimiento del dominio portugués en la región.

Sin embargo, el asentamiento no estaba libre de conflictos por la posesión de la tierra. Ha habido muchas quejas de los párrocos contra los ganaderos de la región que codiciaban las tierras de los indígenas. "En 1692, debido a una reclamación presentada por el gobernador de los indios de la Aldea de N. Senhora das Montanhas, el Gobernador, el Marqués de Montebelo envió una notificación en contra de tres habitantes que perturbaban las aldeas queriendo volverse los señores de las tierras" (ibídem 1993:66).

En el siglo XVIII, el proyecto colonial estableció nuevos rumbos para los indios de las misiones. Durante el período *pombalino*, así conocido por el entonces Ministro portugués Marqués de Pombal, fueron implementadas una serie de medidas en las áreas administrativa, militar y educativa dirigidas a la consolidación del dominio de la Corona sobre la colonia. En este sentido, la idea era civilizar a los indios e integrarlos en la sociedad colonial con el fin de transformarlos efectivamente²⁶ en vasallos del Rey de Portugal.

En 1757, se promulgó una Directiva que pasó a regular la cuestión indígena en Brasil. Entre las medidas de la legislación *pombalina* que tenían que ser adoptadas estaban: la prohibición de las lenguas nativas y la obligatoriedad del idioma portugués; la prohibición de la desnudez; la obligación de vivir en casas separadas y no colectivas; la lucha contra el alcoholismo; la obligación de que los indios tuviesen nombre y apellidos de las familias portuguesas, en

²⁵ El asentamiento era una reserva de hombres de armas contra grupos indígenas todavía resistentes a la colonización.

²⁶ En este período se cuestionaba la administración misionera, principalmente la jesuita, lo que condujo a la expulsión de sus misiones y al inventario y ventas de sus bienes. Las ganancias producidas, en teoría, fueron aplicadas a las villas y poblaciones creadas a partir de los asentamientos. La administración pasó a directores laicos no-indígenas.

definitiva, toda una serie de medidas orientadas a anular la identidad étnica de los pueblos indígenas (MEDEIROS, 2007).

Otra medida de impacto fue que los asentamientos tenían que ser elevados a la categoría de villas²⁷. Se previó la instalación de consejos municipales y el nombramiento de un director laico responsable de los indígenas. Estas villas deberían ser denominadas con nombres de Portugal. Por lo tanto, en lugar de la antigua Aldea de Ararobá, llamada Nossa Senhora das Montanhas y también conocida como Monte Alegre, fue fundada en 1762, en la Serra do Ororubá, la Villa de Cimbres, nombre de una población portuguesa en el distrito de Viseu (SILVA, 2008). La Villa de Cimbres pasó a ser administrada por concejales indígenas y blancos en la misma proporción. Con el tiempo, el consejo de la ciudad pasó a ser dominado totalmente por los blancos bajo la justificación de que los indígenas no tenían capacidad para ejercer cargos de esta naturaleza (NEVES, 2005).

En Pernambuco fue creada una versión adaptada de la Directiva, que debe, en el ínterin, regular a los indios de las nuevas villas y lugares erectos en las aldeas de la capitanía (provincia) de Pernambuco y sus anexos. En esta adaptación, algunos capítulos quedan idénticos, sin embargo, aparecen algunos cambios. Entre éstos, el incentivo para la extracción de *gravatá* y para la ganadería, la prohibición de ser tratados o de tratarse entre sí por los términos cautivos, *caboclo* y *tapuia* y de acuerdo con el párrafo dieciocho: "no está consentido el uso de aguardientes más que para fines curativos, aboliendo enteramente el uso de las *juremas*, contrario a las buenas costumbres, y hasta muy perjudicial para la salud de las personas"²⁸ (MEDEIROS, 2007:03).

En la documentación del Consejo de Cimbres pueden ser recuperadas informaciones sobre la vida en la Villa y en sus alrededores. En el año 1777 se citan por última vez nominalmente "los dichos Parachios (Paratiós) en buena armonía con la Jucurius (Xukurus), los habitantes de esta misma villa." (SILVA 2008 citado por Fiam/CEHM, 1985, p. 144). En los registros posteriores, los habitantes del asentamiento son tratados de forma genérica como "indios" o "indios de la Villa de Cimbres" (SILVA, 2008).

La aplicación de las directrices de la política indígena establecida en el Directorio Pombalino, en muchos asentamientos antiguos, con el incentivo a la ocupación de los habitantes colonos, los matrimonios mixtos, etc., favoreció que los arrendatarios ilegales, los latifundistas, los "hombres de bienes", los concejales que formaban las oligarquías políticas locales, se apoderaran de los territorios indígenas. Así, en las áreas de más antigua colonización, los indígenas fueron dispersados, sus tierras paulatinamente ocupadas y muchas de ellas transformadas en haciendas que originaron las ciudades del interior de Brasil. La legislación *pombalina* fue abolida por la Carta Real de 1798, en función de los numerosos abusos contra la "libertad" y los bienes indígenas (SILVA, 2003). Las tierras del antiguo asentamiento fueron codiciadas y disputadas por los hacendados y el Consejo Municipal. Los límites de las tierras del asentamiento fueron objeto de un largo debate y, a pesar de que el Consejo de Cimbres y la Dirección General de los Indios llegaron a acuerdos, los conflictos permanecieron.

²⁷ Del portugués vilas, poblaciones de categoría inferior a la de ciudad y superior a la de aldea.

²⁸ MEDEIROS utiliza la siguiente fuente: Dirección con la que interinamente se deben regular los indios de las nuevas villas y lugares erectos en las aldeas de la capitanía de Pernambuco y sus anexos. Revista del Instituto Histórico y Geográfico Brasileño, XLVI, 1883, 121-171.

En el siglo XIX, los consejos municipales solicitaron insistentemente a los poderes públicos las tierras de los antiguos asentamientos para el patrimonio de los municipios, alegando la necesidad de expansión de éstos. Los concejales legislaban a su propio favor una vez que siendo la mayoría de ellos invasores en las tierras indígenas, tuvieron la legitimidad de su posesión con la medición y la demarcación de las tierras de los asentamientos. A partir de 1870 varios asentamientos fueron declarados oficialmente extintos en el Nordeste, favoreciendo los tradicionales despojos y legitimando los antiguos invasores de las tierras indígenas (SILVA, 2003).

En 1781 los Xukuru recibieron tierras con posesión ratificada en 1830. Pero las tierras fértiles de la sierra llamaban la atención de los no-indios, quienes a partir de la inobservancia del Gobierno comenzaron a invadirlas. Un documento de 1813, petición del Gobierno Provincial de Pernambuco, afirmaba que la Villa de Cimbres era muy pobre para alimentar a los indios Xukuru y exigía el fin de la responsabilidad gubernamental sobre los indios, afirmando que estos ya serían capaces de vivir como ciudadanos comunes (HOHENTHAL, 1954 citado por OLIVEIRA, 2006). La crisis en la villa se agravó en 1836 cuando la Ley Provincial n°. 20 cambió la sede de la villa para la población de Pesqueira, dando otra dirección a la que, en aquel entonces, era la “puerta del *sertão*” (SOUZA; 1998 citado por OLIVEIRA, 2006).

En 1845 fue creado por el Gobierno Imperial el “*Regimento das Missões*” (Regimiento de las Misiones), que instituyó el cargo de Director General de los Indios como responsable de los asentamientos estatales, y a los Directorios Parciales como responsables de cada asentamiento que, la mayoría de veces, eran personas que tenían vínculos con los grandes hacendados. Se estipuló una reunión de aldeas y la venta de las tierras “abandonadas” por los indios. Parte de los asentamientos también serían arrendados a terceros por un plazo de 13 años y cabía al Director General anunciar a los indios mercederos de los lotes particulares. La tendencia era hacia la extinción de la propiedad colectiva indígena y su traspaso a los no indios. (OLIVEIRA, 2006).

La ley de tierras de 1850 representó un golpe más contra los indios. Ésta estableció que los que vivieran “dispersos y confundidos con la misma población civilizada” tuvieran sus aldeas extintas e incorporadas a las tierras nacionales. Así, con la petición del Consejo Municipal, el Gobierno Imperial decretó la extinción del Asentamiento de Cimbres en 1879, bajo la alegación de que los conflictos con los indios ya estarían resueltos y que estas tierras eran necesarias para aumentar el patrimonio del municipio. La extinción de los asentamientos teóricamente garantizaría a los indios sus tierras demarcadas. Sin embargo, la distribución de las tierras fue hecha por lotes individuales, fragmentando así la lucha colectiva por el territorio. En esta época muchas tierras fueron registradas para los no indios, quienes se aprovecharon para legalizar las invasiones en las tierras indígenas.

Entre 1864 y 1870 un grupo de Xukuru participó en la Guerra de Paraguay (Guerra de la Triple Alianza). Los indios que regresaran, según la memoria del pueblo, obtendrían por la Princesa Isabel la documentación de la posesión de la tierra, que en realidad no garantizó el derecho a la tierra del pueblo.

En 1910 fue creado el SPI – Servicio de Protección al Indio. Conociendo la existencia del órgano, un grupo de indios Xukuru fueron de Pernambuco a Rio de Janeiro, en 1953, para pedir al General Rondón, en ese entonces Director General, la creación de un puesto en las tierras de Ororubá, ya que la regional del SPI en Recife estaba negando su creación, por presiones de los

hacendados. Aunque los Xukuru do Ororubá tuvieron el puesto, en la aldea de São José la situación de la expropiación de la tierra no cambió.

Hasta este período los registros sobre la etnia eran escasos. Sólo en 1944 aparecieron los documentos oficiales, con el relato del SPI- Servicio de Protección a los Indios, escrito por el funcionario Cícero Cavalcanti que estuvo en el área Xukuru. Este *sertanista* fue acusado por los indios de llevar el documento de posesión de la tierra recibido como recompensa por la Guerra de Paraguay, con la justificación de que hubiera solucionado el problema de la legalización de la tierra como área indígena.

En 1964, motivado por las Ligas Campesinas – Movimiento campesino que defendía la reforma agraria entre 1955 y 1964 – los Xukuru vislumbraron la posibilidad de retomar su territorio y ocuparon el área de Pedra D'água. Sin embargo, la represión militar llegó hasta el área y acabó con el movimiento de lucha por las tierras de los Xukuru, llevando incluso a la prisión a algunos indios.

Estos son algunos de los hechos que nos ayudan a comprender todo el recorrido de las pérdidas y violencias sufridas por el pueblo Xukuru. Una historia que comienza a cambiar ya en la década de los 70, con el inicio de una nueva trayectoria para los indios de Brasil.

Aspectos relevantes del recorrido histórico

Evidentemente, el perfil histórico del actual territorio donde se localizan los Xukuru do Ororubá es denso y múltiple en relación a los análisis posibles. Las investigaciones historiográficas han permitido reconstituir el pasado de forma cada vez más cercana a lo cotidiano vivido en la época, aunque haya todavía mucha limitación en relación a las fuentes. Junto con análisis más antropológicos sobre las dinámicas de la colonización y de las relaciones culturales en situación de contacto, pudieron revelarse elementos para entender la realidad de los indígenas de manera más compleja de la que simplemente los considera víctimas del proceso colonizador. Aunque no se niega el aspecto cruel y avasallador de las acciones de los promotores de la “civilización”, tratándose de un contexto de dominación e imposición cultural (SILVA, 2003).

El recorrido histórico descrito, por la mayoría basado en estudios y obras de análisis, es decir, no en material de archivo o fuentes históricas primarias, tuvo el simple objetivo de ubicar al lector. Por seguir esta investigación queda pendiente el esfuerzo de profundizar aspectos históricos, lo que podrá ser hecho a partir de los marcos presentados en este primer cuadro, permitiendo reflexionar sobre cuestiones que deberán ser investigadas posteriormente.

En este sentido, algunos aspectos son dignos de mención. Todavía queda mucho por investigar y descubrir sobre este tema con respecto a las formas de supervivencia de los grupos Xukuru, desde aquellos "salvajes", los que estaban bajo las reglas del asentamiento, del Gobierno Imperial, y más recientemente, de los que pasaron a contar con el apoyo del puesto de SPI. En muchos informes oficiales, emerge la preocupación hacia el cultivo para el mantenimiento de la población indígena y la intención de transmitir los conocimientos de agricultura, con el fin de permitir el asentamiento (la sedentarización) de estos grupos, siempre acusados de ser pueblos errantes. Los pedidos y el envío de herramientas agrícolas son también temas recurrentes en las fuentes utilizadas por los autores consultados.

¿Hasta qué punto los asentamientos funcionaban como una especie de colonia agrícola, o en su caso, ganadera? ¿Se parecerían más al funcionamiento de una empresa agrícola? La misma pregunta se puede formular para la acción del Puesto Indígena instalado por el SPI. De los relatos sobre el funcionamiento de otras misiones, algunas más recientes entre las cuales conozco parcialmente las de Mato Grosso, emerge que funcionaban como re-modeladores totales de los individuos. Transformando varios aspectos entre las generaciones más jóvenes, además del aspecto religioso y moral, transmitían conocimientos cerca de la agricultura y otros servicios considerados necesarios para la vida junto a la sociedad nacional.

Otro aspecto que llama la atención es la cultura de guerra que acompaña a la historia del asentamiento Ararobá, y que dura desde hace bastante tiempo: han sido armados para resistir a los ataques de los pueblos vecinos, para hacer banderas de capturas en los *sertões*, es decir, regimentados para combatir todo tipo de amenaza, internas y externas al imperio, participando incluso en la Guerra de Paraguay. *¿Era así la relación de estos indígenas armados con las élites locales, que por lo que vimos siempre estaba en búsqueda de la extensión de sus dominios sobre las tierras de la Sierra? Con certeza, la pérdida de un sentido colectivo de grupo había contribuido bastante para debilitar los Xukuru durante los siglos. La participación en el gobierno y en patentes de poder local fue otro factor posiblemente disuasivo de mayores revueltas, además de la represión de los líderes de los levantamientos. Por otro lado, es importante resaltar que los*

Xukuru operaron una resistencia silenciosa, lo que les permitió que tiempo después este sentido colectivo pudiese ser reconstruido.

Un aspecto bastante interesante es que muchas versiones dan a entender que los residentes indígenas de la Villa de Cimbres vivían en condiciones de pobreza, cada vez más presionados por los invasores no indígenas. En ningún estudio hasta ahora consultado, se observó algún fenómeno en sentido contrario – ya sea, de recuperación de las tierras y re-surgimiento de la condición de vida de los indios de la Serra do Ororubá, con excepción del movimiento iniciado en 1980. Aparentemente, ni los títulos de la tierra recibidos como condecoración por la participación de los Xukuru en la Guerra del Paraguay, ni el reconocimiento étnico conquistado junto al SPI fueron capaces de asegurar mejoras en las condiciones de vida. El camino parecía ser de minifundización y migración de la población de la Sierra.

La investigación documental demostró que la extinción oficial, en 1879, del antiguo asentamiento de Cimbres, consolidó el dominio de los hacendados, desde antiguos tiempos invasores en las tierras fértiles de la Serra do Ororubá. Una u otra familia indígena quedó con la propiedad de pequeños lotes de tierras, insuficientes para la supervivencia. Los conflictos que se acentuaron después de mediados del Siglo XIX, también después de la extinción del asentamiento, se prolongaron por todo el siglo XX. Muchos indios sin tierras migraron, se dispersaron, otros pasaron a trabajar de jornaleros y residir de favor en sus propias tierras invadidas por los hacendados. Para los Xukuru la participación en las Ligas Campesinas²⁹ que se organizó en la región fue una posibilidad de tener sus tierras de vuelta (SILVA, 2011:02)

Entretanto, otras fuentes sitúan a la Serra do Ororubá como lugar de abundancia alimentaria basada en la agricultura de policultivos. Galvão en 1908, en el Diccionario Chorographico, Histórico y Estadístico de Pernambuco, relata que se encuentra de la producción agrícola en aquel lugar que destaca por sus cultivos de maíz, frijoles, mandioca, algodón, tabaco, caña de azúcar y patata y de frutas, como piña, naranja, anacardos, guayabas y bananas. Además, el autor habla sobre la abundancia de animales en la región, tanto los de crianza como los silvestres; describe los cereales y diversos artículos de producción artesanal que eran producidos por los indios habitantes de la Serra do Ororubá.

De este modo, llega a parecer extraño que la historia guarde tantos registros de expropiación territorial, de reclamación, incluso a través de oficios, sobre la actuación de los hacendados de ganado, así como los relatos de lucha por la posesión de la tierra, para que, en 1908, se observe esta abundancia en la región que, por la diversidad de productos, es típicamente fruto de una agricultura familiar bien consolidada. Otro hecho curioso es que el abastecimiento de la feria de Pesqueira siempre fue proveído por la agricultura procedente de la Sierra.

²⁹ Las Ligas Campesinas fueron duramente reprimidas por el Estado. Aunque ha sido en este contexto en el que organizaron la primera retomada de manera organizada de sus tierras, al final, no garantizaron a los Xukuru ganancias territoriales.

Una hipótesis que comparto es que los llamados “sitios” y los lugares más alejados del núcleo urbano de la Villa de Cimbres hayan conseguido crear y preservar núcleos de campesinos indígenas. Corroborando esta idea, algunas fuentes pueden llevarnos a creer que los Xukuru consiguieron permanecer en tierras fértiles.

Diez años más tarde, en 1874, en su crónica cotidiana, un diario de Recife trataba de la Comarca de Cimbres y resaltaba las perspectivas promisorias de “Villa Pesqueira”. Pero, para el cronista, este futuro estaba amenazado por el “atraso” que representaba el asentamiento de los indios. Por esta razón era necesario extinguirlo. A pesar de su crítica prejuiciosa, el texto informaba sobre el valor de las tierras y lo que los indios cultivaban: *“los mejores terrenos para la agricultura están en poder de los titulados asentados, gente indolente que se limita a tener un bananero y alguna mandioca”* (MELLO, 1975, p.797 apud SILVA, 2008:117).

Esta permanencia, entretanto, parecía estar constantemente amenazada, tanto en las esferas de los discursos que tenían el objetivo de subsidiar medidas administrativas, como puede ser percibido en el epígrafe citado arriba, como por las prácticas violentas de toma de las áreas fértiles, como puede ser observado en el fragmento que sigue:

Una “Petición de los Indios de la extinta Aldea de Cimbres”, que contiene 192 firmas fue enviado, en 1885, al Presidente de la Provincia de Pernambuco. A lo largo del texto que precede los nombres de los firmantes, ellos apelan al sentido de justicia de la autoridad provincial, pidiendo providencias para “detener las persecuciones de que son víctimas”. Informaban los indios que las tierras públicas, donde se encontraban, estaban siendo invadidas por “verdaderos intrusos”. Los indios se ocupaban *“exclusivamente del trabajo de la agricultura” para mantenerse y denunciaban las invasiones de las tierras que ocupaban las áreas más fértiles en la Sierra de Orurubá*, con su ganado destruyendo los cultivos de los indígenas que, por ser pobres, estaban siendo explotados y no estaban siendo escuchados en sus quejas, por las autoridades policiales, Individuos sin algún título, entre ellos, José Alexandre Correa de Mello, que llegado de los lados del *cariri* por la sequía, se apoderó de uno de los mejores sitios del extinto asentamiento, y allí fundó, por decir así, una hacienda ganadera, que cotidianamente destruye los cultivos de los peticionarios, que recurriendo a la protección legal, recurriendo a las autoridades policiales no son atendidos, porque son desvalidos, son indios miserables, y como tales, sujetos a trabajar como esclavos para los ricos y poderosos! (SILVA, 2008:119)

Una de las posibilidades de investigación sería, al observar la documentación relativa a la Villa de Cimbres, poner la atención sobre la presencia de indígenas en diversas localidades de las tierras que comprenden el asentamiento, en la búsqueda de un esbozo de producción económica

de estas aldeas, que como hemos visto anteriormente, estaba basada en la agricultura y artesanía. Otro sesgo sería recorrer a la cobranza de décimas e impuestos. Una búsqueda en esta contabilidad, asociada a los impuestos, sin embargo, puede llevar sólo a una dimensión de la producción agropecuaria en la amplitud de la Villa, generando sólo un retrato parcial de los habitantes.

En los relatos actuales de la memoria Xukuru recogida en mis investigaciones de campo, me pareció que las referencias más fuertes en relación a los antepasados remiten al conocimiento de plantas y hierbas del bosque, al dialecto y la morada, además del conocimiento sobre la “naturaleza sagrada”. El sr. Vavá relata que sus abuelos contaban que aún existían *los indios puros*, y que vivían en las “*casinha pé no chão*” (pequeña casa con pié en suelo) que en la práctica eran tiendas hechas con orquillas y paja de coco, banana o de otras hojas del bosque que construían en el “*pé de uma pedra*” (pié de una piedra). Los antiguos que aún entendían el idioma trataban de conversar. Este tipo de habitación, parece indicar una situación provisoria, típica de grupos en fuga, que no pueden asentarse por las amenazas externas, lo que imposibilitaría a los *indios puros* Xukuru una mayor dedicación a las actividades agrícolas, si es que la tuvieron en algún tiempo. Esto favoreció el conocimiento sobre plantas y raíces recolectadas en el bosque que hoy en día son vistas como alimentación de “los tiempos de hambre”, del período de mayores necesidades, no justificando más su uso en los tiempos actuales.

De cierta manera, queda pendiente la historia del interior del Arorubá. De aquellos que resistieron, que pasaron al margen de los relatos y documentaciones de los asentamientos, Cámara de Concejales y Puesto indígena, ¿será que aún conseguiremos escribir sobre esto?

Los Xukuru caracterizados por ellos mismos

“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” (PPP³⁰ das Escolas Xukuru, 2005:05).

Entendiendo que la mejor forma de presentar un pueblo es dejar que la imagen que ellos crean de sí mismos sea transmitida, voy a utilizar los diálogos redactados en los materiales didácticos producidos por los profesores Xukuru, junto con los líderes, para presentar algunas características de este grupo étnico.

Del primer apartado que abre este capítulo, emerge la fuerza que se otorga al aspecto religioso que puede ser observado durante el calendario de las fiestas rituales del pueblo, entre las cuales tuve la oportunidad de acompañar el *São João* y el día de *Nossa Senhora das Montanhas* en 2011, dos momentos que aglutinan personas de casi todos los rincones de la tierra indígena y de la ciudad. Esta fuerza también puede ser observada en la vida cotidiana de las personas. Gracias a la libertad religiosa de las últimas dos décadas, la fe puede salir a la luz de las madrugadas de la selva, realizada por los últimos caboclos, y ser parte de la forma de pensar, ser y organizar el pensamiento y la vida de millares de personas que se identifican con esta tradición.

Aparentemente, se resolvieron las contradicciones entre las diferentes formas religiosas que tuvieron influencia a lo largo de la trayectoria del grupo, que como se sabe fueron tanto la Católica Romana, así como las de origen africano y de diferentes grupos indígenas del Nordeste, compartiendo con estos últimos muchos aspectos en torno al *Toré* y a la *Jurema*; conformando un modo propio.

Os toiope³¹ 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 los ancianos (*toiope*) se les garantiza un lugar de reverencia, ya que acarrean la memoria del grupo, y esto tiene mucho sentido si se considera que se trata de un grupo donde la oralidad es el medio más fuerte de comunicación y transmisión del conocimiento. Prácticamente todos los entrevistados en esta investigación reflejaron su identidad y conocimientos por medio de una relación al mismo tiempo con el “viejo pasado” adquirido de la experiencia vivida o contado por

³⁰ Proyecto Político Pedagógico de las Escuelas Xukuru, 2005.

³¹ Término con que se llaman las personas de mayor edad de la comunidad. Significa personas que poseen sabiduría, debido a que vivieron mucho.

los padres y abuelos, y con la lucha más reciente eternizada en la figura del Cacique Xicão. La ciencia y la sabiduría de los antepasados, que significa entender las fuerzas de la Naturaleza y relacionarse con sus misterios, son elementos definidores de un pertenecer más profundo, que va más allá de la descendencia familiar³². De éstos dependen para mantener su identidad y los necesitan para continuar siendo Xukuru.

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).

La naturaleza asume por lo tanto importancia metafísica, que trasciende a una base material orgánica o inorgánica, tratándose de lo sagrado. Resulta bastante frecuente, durante las charlas, el uso del término “naturaleza sagrada”. Estamos hablando aquí, de la morada de seres especiales, espíritus de luz, con los cuales los Xukuru se relacionan en sus rituales. Al mismo tiempo la naturaleza tiene una dimensión viva, no por ser sólo habitada por estos seres sino que constituye ella misma una fuerza mayor, que la transforma en escuela o en fuente de conocimiento. Con respecto a esto, los mismos Xukuru que viven en los barrios urbanos de Pesqueira, pueden adquirir intimidad con estas divinidades dependiendo apenas de la fe, creencia o de las facultades paranormales. Estos dos aspectos nos llevan a la necesidad de cuidar y preservar este ambiente, ya que la relación humana con lo sobrenatural depende de las selvas, piedras y aguas.

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).

La relación con esta naturaleza sagrada se da a través de los rituales así como de la interacción cotidiana con el territorio, considerado como espacio de resistencia. Es la morada actual, pero también del pasado y del futuro. Es la casa, habitación natural, del pueblo 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

³² Normalmente el criterio de la descendencia familiar es suficiente para que una persona sea considerada por el grupo como semejante, apta para acceder a los derechos como miembro de la población indígena.

cultura. Na luta pela terra a nossa identidade é fortalecida (PPP das Escolas Xukuru, 2005: 12).

Debido a la lucha por la tierra, los conceptos de tierra y territorio se acercan mucho en el ideal Xukuru, teniendo, generalmente, las mismas nociones entorno a la importancia de una base material vinculada a la tradición que permita la supervivencia y la reelaboración del pueblo. La tierra está más ligada a las funciones maternas³³, de gestión y creación. Pero, al mismo tiempo, por haber sido fuente antigua de disputa y conflictos que marcan la historia de este pueblo desde el siglo XVI, es fuente de la más reciente lucha victoriosa de reconquista. El territorio entra en este contexto como expresión de una tierra para todo un pueblo, siendo un término del que se apropió el grupo facilitando una comprensión de colectividad.

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, 1997: 47)

Es de la lucha por la tierra que nace también la actual organización socio-política Xukuru, que ha venido perfeccionándose a lo largo de los últimos años, con las nuevas interacciones con los derechos o políticas públicas garantizadas por el marco legal brasileño. Las propias necesidades contextuales exigen este perfeccionamiento. Se trata de un pueblo que crece demográficamente³⁴ y necesita recuperar un espacio perdido desde hace generaciones. Souza (1992), con base en el levantamiento del Puesto Indígena de la FUNAI de 1989, informa que el grupo contaba con una población aproximada de 3.254 habitantes, excluyendo aquellos que estaban en las ciudades. Después de 21 años, este número pasó a ser aproximadamente de 11.000.

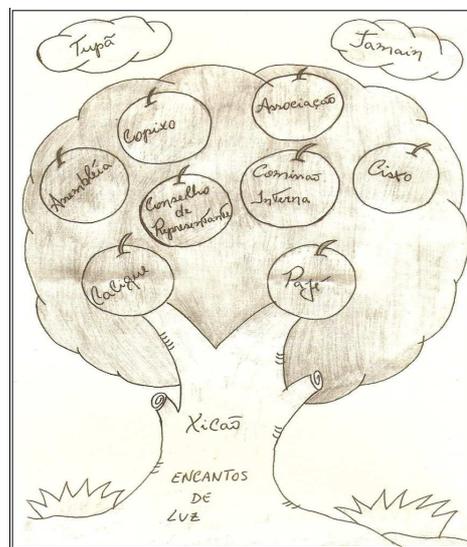


Fig. 09: Organización Socio Política.

Fuente: Proyecto Político-Pedagógico de las Escuelas Xukuru, 2005.

³³ En relación al tema materno, el Sr. Genivaldo, en una conversación informal en la cual contaba sobre las procesiones que acompañaba, reveló que posee tres madres: la pecadora, la madre tierra y la Madre Tamain.

³⁴ El crecimiento ocurre por dos razones, la posibilidad de reconocerse como indígena y el crecimiento vegetativo (número de nacimientos – número de fallecimientos).

Cada aldea posee un representante responsable de velar por ella y de representarla en las estancias colectivas. Él toma conocimiento de los acontecimientos y de las necesidades de su comunidad e intenta solucionarlas localmente o lleva las cuestiones a estancias decisorias mayores. El colectivo de representantes, que normalmente se reúne mensualmente, se denomina *Conselho de Representantes* (Consejo de Representantes). Cada problema local puede ponerse en conocimiento del Cacique, del *Pajé* (líder religioso) y de la Comisión Interna para su resolución. La Comisión Interna es un grupo de personas elegidas que se reúnen para discutir los problemas que pueden surgir dentro y fuera de la aldea y encaminar disposiciones de forma más fácil y ágil. El Cacique y el *Pajé* asumen un papel de gran responsabilidad ya que son los representantes de todo el pueblo. El primero atiende a la sociedad civil y a los órganos de gobierno, el segundo, al 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, ms 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, 1997: 47).

Há ainda, a Associação que tem poder jurídico para estabelecer convênios com órgãos governamentais e não governamentais que contribuam para o desenvolvimento e beneficiem a nossa comunidade. 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).

Uso del territorio

*“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 Xicao dizia, que ia ser indenizado pelo governo federal os 27.555 hectares de terra e que **todos tinha e ninguém tinha nada. E que a terra era para três coisas: morar, trabalhar, e criar**” (subrayado mío)*

(Sr. Dede, Aldeia Santana, entrevista em julho de 2011).

Durante la entrevista, el Sr. Dede, líder de la Aldea Santana, reveló cual era el mensaje que el Cacique Xicão dejó para el período posterior a la demarcación³⁵. Considero que hayan sido estos los valores que motivaron la recuperación del territorio y que sirvieron de soporte ideológico a los colectivos de la organización Xukuru para la definición del uso y posesión de la tierra. Cabe destacar el énfasis dado al colectivo y a la organización. *“Todos tinha e ninguém tinha nada”* (“Todos tenían y ninguno tenía nada”), esta frase expresa de forma apropiada el sistema que se intenta implementar en el territorio con respecto a la posesión de la tierra entre las familias indígenas Xukuru. También se debe señalar que la tierra sería reconquistada para el bien de todos los miembros de la población, y que no podría haber apropiaciones individuales para democratizar el acceso a la tierra e impedir su concentración en la mano de algunos individuos, también indígenas. Por lo tanto, estamos hablando de posesión y no de propiedad de la tierra.

Según la Constitución brasileña, *“son reconocidos a los indios, su organización social, costumbres, lenguas, creencias y traducciones, y los derechos originales sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, correspondiendo a la Unión demarcar, proteger y hacer respetar todos sus bienes”* (Art. 231)³⁶. Todas las tierras tradicionalmente ocupadas por los indios, según la carta magna del país, son consideradas bienes de la Unión, y por esto, inalienables e indisponibles, siendo sus derechos sobre ellas imprescriptibles. Ellas se destinan a la posesión indígena permanente, correspondiéndole el usufructo exclusivo de las riquezas del suelo, de los ríos y de los lagos que se encuentran en ellas.

Por esto, cualquier tipo de negociación que tenga como objeto tierras indígenas demarcadas se considera nulo, prohibiendo la compra-venta para los no indígenas. Además, el marco jurídico brasileño garantiza a cada pueblo relativa autonomía para administrar sus tierras. Mientras que algunas leyes han que ser respetadas junto al ordenamiento legal general del Estado, el tipo de propiedad (regimén y uso) dentro de cada tierra es responsabilidad de la organización, costumbres y tradiciones de los respectivos pueblos que la ocupan, siendo por lo tanto un tema que corresponde decidir sólo a ellos mismos. Así, las formas de apropiación y uso pueden ser tan variadas como lo son el número de áreas indígenas.

³⁵ Proceso que él no llegó a ver concluido debido a su asesinato.

³⁶ En portugués: *“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).

Es interesante destacar, que a pesar de una historia de intensa relación con la sociedad regional, y de iniciativas opresoras para la individualización de la propiedad de la tierra, desde la extinción del asentamiento Ararobá, el uso tradicional actual del territorio Xukuru, es decir, aquel establecido por su organización social, señala claramente una forma colectiva – en donde todos poseen pero nadie es dueño.

En teoría³⁷, la distribución está basada en las necesidades de las familias y la capacidad de las mismas para trabajar la tierra, considerando que todos los de sangre Xukuru tienen derecho a ella, incluso aquellas familias que habían emigrado hacia las ciudades y que desean regresar. El tamaño del área cedida para el cultivo está determinado por la capacidad de trabajo de la persona y de su núcleo familiar³⁸. Sin embargo, esto suele seguir un patrón. De hecho, los terrenos usados para la plantación y usos de la familia no se pueden considerar propiedades. Por lo menos existe una patrulla moral en este sentido. Y la necesidad de rotación y descanso de las áreas de plantación colaboran con esta noción. Aunque las personas que trabajan en estas zonas se pueden sentir sus dueños, ellos saben en el fondo que son tierras colectivas. Afirman que son de la Unión, destinadas al uso indígena sin que pueda haber expropiación o comercialización. Y cualquier cerca que sea levantada con este objetivo corre el riesgo de ser demolida.

Actualmente, visualizamos el espacio Xukuru como un mosaico de áreas que poco a poco van formando una unidad, a medida que las tierras pasan a estar bajo control indígena, a través de las recuperaciones, abandono e indemnizaciones, es decir, conforme vayan tomando control de toda la superficie demarcada por el Estado como indígena. Este mosaico se compone de una combinación de tipos de áreas; sumamos ahí, además de la pequeña área destinada a la ocupación Xukuru a través del Puesto Indígena (PIN) en la Aldea São José, referente al reconocimiento étnico conquistado formalmente en la década de 1950; también tenemos aquellas de ocupación Xukuru antigua y las áreas indemnizadas. Las áreas de ocupación antigua se puede decir que serían los sitios de morada y los lugares que consiguieron resistir a la presión de fagocitosis de los hacendados, y son transmitidas por herencia. Pero también tenemos aquellas que de alguna forma fueron adquiridas por familias Xukuru que consiguieron capitalizarse, comprando de vecinos que emigraban en busca de mejores condiciones de vida. Normalmente eran de tamaño reducido, de difícil acceso o situadas en relieves acentuados. Hoy son llamadas “tierras de herencia” y todavía poseen un “rancio” de propiedad privada, no siendo clara la forma en que serán incorporadas al tratamiento general dado al territorio.

Sin embargo, la mayor cantidad de tierras está en las áreas indemnizadas. Con la des-intrusión de poseedores y hacendados no-indígenas, grandes extensiones de tierra son liberadas para el pueblo Xukuru, lo que permite la implementación de una especie de reforma agraria. Inicialmente las familias que participaban de las retomadas ya podrían acomodarse en el lugar. En la actualidad, el tener acceso a la tierra en el territorio sigue, en general, el siguiente recorrido: en primer lugar se verifica la pertenencia del mismo al pueblo a través de su descendencia. Se observa quienes eran sus padres, abuelos, etc. Después de haber encontrado las relaciones de parentesco de la persona, también se averigua el lugar de residencia de aquella familia, y por lo tanto, a qué aldea y representante se vincularía. Entonces, la persona debe buscar el representante de la aldea para que éste le destine un área que está bajo el control de aquella comunidad para que establezca su

³⁷ Según el discurso de los entrevistados Xukuru.

³⁸ Todavía no está suficientemente claro, para mí, cuáles son los criterios utilizados por el liderazgo para determinar esta capacidad.

vivienda y cultivo. También es posible que haya un asentamiento en un lugar distante de la aldea en la cual tiene una relación de parentesco. Lo más importante es averiguar su relación de pertenencia familiar y espacial. La localización definitiva del establecimiento puede cambiar, y tiene sentido que ésto sea así, ya que los lugares de concentración indígena a lo largo de la historia han sido reprimidos. Por lo tanto, el retorno a la tierra debe ser entendido a partir del nuevo abanico de posibilidades.

Por lo general tratan de aprovechar la infraestructura y los pastizales de las antiguas haciendas que quizás todavía están en condiciones de uso. Y poco a poco, transforman la sede de la hacienda en un conjunto de hogares o aldeas. Se trata de implementar el uso colectivo de los pastos, realizando la cría de bovinos en conjunto, sumando los esfuerzos de los que están interesados en la cría. Las áreas para los plantíos, incluso de aquellos residentes que se han establecido hace más tiempo en la localidad, también requieren de la negociación interna por cada comunidad.

Con respecto a la posesión de la tierra, aprendí bastante por medio de un caso que pude acompañar más de cerca durante mi trabajo de campo. Durante un *mutirão*³⁹ de reactivación de los límites del área indígena en la región de Sucupira, estuve presente en una reunión de urgencia realizada por una comisión de liderazgo. En un terreno cercano, una persona de familia Xukuru se estaba apropiando de 20 hectáreas de tierra. Caminando en el área, todo indicaba que estaba limpiando y cercando el terreno para un pastizal. Se sucedieron varias charlas sobre lo absurdo de este acontecimiento que va en contra de los preceptos de la organización Xukuru. Personas que estaban hace mucho tiempo involucradas en la lucha por la tierra no se portaron de la misma forma y hasta hoy no poseen todo este tamaño de tierra para trabajar, y ni siquiera se pueden considerar propietarios. Esta es una ética Xukuru de control y organización del espacio.

En los discursos era posible percibir que establecen una supuesta relación de jerarquía en el derecho a la tierra, basada en un sentido propio de justicia, según la cual el haber participado en la lucha por el territorio era garantía de más derechos. Sin embargo, aun así, este hecho no les permitía apropiarse de un área sin la aprobación del colectivo. Las personas que eran de Sucupira y cercanías, y que participaban del *mutirão*, afirmaron que si aquella iniciativa continuaba iba a explodir un alboroto de habitantes de la localidad separando porciones de tierra para su uso particular. Una especie de apropiación individual de la tierra es algo que ponía en riesgo las reglas sociales y la autoridad del liderazgo.

Durante esta reunión, el *pajé* cuenta una historia de la época en la cual el área indígena destinada a los Xukuru se limitaba a unas pocas hectáreas, en el entorno de PIN São José. Uno de los residentes decidió cercar su propia casa avanzando algunos metros en torno a su vivienda. Según su relato, pocos días después, ante el rechazo que produjo la cerca, ésta fue arrancada a la fuerza por los vecinos sin que sobrase un pedazo de alambre mayor que una braza. Aquello fue una clara evidencia de que no debía de haber ningún dueño en las tierras Xukuru, por más indígena que fuera.

³⁹ La modalidad de trabajo es colectivo, donde un grupo grande de personas oriundas de diferentes núcleos familiares y con alguna afinidad territorial (por aldea, región, tierra indígena, etc...) trabajan en conjunto para cumplir algún objetivo. Puede haber división por tareas, género, tiempo, dependiendo del tipo de objetivo que tiene que ser alcanzado y debe ser garantizado algún aporte alimentario para los participantes.

Esta conformación espacial puede parecer el modelo, o “lo esperado” para una comunidad indígena, pero no lo es. El uso y la posesión colectiva pueden asumir diferentes formas, de acuerdo con cada realidad local. Que la tierra sea de la Unión, significa que está destinada para el usufructo exclusivo indígena. No obstante, como he destacado anteriormente, el reparto y el uso queda a cargo de los usos, costumbres y tradiciones de los pueblos. La manera Xukuru de lidiar con la cuestión de la posesión es interesante porque (i) indica claramente la ruptura con la mercantilización de la tierra, (ii) combate en la práctica el concepto de propiedad privada de la tierra, tan deseada en la sociedad brasileña, (iii) busca evitar la partición en lotes del territorio (iv) coloca la herencia directa debajo del interés colectivo.

Este sistema, como demuestra el caso recién mencionado, todavía no es aceptado por unanimidad dentro del territorio, motivo por el cual los colectivos y los líderes Xukuru tienen bastante trabajo, siendo muchas veces llamados para deshacer los negocios entre residentes o entre ellos y personas que desean volver a la tierra sin querer respetar las reglas del grupo. En fin, es un cotidiano de ajustes y discusiones y muchas veces tensión, para mantener el sueño de un área colectiva. “*Onde todos têm mas ninguém tem*” (“Donde todos tienen pero ninguno tiene”). Las cercas presentes son, por el momento, mayormente instrumentos únicamente usados para delimitar las áreas de agricultura y cría de ganado.

Otras poblaciones tradicionales del medio rural brasileño como los *caiçaras* o los *ribeirinhos* de la Amazonía, poseen el derecho adquirido por el trabajo de la tierra, que para el caso Xukuru está suspendido por el propio contexto. En general, para estas poblaciones el “dueño de un área” es el que por primera vez exploró y cultivó en un determinado lugar, adquiriendo por esto el derecho al uso de la tierra. Este derecho no siempre implica el establecimiento fijo de la familia en el área, pero una vez respetado y reconocido este esfuerzo, el tiempo de trabajo es transmitido a las siguientes generaciones. Al faltar una separación física, a través de las cercas, el área está demarcada por plantas perennes que quedan en medio de la recuperación del bosque y representan el trabajo invertido por la familia, cuando falle la memoria entre los usuarios y los habitantes del medio local.

El reconocimiento de este derecho tácito o explícito sobre la tierra viene desde tiempos antiguos - como ellos normalmente lo refieren - y se mantiene en vigor, conviviendo con otras situaciones agrarias actuales. En el estudio del caso de los *caiçaras* y la estación ecológica de Juréia – Itatins, Rosely Sanches (2004) relata que la elección de un área para rozar requiere que el interesado conozca la historia del posible dueño y, con el consentimiento de éste, una familia podría ocupar y abrir una nueva roza. Con base en otras literaturas sobre las comunidades *caiçaras*, se resume que el terreno, al principio, es posesión de la familia extensa, heredado por lazos de parentesco, y la casa, es posesión de la familia nuclear. La tierra siempre sería un lugar de residencia, de producción y reproducción sociocultural, y no un bien o reserva del valor comercial; es decir, “tierra de trabajo y no tierra de especulación”.

En este sentido, en términos de valores asociados a la tierra, las nociones y prácticas Xukuru se acercan en mucho a las anteriores. Sin embargo, los Xukuru intentan implementar un sistema que consiga dar visibilidad y prioridad a un colectivo mayor, también ante situaciones agrarias distintas, como es el caso de las llamadas tierras de herencia, donde la propiedad y el tiempo de trabajo todavía cuentan bastante. Podemos afirmar, por el momento, que la mayor parte del área se trata de forma colectiva, a través de apropiaciones por parte de la familia. Abajo expongo las

formas más evidentes en el que el espacio aparece en la TI Xukuru, para que se pueda entender mejor el sistema.

De forma simplificada, el espacio de cada aldea esta dividido en:

- I. Áreas de residencia, en las cuales se incluye la casa, el quintal y el entorno inmediato, donde es posible cultivar o criar pequeños animales.
- II. Áreas colectivas destinadas a la agricultura: normalmente vinculadas a la agricultura de secano, destinadas al cultivo de maíz, frijoles, mandioca y palma. Cada familia recibe para su sustento una parcela de éstas y se apoyan mutuamente para la instalación del área y del cultivo.
- III. Áreas colectivas para la cría de animales: los criadores que utilizan el espacio deben repartir los costes y trabajos generados para la manutención del pastizal y de las cercas.
- IV. Áreas forestales: donde no están permitidas actividades productivas ya que se consideran lugares sagrados, morada de los encantados. Es donde se sitúan los territorios para la práctica de *Toré*.
- V. Áreas de uso familiar: normalmente vinculadas a la vega del río y por esto destinadas a la agricultura de riego. Quedan en posesión de una familia que debe utilizarlas como área productiva.

El esquema de abajo fue elaborado para ofrecer una visualización sobre las formas de apropiación y transformación del espacio en la sociedad Xukuru. También nos ofrece elementos interesantes para entender el paisaje característico de una de las regiones (la de la Sierra) de la Tierra Indígena Xukuru. Se trata de una fotografía que enfoca parte de un pequeño valle perteneciente a la Aldea Caña Brava. A partir de las informaciones de los habitantes locales fue posible establecer las líneas imaginarias para demostrar un borrador de separación entre las áreas. Al mismo tiempo, el esquema también sirve para presentar distintos tipos de unidades productivas.

De esta forma, la ilustración nos permite observar un ejemplo de (I) áreas de residencia; (II) áreas colectivas destinadas a la agricultura, y (V) áreas de uso familiar. Observando con atención la ladera de la montaña se ve un gran plantío de maíz, que en el esquema aparece coloreado de rosa. En él podemos observar varias generaciones de la misma especie, algunas sembradas hace pocos días, otras de avanzada madurez, y en otras, partes ya secas. Esto demuestra una estrategia bastante interesante para prolongar la cosecha del maíz, permitiendo ofertar este importante alimento en un período más largo durante el año. Está situado en una de estas áreas colectivas destinadas a la agricultura. Las líneas punteadas de color rosa, junto con una letra para cada unidad, indican la separación del área por familia. Como he expuesto anteriormente, en estas áreas pueden ser realizados parte de los trabajos de implantación y manutención a través de los *mutirões*: entretanto predomina la tendencia de cada familia a asumir individualmente los cuidados de la parcela que les toca.



Fig. 10: Ejemplo de uso de áreas. Elaboración propia, 2011.

En otra ocasión, pude presenciar los primeros trabajos de *mutirão* para la implementación de un área colectiva destinada a la agricultura, en la región agreste de la Tierra Indígena, donde los encaminamientos también asumían una conformación bastante parecida con la descrita en el caso de Caña Brava. Por lo que percibí, se entiende por colectiva a esta forma de dividir la tierra y organizar el trabajo. Aunque la distribución de media hectárea o una hectárea por familia dentro del área destinada puede hacer pensar en una individualización, ellos perciben que es un trabajo colectivo. Para cada familia el trabajo en su parcela, entre sus vecinos, entre sus familiares, es un trabajo colectivo. No siempre los vecinos son parientes directos. Esta noción parece ser fortalecida por los trabajos dedicados a la apertura de las áreas, que pueden incluir la demolición de *capoeiras* (áreas en etapa serial), la limpieza de las malezas, la labranza con animales o con motor, la construcción de cercas para evitar que los animales entren en la labranza, entre otros que normalmente son realizados en *mutirão*. Este formato también da fuerza a la comunidad para

tener acceso a los programas estatales en apoyo a la producción, como aquellos dedicados a la distribución de semillas o la cesión de horas-máquina. La cercanía de los cultivos también permite el apoyo entre las familias productoras, lógica que todavía carece de investigación. Sin embargo, parece que esta forma armoniza lo colectivo con los intereses y decisiones individuales de cada familia que pueden, con habilidad y sensibilidad, desarrollar el manejo que quieren en su unidad.

Las líneas punteadas de color amarillo muestran la división entre la posesión de las familias destinadas al uso y/o residencia. Las posesiones más a la derecha de la imagen, señaladas con las letras U y O, serían ejemplos de áreas de residencia (I); nótese que sus entornos son utilizados para los plantíos. En la fotografía es posible observar la presencia de capín (planta forrajera) de corte, bananeros y otros frutales que están bañados por un riachuelo que desciende al valle. Estos, por la disponibilidad de agua, y suelos más bien formados a “*vage*” (como ellos llaman las áreas de vega), son bastantes valorados. A la izquierda de la fotografía, observamos tres áreas distintas identificadas por la letra B, indicando que un mismo agricultor es el que trabaja en las tres áreas. Una parcela representa el área de labranza de maíz (B.m), otra es una huerta (B.h) de producción ecológica situada en la vega, y otra se ubica en la ladera opuesta (B.b) para el plantío de bananas y otros cultivos de interés para el agricultor. Esto muestra que aquellos Xururu dedicados a la agricultura hoy pueden trabajar con diferentes unidades de producción.

El equipo Jupago

Como hemos visto hasta aquí, la reconquista de la tierra ofreció una gran oportunidad a los Xukuru para restablecer la condición campesina, donde dejarían de servir de mano de obra a los hacendados y pasarían a ser productores autónomos. Obviamente, además de la tierra y del trabajo familiar, otros elementos son necesarios para que esta condición sea alcanzada. Además de los materiales que pueden ser adquiridos o elaborados a partir de los recursos locales, es necesaria una serie de implementos que, aunque puedan afirmar que no sean de primera necesidad, conforman una estructura básica para que la familia pueda estabilizarse a partir de actividades agropecuarias. A este conjunto de objetos que complementan la estructura productiva de una familia, y que precisan ser necesariamente comprados, voy a llamarlos genéricamente implementos agrícolas, incluyendo en este conjunto las herramientas básicas de trabajo (azada, lima, hoz, etc.), pero también semillas, matrices, animales de carga, alambres, clavos, sistemas de irrigación, motores, pequeños cobertizos, en fin...

Durante muchas conversaciones con los agricultores en el territorio fue posible escuchar que la vida no era fácil, porque aunque el pueblo tuviese la tierra de vuelta, no eran todos los que tenían *las condición*⁴⁰ necesarias. Esta expresión se repitió muchas veces, y en todas las veces en que solicitaba explicación, ellos hablaban sobre los factores además de la tierra para que una persona pudiese sobrevivir de la actividad agropecuaria en el territorio. *Las condición* generalmente estaba relacionada con la capacidad financiera de la persona para establecer cultivos, además de aquellos dirigidos a su propia alimentación.

Aunque sea evidente, el aumento del número de empleados y beneficios en razón de las conquistas indígenas, para aquellos Xukuru que no poseen escolarización y estaban acostumbrados a trabajar de empleados para los hacendados, la situación actual es vista con preocupación porque después de la salida de los hacendados no hay más empleos, y les faltan *las condición*.

En una visita a una localidad perteneciente a la Aldea Mascarenhas, conocida como São Francisco, donde una hacienda indemnizada está siendo transformada por un conjunto de habitantes Xukuru, he notado la dimensión de los elevados costes que giran alrededor del restablecimiento de la condición productiva de un área ocupada anteriormente por un pastizal. Allí informaron de la necesidad de pagos (una especie de jornal) a vecinos, compra de productos químicos llamados mata pasto, de “medicamentos” de combate contra plagas y, la inversión en el sistema de irrigación (bomba, tuberías, enmiendas, mangueras y luz). Allí contaban con un comprador garantizado que periódicamente venía a buscar los productos de la cosecha, lo que permitía retroalimentar el sistema.

Para algunos productores que poseían un puesto en la feria libre de la ciudad de Pesqueira, la situación sería un poco más tranquila, porque podrían asumir mayores riesgos de inversión por el hecho de poseer un lugar para dar salida a la producción a precios más justos.

Aquellos que contaron con la influencia de agentes externos, como intermediarios que propusieron financiar la producción, corrían el riesgo de quedarse atrapados a una relación de

⁴⁰ Del portugués: “as condição”, así es como se referían los indígenas en sus discursos.

endeudamiento. Entretanto, esta relación era vista con buenos ojos debido a la dificultad de sufragar los gastos de producción y de acceder a las líneas de crédito oficiales, ofrecidas por el Gobierno.

Así, observamos que el capital necesario para invertir en la producción se volvía un obstáculo para el aumento de la producción de alimentos y para la mejora de las condiciones de vida de los agricultores. El inicio de las conquistas Xukuru en el campo de la Asistencia Técnica y Extensión Rural estaba muy influenciado por esta demanda. De alguna manera, era necesario generar *las condiciones* para que las familias pudiesen desarrollar sus actividades. En la entrevista al técnico Xukuru que trabaja en el Instituto de Investigaciones Agronómicas de Pernambuco – IPA, y que desarrolla sus actividades en el territorio Xukuru, es posible imaginar este contexto:

Agente quando 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... mais constante né, e mais de diálogo junto com as lideranças pra ver o que de fato poderia ta 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 ta 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 né... de atender essas demandas (Iran Ordônio, técnico de IPA, entrevista en octubre de 2011).

En 2007, la Cooperativa de Trabajo Múltiple de Apoyo a las Organizaciones de Autopromoción – COONAP (primera entidad que hizo un convenio para trabajar específicamente la ATER junto al pueblo Xukuru), presenta al Ministerio de Desarrollo Agrario el cuadro de abajo. En él se sintetiza la captación de crédito junto al Banco de Brasil y Banco del Nordeste, destinado a iniciativas Xukuru.

VALORES DETALHADOS	NR. CONTRATOS	PERCENTUAL	VALOR (R\$)
SUB-TOTAL BOVINO	59	56,19	279.880,89
SUB-TOTAL OVINO	7	6,67	34.035,32
SUB-TOTAL CAPRINO	2	1,90	11.969,19
SUB-TOTAL AGRICULTURA	37	35,24	195.883,52
TOTAL GERAL	105	100,00	521.768,92

Un análisis más apurado sobre la captación y utilización del crédito junto al pueblo Xukuru aún se hace necesario, pero por ahora, el cuadro de arriba ayuda a demostrar en números el contexto que Iran nos presentó anteriormente. Es decir, se trataba, en aquel momento, de 105 contratos de crédito para proyectos productivos en el territorio Xukuru, en el intento de generar *las condición* para que las familias productoras iniciaran sus actividades o saltaran de nivel productivo. En cuanto a los ítems financiados, sabemos que hubo predominancia en los proyectos contratados de matrices, cercas y sistemas de irrigación.

De cierta manera, *las condición* percibida durante el trabajo de campo, ya era una preocupación de los líderes Xukuru dentro del contexto de conquistas y retorno al territorio. En este sentido, extrapola la necesidad sólo de la inversión a la producción, pasando a abordar aspectos de la comercialización, infraestructura de las aldeas y acceso a políticas públicas. Temas que vienen a converger en la formación del Equipo Jupago.

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 aí a necessidade de ter um grupo pensando em como trabalhar nesse território e aí 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. (Edgar Almeida, técnico agropecuario, entrevista en octubre de 2011).

El encuentro entre las preocupaciones de consolidar una recuperación armoniosa y democrática del territorio, con la búsqueda de iniciativas y recursos (financieros, materiales y humanos) externos que pudiesen subsidiar el desarrollo de las familias productoras, viene siendo debatido y materializado a través de la Asistencia Técnica y Extensión Rural, en este caso, indígena y específica.

La Carta de la IV Asamblea General Del Pueblo Xukuru do Ororubá que ocurrió en 2004 ya apuntaba que no sería cualquier desarrollo el que debería ser perseguido por el pueblo Xukuru.

CARTA DA IV ASSEMBLÉIA GERAL DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ

Nós, o Povo Xukuru do Ororubá, reunidos durante os dias 17 a 20 de maio de 2004 em nossa IV Assembleia Geral, na Aldeia São José, contamos com mais de 500 participantes, representando as 25 aldeias, para discutirmos o tema "Pensando o Desenvolvimento do Nosso Povo a partir do cuidado com a Mãe Natureza".

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.

Nesses 500 anos de colonização e invasão das terras indígenas, o nosso Território foi violado, degradado e empobrecido estabelecendo um modelo de produção que beneficiava os invasores e nos condicionava a uma vida escrava, dependente e até miserável.

(...)

Dentro desse contexto, 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. 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.

Aldeia São José/Terra Indígena Xukuru, 19 de maio de 2004.

Fig. 11: Trozos de la Carta de la IV Asamblea, realizada en 2004.
Fuente: Asociación Indígena Xukuru do Ororubá

La tarea de “*romper con el modelo de producción y explotación de las tierras*” que fue dejada al pueblo Xukuru será enfrentada con mucha seriedad por las organizaciones Xukuru. Con el apoyo de organizaciones no-gubernamentales, los Xukuru han conseguido elaborar su propia experiencia de ATER, actualmente simbolizada alrededor del Equipo Jupago. Con esto, hicieron que los órganos de gobierno dedicasen presupuestos y acciones para el pueblo y consiguieron acceder a proyectos y programas gubernamentales después de siglos de olvido.

En 2005, fue convenido con el MDA, a través del boletín público, el “Proyecto de Asistencia Técnica (ATER) Indígena para el pueblo Xukuru do Ororubá – Pernambuco” de la COONAP, cuyo objetivo era “estructurar asistencia técnica y capacitación que incorporen técnicas de producción agrícola, ganadera, del beneficio de productos, mejora de la organización, gestión y comercialización y contribuir al fortalecimiento de la conciencia de la ciudadanía, con el compromiso de la defensa de la naturaleza y sus riquezas”. Este proyecto tendría como gran mérito el incentivo a la formación de un colectivo que concentraría las preocupaciones de este nuevo contexto, expresadas durante la Asamblea de 2004, y la búsqueda de soluciones.

Las acciones y el propio equipo formado en el ámbito de este proyecto quedaron conocidos entre los Xukuru como PCAT – Programa de Capacitación y Asistencia Técnica. Es a través de él que, por primera vez, un equipo podría ser remunerado para concentrarse en la búsqueda de soluciones para el pueblo Xukuru dentro del campo del conocido desarrollo rural sostenible. Una de las

preocupaciones iniciales que estuvieron presentes en la negociación entre los líderes y los aliados no-indígenas era de que el equipo debería estar compuesto por técnicos Xukuru⁴¹, aumentando las posibilidades de suceso y continuidad de la iniciativa. Percibiendo la carencia de técnicos formados dentro de la población Xukuru, los liderazgos a lo largo del tiempo se han ido centrando en la inclusión de los jóvenes. En cuanto a esto, trabajaron con técnicos no-indígenas que presentaban alta rotación. Además, existía una preocupación con respecto de la continuidad del trabajo de ATER, algo que no podría ser garantizado únicamente a través de los proyectos de ATER del MDA. Los propios temas con los cuales estaban lidiando sobrepasaban los tiempos generalmente establecidos por los órganos de gobierno. En 2007, en el mismo informe relatado anteriormente, la entidad informó que las áreas de actuación del equipo técnico eran: Captación de Créditos, Feria Ecológica, Seminario de la Juventud, Organización de la Producción Lechera, Plan Director, Medio Ambiente y Cooperativa. Por lo tanto, el campo de acción del equipo de ATER ha sido bastante amplio desde su primera formación.

En aquel momento, importantes apoyos fueron conquistados, cooperaciones firmadas y las demandas Xukuru fueron sistematizadas, lo que facilitaría la búsqueda de financiación externa y cobro a los órganos de gobierno. Inversiones en la Agricultura Familiar, Puntos de Comercialización, Gestión de las Aguas (conservación y utilización de los recursos hídricos), Apoyo a la Cultura, Construcción y/o Conservación de Presas, Programa de Electrificación Rural – Electrificación en todas las Aldeas y Residencias, Telefonía fija en las Aldeas, Mejoras en el Medio de Comunicación para que todas las aldeas tengan un puesto telefónico y/o cabina telefónica, Feria Ecológica (Estandarización de las Barracas, Divulgación de la Feria Ecológica, Establecimiento de locales de funcionamiento), Planificación de Semillas – Fructíferas, Ornamentales y Forestales, Formación de Bancos de Semillas, Colecta Selectiva de la Basura, Proyecto de Cualificación Profesional, Implementación de Asistencia Técnica Permanente, Identificación de los Límites del Territorio Xukuru en el mapa oficial del municipio de Pesqueira, Construcción y/o Conservación de Caminos de Acceso, eran algunas de las demandas y temas con los cuales el equipo se venía relacionando, apoyando la discusión de propuestas internas al pueblo, ejecutando las actividades financiadas, preparando reuniones y propuestas junto a órganos, etc.

Era el inicio de una asistencia técnica Xukuru organizada. En este caso, más que visitas individuales o transferencia de tecnologías, bastante común en los proyectos de ATER, lo que se veía era un gran esfuerzo para generar *las condiciones* para las familias y el colectivo mayor, trabajando en varios frentes, siempre en consonancia a los demás colectivos de la organización socio-política Xukuru. Fue un período de conocimiento y, al mismo tiempo, de maduración sobre la Política Nacional de Asistencia Técnica y Extensión Rural, por parte de los colectivos y de los propios técnicos que participaban del equipo PCAT.

Una gran dificultad, que rápidamente queda evidenciada para los Xukuru desde este primer proyecto, era el pago (sueldo) de los técnicos. Son bastante comunes los atrasos en el pago, debido a la burocracia existente cuando se utilizan recursos públicos, y no hay ninguna garantía

⁴¹ Los equipos del ATER raramente pudieron ser formados exclusivamente por técnicos Xukuru debido a la propia carencia de personas formadas. De todos modos, siempre contaron con un número considerable de indígenas dentro del cuadro. Las propias condiciones de trabajo y remuneración hacían que apenas aquellos técnicos no-indígenas con mucha dedicación al pueblo permaneciesen por más tiempo.

de continuidad de la financiación, aunque el proyecto sea considerado exitoso por el Ministerio. Esta condición hizo que, por otro lado, el equipo se fortaleciese internamente, constituyendo una pequeña red de ayuda mutua. Para sobrevivir, se apoyó en otros trabajos, principalmente aquellos ligados a la educación escolar indígena, siendo muy raro encontrar un técnico que se pudiese dedicar exclusivamente al trabajo de extensión. De manera impresionante, la idea permaneció aún después del cierre de la financiación. La inserción de Pesqueira en el IPA y en el Programa de los Estados al Apoyo del Pequeño Productor Rural – PRORURAL, ambos a nivel de los estados, daban continuidad a muchas de las actividades que envolvían al equipo.

La condición inestable en cuanto a la remuneración de aquellos involucrados en los proyectos de ATER, algo que atañía incluso a la coordinación no-indígena, sumadas a algunas dificultades en la gestión administrativa de la entidad social y a diferencias de cuño más ideológico hicieron que, poco a poco, el equipo de técnicos remanecientes y la coordinación no-indígena se alejasen.

La reflexión de los técnicos Xukuru sobre la propia experiencia, la interacción con las políticas públicas y las necesidades actuales del pueblo hizo, entonces, nacer a la Jupago.

“Agente começa dentro desse contexto, começa a interagir, identifica, né? Tem o conhecimento de que existe uma política nacional, hoje lei, a PNATER; mas naquele momento a gente começa a identificar e aí a gente começa também a fazer uma, diria que um estudo, uma visão mais específica sobre a própria trajetória do povo Xukuru né... então a gente começa a analisar de uma forma mais detalhada essa questão do acesso ao crédito... do acesso a semente... e a gente começa a observar que a gente teria que mudar alguma coisa pra consolidar esse projeto né... fortalecer algumas experiências... agricultura tradicional... as ações que a gente entende como coletiva né... então a gente começa a amadurecer tanto entendendo... compreendendo... identificando essas políticas públicas mas 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 agora uma vez com a terra na mão o que que a gente quer né... replicar modelos que de certa forma não vai contribuir com essa luta, com essa permanência, com essa gestão?” (Iran Ordônio, técnico de IPA, entrevista en octubre de 2011).

(...) 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 (...) a 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 (Edgar Almeida, técnico agropecuario, entrevista en octubre de 2011).

El Jupago es una especie de cayado, hecho a partir del árbol del *Candeeiro*, pero que también puede ser hecho del *Jucá* (*Caesalpinia férrea*) o de la *Caatingueira* (*Caesalpinia pyramidalis*), donde se conserva en su base, en forma redondeada, parte de su raíz. Sólo los hombres llevan los Jupagos durante el *Toré* (Neves, 2005; Barros Jr., 2010).



Fig 12: Jupago. Fuente: Memorial Xikão Xukuru

El Jupago, junto a la gaita (conocida por *membí*) y las pisadas de los pies en el suelo son los instrumentos más antiguos que marcan la sonoridad de los rituales Xukuru, sobreviviendo a toda represión. Después de la interacción de los Xukuru con otros pueblos indígenas del Nordeste en el contexto de las luchas indígenas, otros elementos fueron agregados, tales como las maracas y los *toantes* (versos cantados). El ritmo del *Toré* es marcado por la pisada más fuerte de uno de los pies, bien como por las batidas de los Jupagos en el suelo. El Jupago, junto a la ropa de hojas de maíz y a la barretina o *cocar* (especie de sombrero) compone la indumentaria para los eventos religiosos y políticos.

Una de las personas que apoyó mucho la formación de la Jupago, Ângelo Bueno, recuerda que durante los debates buscaban dar una orientación más endógena a este equipo de técnicos y el nombre sugerido era *Jupago en el kréká* (cabeza en la lengua Xukuru). Una expresión que, hasta cierto punto, recuerda a otra utilizada en el territorio: *entrar en el jupago* recogida por Neves (2005), que significa apalear. Entre tanto, el *Jupago en el kréká* sería una paliza mucho más ideológica, que abordase la disputa de mentalidades sobre el modelo de desarrollo deseado por cada individuo y por el pueblo Xukuru como un todo, proporcionando el regreso o la búsqueda de la tradición (también comprendida como aspectos de lo exótico) del pueblo. Esto significa que era necesario trabajar la raíz de las acciones de extensión. Una especie de ruptura con el desarrollo propagado por el modelo convencional y dejado de herencia por los invasores del territorio. Y que de cierto modo, aún seduce y encanta a muchos de los residentes y liderazgos del territorio.

Otro aspecto relevante en la creación del Jupago era el intento de consolidar un equipo propio, autónomo en relación a las entidades partner u órganos de gobierno. Lo que no impide que mantengan estrecha relación con ambos.

Barros Jr. (2010), que también fue componente de la Jupago, entiende que el objetivo fue “marcar la ATER indígena Xukuru con su propio ritmo”. La idea que se pretende pasar es que, en cierto modo, la Jupago sería responsable de “ordenar” los pasos del *Toré* Xukuru en dirección al desarrollo. Es decir, se propone un grupo que, además de poseer la identidad Xukuru como su esencia, busca promover cambios que mejoren las vidas de los integrantes de la etnia relacionada a la valoración de las tradiciones Xukuru, incluso en relación a los aspectos religiosos, festivos y guerreros del grupo.

En las páginas 03 y 04 del proyecto básico⁴², sometido al Ministerio del Desarrollo Agrario en 2009, la Asociación Indígena Xukuru do Ororubá expone de la siguiente manera:

Recentemente foi criado e inserido no modelo de organização sócio-político do povo a equipe técnica **JUPAGO**. Ligada a Associação Xukuru a mesma assessora as lideranças nos aspectos voltados as atividades produtivas, agrícolas e não agrícolas, como também nas questões ambientais. Assim como os demais conselhos, toda a ação planejada e realizada pela JUPAGO tem como ponto de partida atender e suprir os encaminhamentos discutidos e aprovados em Assembleia Anual, que tem por objetivo atingir a sustentabilidade no território, sendo o mesmo norteado pela discussão do projeto de futuro do povo Xukuru.

(...)

Vencida a “luta” pela posse do território sagrado, hoje há uma grande perspectiva pela permanência no mesmo, como também pela auto-afirmação e identidade étnica, bem como pela recuperação e preservação de áreas degradadas herdadas dos antigos invasores. Há enormes esforços das lideranças Xukuru para viabilizar esse processo, a exemplo do conselho de saúde (CISXO) e do conselho de professores (COPIXO), que juntamente com o conselho de lideranças e a Associação viabilizam um modelo de saúde e educação específica e diferenciada.

(...)

Além disso justifica-se pela possibilidade de ampliação, complementação, fortalecimento e garantia da oferta da assistência técnica e extensão rural específica e diferenciada ao Povo Xukuru do Ororubá, através de uma experiência endógena, promotora de autonomia, que é a **JUPAGO**.

42 Referente al Proyecto de Asistencia Técnica y Extensión Rural Indígena en el Pueblo Xukuru do Ororubá, municipio de Pesqueira/PE: promoviendo la sustentabilidad de las actividades productivas en la perspectiva del fortalecimiento de la organización socio-política y de la consolidación del Proyecto de Futuro.

Agricultura con agrotóxicos

E aí a gente trabalha numa agricultura que seja voltada um pouco pra agricultura orgânica, agroecologia né... mas a gente sabe que o povo Xukuru tem a posse do seu território recentemente né... então a herança desse trabalho da pecuária, por exemplo, da agricultura com agrotóxico... essa é uma herança que é muito forte dentro do território... e pelo pessoal estar a pouco tempo com a terra em suas mãos ainda resiste muito em trabalhar nessa linha que é o sonho nosso. O sonho nosso 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. (Edgar Almeida, técnico agropecuario, entrevista en octubre de 2011)

La agricultura dentro del territorio Xukuru es bastante diversa actualmente. Entre tanto, dos extremos llaman mayor atención y ayudan a polarizar la discusión sobre el modelo de desarrollo que se quiere abrazar. Para el caso de las hortalizas (zanahoria, repollo, lechuga, brócoli, cebolleta, etc.) y frutas (tomate y pimientos), tenemos de un lado, el uso intensivo de agrotóxicos en un estilo de monocultivo por productores que están ligados a la comercialización con los mercados de la ciudad o de los intermediarios; del otro lado, productores que históricamente están ligados a una producción ecológica, de alta diversidad y con poco o ningún uso de insumos químicos.

Lima et al (2007), exponen los resultados de un estudio de caso de carácter descriptivo en la región de la Ribeira, realizado más específicamente en las aldeas Capim de Planta, Pé de Serra de São Sebastião, Pão-de-Açúcar y Caldeirão. Para la elección de tales aldeas fueron considerados relatos de que esta sería una región donde los agricultores indígenas utilizan los agrotóxicos en el cultivo agrícola de forma intensiva. De hecho, los resultados preliminares vinieron a confirmar esta teoría. El estudio destaca el alto nivel de exposición de esta población a los agrotóxicos (insecticidas, fungicidas, herbicidas y acaricidas). Se observó también que entre los indígenas no ocurre la utilización de medidas de protección individual durante la preparación y aplicación de los productos químicos, aunque la gran mayoría conozcan los riesgos para la salud que estos productos tienen. Los Xukuru reconocen la necesidad del uso de los equipos de protección individual pero no los adquieren por falta de condiciones financieras; tampoco existe un destino adecuado para los recipientes de agrotóxicos. En cuanto a la existencia de casos de intoxicación aguda por agrotóxicos hay relatos en todas las aldeas investigadas.

Otro elemento que el estudio apunta es que, además de la posesión de la tierra, los indios Xukuru no disponen de recursos para adquirir los insumos agrícolas, siendo así forzados a trabajar como contratados en otras tierras para obtener su sustento diario. Este caso refuerza las ideas expuestas anteriormente acerca de la expresión *las condición*. Otro factor importante es que muchos indios

se encuentran en la actualidad endeudados por la compra de agrotóxicos, hecho que es de conocimiento y preocupación del equipo Jupago:

“Pra gente saíram os fazendeiros mas entraram os que a gente chama de atravessadores, que são os que financiam os equipamentos pro pessoal trabalhar. Então se você quer sistema de irrigação completo, se você quer os defensivos, os inseticidas todos, se quer os adubos... Então ele financia tudo só que depois ele cobra e o produtor fica sem nada. Então sai os fazendeiros, mas esses atravessadores aproveitaram o momento - que não são pessoas do território, são de fora mas que tem bastante recurso – financia o quanto o pessoal queira né.

(...)

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 1000 reais, 2000 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.

(...)

Apesar que a gente começa a discutir nos seminários hoje essa questão de mudar essa questão da produção e aí a gente começa a perceber que já tá acontecendo, tá diminuindo um pouco... a gente já começa a cobrar dos agricultores daquela região que plante pouco mas que plante o que tem né...não tá plantando muito com recurso que vem de fora que prejudica só... tanto prejudica o solo, como prejudica os agricultores, como tá degradando muito. Então já tem essa discussão muito forte aqui dentro do território e a gente começa a ver que o pessoal tá percebendo, querendo mudar”.
(Edgar Almeida, técnico agropecuario, entrevista en octubre de 2011)



Fig. 13: Cosecha de zanahoria, Aldea Capim de Planta. Fuente: Memorial XiKão Xukuru



Fig. 14: Plantío en la Aldea Capim de Planta. Fuente: Memorial Xikão Xukuru

Otro resultado que el estudio apunta es que la inserción de la tecnología del uso de agrotóxicos ocurrió por antiguos poseedores de las tierras indígenas, sugiriendo que los indígenas Xukuru fueron influenciados por estos poseedores al utilizar el modelo químico para el control de plagas de la agricultura. Este hecho se debió principalmente a la implantación de la *Fábrica Peixe* (Fábrica Pescado) en la ciudad de Pesqueira (LIMA et al, 2007). Para confirmar esta tesis, creo que es necesario analizar con más calma y madurez muchos elementos que estuvieron en juego en la experiencia interétnica Xukuru, así como los técnicos del equipo Jupago llaman la atención hacia aspectos más recientes. Creo que así como los demás agricultores de la región, los indígenas Xukuru estuvieron en contacto con toda la publicidad y acciones de extensión que incentivaban el uso del paquete tecnológico de la agricultura convencional. A partir del momento en que sus tierras y su mano de obra barata pasan a servir a la agricultura convencional, evidentemente el modelo agroquímico es transmitido. Entre tanto, esta experiencia es mucho más compleja y antigua siendo necesario muchos más estudios. Apoyarse en la creencia de que solamente las fábricas agroalimentarias que se instalaron en la región responderían a la difusión del modelo, a través de los poseedores, es precipitado.

En una de las entrevistas realizadas, tuve la oportunidad de conversar con un agricultor que trabajó durante toda su vida con la producción convencional de tomate, es decir, con alta utilización de herbicidas, pesticidas, etc. Entre tanto, comercializaba con intermediarios que llevaban el producto hasta los puntos de venta en otras ciudades del estado. Además de esto, tenemos la presencia de muchos órganos que, durante su actuación trataron de propagar el modelo entre la población rural, cosa que todavía necesita ser más investigada. En este sentido, *¿Cuál era el modelo de agricultura incentivada por SPI y FUNAI? Aunque sus acciones fuesen puntuales y de poca difusión, ¿Las secretarías de agricultura del estado y del municipio tenían (tienen) acciones en la región? ¿Había programas de difusión tecnológica? La región de nuestro estudio fue conocida durante algunos años como uno de los mayores centros de producción de tomate del país. ¿Cuáles eran las lógicas y los tratamientos de producción?*

Otro elemento en este cuestionamiento es *¿a partir de qué momento los representantes o revendedores de insumos químicos se instalaron en la región?* En su disertación de master en Salud Pública sobre la misma región, Glaciene Gonçalves (2008), sostiene que para el control de plagas en los cultivos de zanahoria, pimientos, remolacha, tomate, repollo y café, los agricultores

Xukuru compraban los productos químicos en el comercio local (94,6%), y sin la exigencia de la receta agronómica en el 67,2% de los casos. El 52,0% de los agricultores recibían la orientación de cómo utilizar los productos químicos, siendo esto hecho en el 52,6% de los casos por el vendedor. El 52,6% afirmaron leer el rótulo. El significado de los colores presentes en los rótulos de los embalajes de los agrotóxicos estaba comprendido en el 45,6% de los casos y de forma inadecuada en el 69,0%. En fin, son una serie de preguntas que permiten profundizar la cuestión, y visualizar más piezas que montan con más elementos los motivos que llevaron a parte de los agricultores Xukuru a adoptar el modelo agroquímico para la agricultura. Finalmente, Lima et. al 2007, colocan la cuestión como un caso de injusticia ambiental establecida hace mucho y a lo largo de la historia Xukuru.

En visita a una unidad de producción en otra región del territorio indígena, donde se utilizaban productos químicos, presencié una charla bastante expresiva sobre la creencia de que el modelo agroquímico es eficiente ante las dificultades propias de una agricultura no equilibrada: *“Ou usa o remédio ou chama o rezador”* (O usa el remedio o llama al rezadero). Las fumigaciones son vistas como esenciales para el suceso en la producción de hortalizas hasta el punto de que solamente el rezo podría proteger al plantío del ataque de las plagas y de enfermedades. Según el agricultor responsable de la unidad, *“na cidade tem um rezador que reza em 03 cantos da roça, e ai num tem mal que pegue”* (en la ciudad hay un rezadero que reza en 3 puntos de la parcela, y allí no hay mal que pegue). El hecho de tener establecida una relación de comercialización, y muchas veces de financiación con el intermediario, reduce bastante el coraje de los agricultores para desarrollar el plantío fuera de la receta de los “remedios”.

Aunque el fuerte de la producción de estos agricultores sea la agricultura irrigada con uso intensivo de agrotóxicos y poca diversidad de cultivos, también cultivan alimentos que componen la dieta básica de la región, esto es, mandioca, maíz, frijoles y haba, los cuales generalmente llevan muy poco o ningún insumo químico.

Sabiendo que ya existe iniciativas de investigación sobre la utilización de agroquímicos por parte de productores Xukuru, y de monitoreo de calidad del agua del río Ipojuca (el que recibe toda la carga de los productos químicos utilizados en la agricultura). Y compartiendo el análisis del equipo Jupago que señala que los agricultores de aquella región poco a poco están percibiendo las limitaciones y restricciones que este sistema les impone, opté por dirigir esta investigación hacia las iniciativas que han sido construidas y que se oponen diametralmente a este modelo, respuestas que caminan hacia la reconstrucción de los aspectos tradicionales del pueblo Xukuru y que puedan contribuir con un modelo más sustentable.

Las “islas de resistencia” Xukuru

El equipo Jupago ha reflexionado bastante acerca de las "islas de resistencia", como un fuerte referencial para sus acciones, de modo que puede utilizar una referencia propia de su pueblo para sus reflexiones y acciones de asesoría y extensión. En la tradición oral Xukuru, marcada por la lucha de la tierra, son comunes los relatos sobre las seducciones y las limitaciones causadas por el modelo de ocupación promovida por los hacendados. La supervivencia Xukuru estuvo relacionada con aspectos de sumisión pero también con aspectos de rebelión y resistencia que marcan desde hace mucho tiempo la historia de este grupo.

El "islas de resistencia" es un concepto polisémico que se pretende cubrir todas las experiencias (que eran de varios tipos) que se produjeron en la Sierra do Ororubá por los Xukuru hasta la reconquista del territorio. Islas, porque hacen referencia a pequeños lotes, atrapados entre propiedades privadas de poderosos hacendados. Se estima que los Xukuru tenían el control de sólo el 10% de lo que hoy es su área demarcada. Por lo tanto, es fácil imaginar que estas islas, también llamadas sitios, eran porciones de resistencia en un mar de dominación; habrían logrado asegurar la supervivencia de un estilo de vida Xukuru, preservando cultura y alegrías en un contexto bastante desfavorable. Con el control de aproximadamente el 95% del territorio, el Jupago considera que las ideas y experiencias contenidas en estas islas puedan ser una referencia para la reocupación del territorio restante.

Compreendemos como ilhas de resistência Xukuru os grupos de famílias e pessoas que não se afastaram do território tradicional, mesmo com toda a violência promovida pelo processo de colonização. Percebemos que essa residências possibilitou que o povo Xukuru não saísse da terra sagrada que sempre sonharam em recuperar, muitos se submeteram as ordens dos patrões trabalhando em condições de extrema violência, como agregados, empregados e até mesmo como escravos. Eram obrigados a plantarem o capim junto com as roças e não tinham o direito nem de esperar que as roças amadurecerem, pois os fazendeiros soltavam o gado alegando estar precisando do cercado. (Ângelo Bueno, morador da Aldeia Santana, militante do Centro Indigenista Missionário e integrante da Jupago, entrevista en noviembre de 2011)

Las áreas ocupadas por los Xukuru, históricamente descendientes de divisiones y posesiones del antiguo asentamiento, eran constantemente asediadas por los hacendados que se aprovechaban de las condiciones de pobreza provocadas por períodos prolongados de sequía, una quiebra financiera, problemas derivados del fraccionamiento por herencia, entre otras debilidades para comprar las tierras.

Quantas pessoas não 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” e 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 pedaço de terra pequeno é porque resistiu mesmo. (Janaílson Cavalcanti, entrevista en las Barrocas, octubre de 2010)

Muchos resistieron, alternados con haciendas que impedían la libre circulación en el territorio, impidiendo el acceso a los recursos naturales y a los caminos hacia las casas de familiares. La noción de las islas por lo tanto, también se refiere al hecho de que la comunicación entre estas áreas era cada vez más difícil. Sin embargo, algunos núcleos de residencias lograron establecer vínculos de permanencia más fuertes a lo largo de la historia.

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 ali manifestasse a maior contradição por ser sede colonial. Canabrava é a aldeia onde moravam o Pajé e todos os caciques Xukuru que temos notícias nasceram. Normalmente dependiam da postura de pessoas que ali morava ou no enfrentamento com os fazendeiros ou na prática religiosa (Ângelo Bueno, morador da Aldeia Santana, militante do Centro Indigenista Missionário e integrante da Jupago, entrevista en noviembre de 2011).

Sin embargo, el concepto de islas de resistencia tiende a ir mucho más allá del mero espacio físico donde estaban situadas las familias. Las islas de resistencia serían al mismo tiempo el modelo que permitió una mayor movilización en la lucha por la tierra y el referencial de la agricultura tradicional Xukuru.

Essa permanência do modelo tradicional de certa forma financiou ou permitiu que essas famílias tivessem uma autonomia, uma liberdade né? E não ficasse preso economicamente a questão dos intermediários. Eram pequeno eram, mas até pela própria concepção daquelas famílias eles não se rendiam... então tem essa questão do espaço... tem essa questão do modelo de agricultura... mas tem uma questão também... eu diria que de concepção né... ideológica (Iran Ordônio, técnico Xukuru entrevista en octubre de 2011).

Esta concepción, esta ideología detrás de las islas de resistencia, enunciaba esperanza en relación con mejores días, renovaba la noción de pertenencia a aquel lugar con otros aspectos propios de la religiosidad Xukuru. Eran los lugares de convivencia social, de los encuentros, en *mutirões*, fiestas, y novenas y del *Toré*.

Essa concepção já de causa... entendimento... de mais na frente... ter aquela esperança ou aquela ideia de que a coisa iria mudar... “eu vou ficar aqui... eu vou resistir... mas isso vai mudar... por que? Porque eles são invasores... eles vão ter que sair daqui... a terra é

nossa”... e aí muitos também... até pelas conversas que a gente tem com algumas pessoas... a gente percebe isso... que tinha também essa questão do universo além, o tradicional... ancestral... a questão da cosmologia... da religiosidade... Então as chamadas ilhas de resistências eram conduzidas por famílias que tinham na época essa ligação muito forte. (Iran Ordônio, técnico Xukuru, entrevista en octubre de 2011).

En términos productivos, las islas estaban caracterizadas por una producción bastante diversificada, orientada para el consumo familiar así como para la integración en el mercado.

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. As hortaliças também, principalmente folhosas. A feira de Pesqueira nos primeiros anos de funcionamento era abastecida por essas ilhas de resistência. A gente vê depoimentos de pessoas que num pequeno pedacinho de terra... eles desciam.. iam comercializar esses produtos. 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 (Iran Ordônio, técnico Xukuru, entrevista en octubre de 2011).

Con respecto a los tratamientos culturales, eran transmitidos a través de generaciones, basados en los conocimientos acumulados, observación de la naturaleza y en una constante experimentación. Tenían escaso acceso a los insumos externos y la mano de obra era familiar, con ayuda mutua entre las familias. En algunos casos contaban con la fuerza motriz animal. Según los relatos, se trataban de policultivos.

O que nós entendemos como modelo de agricultura tradicional é aquilo que tem como referencia, como base as ilhas de resistência. Os sítios, como era chamado antigamente antes do termo aldeia, porque vinha a idéia do espaço ali de produção diversificada, uma bagunça organizada porque tem de tudo, de tudo tem um pouco (Iran Ordônio, técnico Xukuru, entrevista en octubre de 2011).

Feria Xukuru de alimentos de base ecológica

Semanalmente, la ciudad de Pesqueira (PE) se moviliza en torno a la Feria Libre. Días de sábado, pero principalmente los miércoles, las familias están haciendo su *rancho* y el movimiento es intenso desde las primeras horas del día. Al entrar en el actual espacio donde se ubica la feria libre de la ciudad, percibimos una inmensidad de puestos vendiendo una gama impresionante de productos. Con un interés más agudo, es posible percibir que una cantidad considerable de feriantes es de la etnia Xukuru do Ororubá. De entre ellos, hay un grupo de aproximadamente 20 familias que conquistaron un espacio exclusivo, reservado para la comercialización de su producción; son aquellos organizados en torno a la idea de la Feria Xukuru do Ororubá.

Como he resaltado otras veces, la demarcación de la Tierra Indígena y el desalojo de los ocupantes no-indígenas, permitió a los Xukuru reestablecer una relación propia y autónoma con su territorio tradicional, retomando el potencial agrícola de la localidad perdido desde que el dominio de las tierras pasó a servir a la lógica ganadera y de poderío de hacendados de la región. La reorganización de una agricultura de base familiar de cultivos variados puede ser percibida con una breve caminata por la citada feria.

La experiencia de la Feria Xukuru do Ororubá de alimentos de base ecológica tuvo inicio en mayo de 2006, en el centro de la ciudad de Pesqueira-PE, funcionando los viernes con un número de 13 familias. Tiene como punto de partida los debates de la Asamblea Xukuru de 2005, realizada en la aldea Lagoa, cuando se discutió, entre otros asuntos, alternativas para la producción y comercialización de alimentos “limpios”, es decir, sin agroquímicos.

En 2011, cuenta con un grupo de 20 familias que comercializan su producción en un espacio diferenciado, dedicado solamente a la producción ecológica Xukuru, conquistado dentro de la feria libre de la ciudad, dos veces por semana. Localizada ahora en el patio de una antigua fábrica de dulces y derivados del tomate, parece ser una feliz e irónica respuesta “geográfica” a los años de difusión del modelo “moderno” de agricultura, en el cual se incluía la difusión de técnicas convencionales, la dependencia de insumos externos y la concentración de tierra.

En la Feria Xukuru encontramos una producción diversificada de hortalizas, especialmente de hojas, frutas de época y banana, mandioca y derivados como la harina, *massa*, *goma*, *tapioca*, *beiju* y pasteles, entre otros productos totalizando más de 40 productos.

Se busca discutir y socializar las técnicas de producción y procesamiento, además de la organización de la Feria en sí. Reuniones mensuales que ocurren en la Aldea Santana, sede de la Asociación Xukuru son realizadas con este fin, en la perspectiva de fortalecer al grupo y promover la práctica de la producción de alimentos de forma diversificada y autónoma. Las reuniones sirven como momento para el planteamiento colectivo de estrategias para superar dificultades y, guiar las acciones según el proyecto de futuro Xukuru.

La Asociación Xukuru, por tanto, ejerce el papel de viabilizar la implantación de políticas públicas y de sus programas y proyectos, en la perspectiva de consolidar el proyecto de vida del pueblo Xukuru. Para esto cuenta con apoyo de aliados gubernamentales, por ejemplo el Instituto Agronómico de Pernambuco – IPA y el Ministerio de Desarrollo Agrario – MDA, e instituciones

no gubernamentales como el Consejo Indigenista Misionario – CIMI, Centro Josué de Castro, entre otros.

El Instituto Agronómico de Pernambuco – IPA, viene acompañando desde el año de su inauguración las actividades que envuelven la producción y comercialización de los productos Xukuru, combinando el acceso a políticas como el crédito PRONAF y programas oficiales de garantía de compra y precio justo, como el Programa de Adquisición de Alimentos – PAA. Juntamente con los aliados, en un intento de trabajo en red, la oficina de Pesqueira del IPA promueve prácticas dirigidas a la producción de base ecológica, teniendo como referencia el fortalecimiento de la agricultura tradicional, potencializando prácticas y saberes ancestrales y su unión con métodos y técnicas de la agricultura ecológica.

Además de haber impulsado espacios específicos de comercialización para productos de base agroecológica, la Feria ha sido pensada más como un espacio de fortalecimiento de la “caminata” Xukuru. Esto es debido a su papel de incentivo a la adopción de prácticas tradicionales indígenas en sustitución de las agroquímicas y de la ampliación del conocimiento sobre las técnicas y posibilidades de procesamiento de la producción, como mecanismo de agregación de valor. Al mismo tiempo, se trata de la relación con el público consumidor en el sentido de proporcionar a la población local el consumo de productos saludables, a precios accesibles, y la proximidad con la cultura e historia del pueblo Xukuru.

Los días de feria en la ciudad de Pesqueira siempre se destacaron en el calendario social del pueblo Xukuru. Es día de comercializar su producción y reabastecer la despensa con alimentos que no son producidos en la unidad familiar. En el tiempo de plantación, al inicio de la estación lluviosa, también asume importancia porque es donde pueden adquirir semillas cuando son perdidas por eventos climáticos, exceso o escasez hídrica, etc., y además, por la posibilidad de volver a ver a los familiares que residen en la ciudad.

Uno de los principales resultados que pueden ser verificados actualmente es que la experiencia de la Feria Xukuru ha servido para descalificar cada vez más la idea, que era propagada en la ciudad de Pesqueira hace algunos años atrás, que a partir de la retirada de los hacendados del territorio indígena habría una disminución en la producción de alimentos, lo que bajaría la oferta de los mismos en el comercio local, generando consecuentemente una crisis económica.

Sin embargo, lo que de hecho se observa, es una realidad diametralmente opuesta a la previsión anunciada por la élite política y económica del municipio, compuesta en otro momento por antiguos invasores de la tierra Xukuru. Una producción bastante diversificada de frutales, oleaginosas, mandioca, maíz y frijoles asociadas a la creación de pequeños animales, oriunda de la Sierra de Ororubá, actualmente sirve a los habitantes de Pesqueira; una nítida contraposición a los resultados negativos del modelo convencional anterior, basado en el monocultivo y en el uso de agroquímicos de las haciendas de ganado y de las áreas irrigadas de maíz dulce y tomate que servían a las industrias agroalimentarias.

Los precios de los productos ofertados en la Feria Xukuru, no siguen la lógica del comercio envolvente, éstos son definidos en una reunión y sufren pocas variaciones durante el año, una vez que no dependen de insumos externos, excepto semillas para algunos cultivos. Gran parte de los cultivos son propagados en la unidad familiar con semillas propias y partes vegetativas. Esta práctica unida a las acciones colectivas, como el transporte y *mutirões*, reducen los gastos

permitiendo la disponibilidad de un aumento de renta a finales de cada mes que gira, según información de los técnicos del Equipo Jupago, en torno a 1 o 1,5 salarios mínimos por familia.

De esta forma, agricultores y consumidores salen favorecidos, estableciéndose un canal directo de comercialización ventajoso para ambos lados. En algunos casos, el precio de los alimentos ecológicos Xukuru queda por debajo de los ofrecidos en los otros puestos de la feria libre, y también es bastante menor que el precio de los productos ecológicos de los grandes centros urbanos.

Hay un trabajo en la perspectiva de constituirse un producto de principios, haciendo oportuna una comercialización sin intermediarios, a un precio justo, con resistencia a oscilaciones de mercado, y diferenciado por tratarse de productos limpios. Además de promover relaciones comerciales dentro de la lógica del comercio justo y solidario, se fortalecen las relaciones con el universo ancestral Xukuru, a medida que promueve la divulgación y socialización de culturas, prácticas y sistemas tradicionales de cultivo.

Para los liderazgos y las demás formas organizativas de los Xukuru, los resultados de la Feria han contribuido al proceso de consolidación del proyecto de futuro del pueblo Xukuru; una vez que sus acciones están guiadas para promover el usufructo del territorio de forma colectiva y, garantizar la tierra libre de todas las amenazas y estrategias contrarias a una dinámica social dirigida para las relaciones de solidaridad y reciprocidad, teniendo como referencia los saberes de los más ancianos y el respeto a la Naturaleza Sagrada.

Mercados institucionales

Paralelamente a los esfuerzos de fortalecimiento de la Feria Xukuru, también hay un fuerte movimiento hacia los programas gubernamentales que viabilizan las compras de alimentos de la agricultura familiar. En este sentido, las acciones del IPA (a partir de la oficina de Pesqueira) y de la Asociación Indígena Xukuru han sido fundamentales para la articulación de los distintos sectores involucrados en el proceso, garantizando el acceso a los mercados institucionalizados a los agricultores Xukuru, donde practican una remuneración más justa con los productores y que contribuyen con la alimentación de los grupos en situación de vulnerabilidad alimentaria y nutricional.

Hace cuatro años, tuvo inicio la experiencia Xukuru en el Programa de Adquisición de Alimentos - PAA, a través de la mediación de los organismos gubernamentales. Para una mejor comprensión, aclaramos que el PAA es un programa gubernamental creado en 2003, financiado con recursos de los Ministerios de Desarrollo Social y Combate al Hambre (MDS) y de Desarrollo Agrario (MDA), que promueve el acceso a los alimentos a las poblaciones con inseguridad alimentaria y promueve la inclusión social y económica en el campo, mediante el fortalecimiento de la agricultura familiar. El PAA es implementado por medio de cinco modalidades, en colaboración con la Compañía Nacional de Abastecimiento (Conab), gobiernos de los estados y municipios. Para participar en el programa, el productor debe ser identificado como un agricultor familiar, encuadrándose en el Programa Nacional de Fortalecimiento de la Agricultura Familiar (Pronaf). Esta identificación se realiza a través de una Declaración de Aptitud al Pronaf (Dap), que funciona como una especie de identidad productiva de la familia, y que les da el aval para acceder a líneas de crédito y programas gubernamentales de apoyo a la agricultura familiar.

La primera experiencia es a través del Ayuntamiento Municipal de Pesqueira (2007/2008), que incluye a los agricultores Xukuru en su convenio de ámbito municipal. La continuidad con la CONAB (2009/2010) ya señalaba el intento de aliviar los problemas administrativos y los conflictos políticos. Hasta entonces, la gestión y organización de la logística estaban en manos de los órganos municipales que, según informes recogidos en el campo, hacían uso político de los programas, condicionando a los Agricultores el acceso y permanencia en el programa al alineamiento político con el grupo que estaba en el poder.

En 2010, el Gobierno del Estado de Pernambuco firmó el convenio con el MDS para operar en el PAA. El IPA se convirtió, entonces, en ejecutor oficial de una edición más del PAA. Para atender a los Xukuru, se estableció una estrecha relación con la Asociación Indígena Xukuru que pasó a dar soporte operacional, contribuyó con la movilización necesaria y actuó para el control social. Para éxito de la acción gubernamental, la oficina de IPA-Pesqueira estableció junto a la Jupago un trabajo conjunto.

El Programa opera a través de la modalidad "Compra Directa Local con Donación Simultánea", en la cual se adquieren los productos de la agricultura familiar para abastecer los equipamientos públicos de alimentación y nutrición y también para apoyar las acciones de acceso a la alimentación, realizadas por entidades de la red socio-asistencial local. Esta modalidad es desarrollada por el Ministerio de Desarrollo Social y Combate al Hambre (MDS), en colaboración con los gobiernos de los estados y municipios y permite al agricultor

familiar comercializar directamente los alimentos de acuerdo con los patrones de calidad que son determinados por los órganos regionales competentes, en un límite de R\$ 4,5 mil por año.

De acuerdo con las informaciones del IPA, el PAA llega a atender a 59 familias de agricultores indígenas Xukuru, comprando cerca de 34 productos diferentes, algunos procesados como la *goma* de mandioca, *xerem* y pasteles. La mandioca y las *bananas prata* y *anã* son los alimentos suministrados en mayores cantidades y por el mayor número de productores. La cebolleta, el cilantro y la lechuga también han destacado en relación al número de proveedores que participan. Los agricultores Xukuru llevan sus productos a las aldeas Santana o Caña Brava, donde son pesados y registrados y se les entrega un recibo. De aquí, los alimentos se dirigen hacia dos centros de distribución. Los beneficiados con la donación de los alimentos son, 13 escuelas, 1 guardería, 1 institución de apoyo para personas mayores y 1 de apoyo a personas con necesidades especiales ubicadas en Pesqueira.

Los precios se fijan a través de una búsqueda de precios comunes con la comparación de tres establecimientos, lo que proporciona una referencia de los precios locales. Esto permite que queden por arriba de los practicados por la CONAB, que establece una media basada en el CEASA⁴³ que ofrece precios más bajos debido a su característica de distribuidora y mercantil "mayorista". Por lo tanto, aquellos practicados actualmente en el PAA Xukuru quedan ligeramente por arriba de los practicados en la feria libre de Pesqueira.

En este íterin, también fueron realizadas muchas acciones con el fin de fortalecer la actividad de la ganadería de vacas lecheras: financiaciones, campañas de vacunación, entre otras. En 2008, a través del proyecto junto al gobierno del estado, fueron adquiridos 5 tanques de enfriamiento de leche, los cuales fueron distribuidos en el territorio (1 Capim de Planta, 2 Coro Dantas, 2 Cimbres) sumando una capacidad total de almacenamiento de 10.000 litros por día. Se estima que la población bovina sea aproximadamente de 10.000 cabezas, y que 450 familias Xukuru⁴⁴ estén involucradas con la actividad en las distintas aldeas del territorio. En algunas reuniones se ha discutido la creación de una cooperativa que pudiese conducir a un mayor apoyo y participación de los productores en la gestión de la cadena lechera.

La PAA Leche se produjo a raíz de estas acciones. El modo de Incentivo a la Producción y el Consumo de Leche (PAA Leche) fue creada para contribuir al aumento del consumo de leche por las familias que padecen de inseguridad alimentaria y también para incentivar la producción de los agricultores familiares. Los beneficios de la PAA Leche llegan a todos los estados del Nordeste y también al norte de Minas Gerais. Para poner en práctica esta modalidad del programa, el MDS firma convenios con los gobiernos de los estados. El producto es pasteurizado en las industrias registradas y, posteriormente, transportado a los puntos de distribución para las familias. El valor de un litro de leche está prefijado por el Grupo Gestor responsable y se actualiza a cada seis meses, según los precios promedio practicados por el mercado local. La industria lechera recibe alrededor del 40% del importe pagado por la leche, y el otro 60% se transmite a los agricultores⁴⁵.

⁴³ CEASA es la sigla y denominación popular de las centrales de abastecimiento, que son empresas estatales o de capital mixto destinadas a promover, desarrollar, regular, dinamizar y organizar la comercialización de productos de hortifruticultura a nivel de mayorista y en una región.

⁴⁴ Datos obtenidos con el equipo Jupago a partir de la campaña de vacunación contra la fiebre aftosa de 2010.

⁴⁵ Informaciones disponibles en su página web oficial del MDS: www.mds.gov.br

A pesar de que es una actividad que remite a las prácticas de los hacendados invasores, contra los cuales los Xukuru se levantaron, no hay forma de ignorar el hecho de que toda la región tiene una historia muy fuerte con la ganadería desde la época colonial. La integración de la ganadería y la agricultura es parte de la historia de los sistemas de producción en los *sertões* y *agrestes* del Nordeste brasileño. Y de alguna manera, se construyeron los agroecosistemas tradicionales de la pequeña agricultura, en los cuales, para reproducirse en áreas mucho menores que las haciendas, adoptaron como estrategia central la diversificación de las especies animales y vegetales y han establecido fuertes lazos de dependencia entre la cría de animales y los *roçados* (AZEVEDO et al, 2009). El propio Cacique Xicão dejó como legado que la tierra era para vivir, trabajar y criar, en referencia a las finalidades de habitación, agricultura y ganadería. Además, es notable la mayor facilidad en la aprobación de crédito junto a las instituciones financieras, en caso de que el proyecto esté dirigido a esta actividad. Otro factor que confirma el incentivo por el equipo Jupago a la ganadería lechera es que ésta permite a la familia productora un ingreso frecuente de renta.

Aunque ya sea posible notar muchos resultados, las experiencias junto a los mercados institucionales aún enfrentan muchas dificultades, que están en varias esferas. Hay problemas logísticos, falta de apoyo local para la distribución de los alimentos para las instituciones beneficiarias; las carreteras del territorio se encuentran en terribles condiciones; la administración y el control de las entregas y notas queda concentrado en manos de pocas personas, cargando excesivamente a los técnicos que deberían estar cuidando de los aspectos más técnicos y políticos. Las familias todavía se están adaptando a la rutina de los mercados institucionales donde hay mucha más burocracia, compromiso con fechas de entrega y plazos más largos para el cobro del pago, si los comparamos con otros mercados. Sin embargo, son vistas como un momento de aprendizaje para todos y como una oportunidad para el fortalecimiento de la organización de los agricultores, de modo que puedan en el futuro involucrar a más familias Xukuru como participantes en el programa, fortalecer la capacidad de gestión, hacer operativo un capital de giro, desarrollar una marca propia para los productos, entre otros desafíos.

Un gran e importante desafío es profundizar en la discusión alrededor de la producción de alimentos ecológicos, volviéndola prioritaria en el caso de acceso a mercados institucionales. El propio PAA apunta al fortalecimiento de la producción ecológica en sus directrices cuando garantiza la posibilidad de una remuneración del 30% mayor para alimentos de este tipo. Con la preocupación de no cumplir con las cuotas del convenio, el tipo de producción aún no fue colocado como criterio para la participación en el programa. Sin embargo, el equipo Jupago ha pensado y evaluado de acuerdo con el aumento del número de agricultores Xukuru interesados en participar del PAA, en colocarlo como criterio para la adhesión y permanencia en el programa “la producción limpia”. Se estima que existen más de 200 productores Xukuru interesados en adherirse al programa.

El PAA se trata de una complementación de alimentos a las instituciones como es el caso de las Escuelas que ya poseen la merienda escolar. Y en este sentido, contribuyó bastante a fortalecer los hábitos alimentarios regionales y locales, una vez que la alimentación escolar es obtenida a través de licitaciones gubernamentales que raramente consiguen recibir alimentos frescos y locales, constituyéndose básicamente por productos industrializados sin referencia con la producción local. Así, tanto el PAA, como el Programa Nacional de Alimentación Escolar – PNAE, dan pasos gigantescos a favor de una alimentación escolar más saludable, equilibrada y

respetuosa con las costumbres culinarias y la cultura alimenticia local, al mismo tiempo que fortalecen a los agricultores locales, garantizando un mercado cierto a sus productos, viabilizando en la práctica los canales cortos, que por estos y muchos otros motivos son mucho más sustentables. En el caso Xukuru, pude escuchar relatos de que los niños poco a poco han valorado este complemento y cuando no lo reciben siempre preguntan por ello. Otro hecho interesante es que muchos de los proveedores Xukuru, son ellos mismos alumnos de las escuelas en el turno de la noche, pudiendo acompañar más de cerca toda la circulación de los alimentos dentro del programa, de su parcela y huerta hasta el comedor de la escuela. Aún es necesario hacer algunos avances en relación a la participación de las familias en el programa, teniendo en cuenta además de la forma de como los alimentos son producidos, las necesidades de las escuelas, favoreciendo la diversidad de productos y su frecuencia a lo largo del año, pensando justamente en la posibilidad de que el próximo paso sea la adhesión al PNAE y considerando que hoy hay una abundancia de bananas y mandioca pero hay una carencia de productos procesados.

El Programa Nacional de Alimentación Escolar – PNAE consiste en la compra de alimentos a los agricultores familiares para el abastecimiento de los comedores sociales (escuelas, hospitales, iglesias y hogares de ancianos). A partir de la ley 11.947 de 16 de junio de 2009 el Estado se compromete a destinar por lo menos el 30% de los recursos financieros de la alimentación de los comedores escolares para comprar directamente a agricultores familiares.

Igual al PAA, el productor se compromete con una cantidad y periodicidad de entrega determinada que debe cumplir, ofreciendo al agricultor una estabilidad con la venta garantizada, es decir, un consumidor cierto a lo largo del período, pero con la ventaja de un techo al año por agricultor más alto, de R\$ 9.000. Esto, en teoría, debe estar relacionado a los menús de las escuelas, y en este sentido, las nutricionistas y cocineras deben estar involucradas en el proceso para que no existan conflictos con la planificación de las producciones.

En verdad es un arreglo bastante complejo, y la compra, a través de una llamada pública es sólo un paso. La política se concentra más en los aspectos comerciales, dejando la logística a cargo de las organizaciones de productores y de los gobiernos locales.

Aparentemente, el PAA ha sido una escuela para la organización de los productores, para que en el futuro por lo menos el 30% previsto por ley, de toda la alimentación de las escuelas indígenas pueda ser proporcionado por los propios habitantes del territorio, lo que generaría una impresionante ganancia en términos de autonomía.

Durante una de las reuniones con los dos centros en los que el grupo de agricultores vinculados con el PAA se concentran, realizamos una actividad de forma colectiva para entender cual sería la disponibilidad de alimentos por este grupo a lo largo del año, y por lo tanto hacer algunas previsiones y planificaciones para una posible adhesión a la PNAE en los próximos años. El calendario productivo que se realizó como resultado de las reuniones se presenta abajo, llamando la atención sobre algunos hechos.

Aclaro que el calendario productivo, que todavía debe ser revisado por los productores a fin de limpiar errores, llegar a un consenso y encontrar diferencias locales, busca identificar y calificar la estacionalidad de los productos actualmente ya trabajados por los agricultores participantes. Abordando para esto dos variables: cuáles son los meses en que hay disponibilidad de alimentos (registrado con el color verde, mientras que las celdas grises claro representan la no-

disponibilidad) y el grado de variación durante los meses en los que existe la oferta (de tonalidad verde: cuanto más oscuro corresponde a una mayor oferta y cuanto más aclaro a una menor oferta). Evidentemente una tercera variable, que no puede ser observada en la parte gráfica pero que influyó directamente en el resultado, es el hecho de que la disponibilidad estaba vinculada (1) a la existencia de alguna familia ligada a aquel cultivo y (2) a la entrega de alimentos al programa.

Centro Aldea Santana (Frutas)

PRODUTO/PERÍO	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
Abacate												
Banana anã												
Banana prata												
Caju												
Manga												
Maracujá												
Pinha												

Centro Aldea Cana Brava (Frutas)

PRODUTO/PERÍO	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
Abacate												
Acerola												
Banana Prata												
Caju												
Goiaba												
Jaca												
Manga												

Con relación a las frutas, percibo que es importante pensar en una estrategia de diversificación todavía mayor de las especies plantadas en el territorio. Vale la pena resaltar que muchas aldeas vinculadas a estos dos centros tienen larga existencia, en forma de “sitios”, considerados como las áreas de ocupación Xukuru más antiguas y de resistencia. Por esto, no sorprende la presencia de nueve tipos de frutales para la provisión del programa. Con certeza, en estos sitios todavía existen otras variedades como los naranjos y limoneros, por ejemplo, pero no están en cantidad suficiente para que sus frutos estén orientados a la venta. Las frutas presentan, tal vez, la mayor novedad potencial a los Xukuru, porque con el control de la tierra pueden pensar en plantíos y especies perennes de ciclo largo, algo imposible en la condición parcelaria anterior. Se observa que para el menú de las escuelas indígenas del territorio faltaría o sería muy escasa la oferta de fruta (y sus derivados como zumos y dulces) en el segundo semestre, cuando es la época de pocas especies de las cuales se ha informado. Incluso las bananeras y los guayabos, que se consideran especies anuales, presentan una reducción consistente de su oferta. Las diferencias entre la cosecha de un mismo frutal para los diferentes centros, aún necesita ser verificada nuevamente con el grupo. En las conversaciones individuales, me informaron tanto que podría haber sido un error del grupo responsable de rellenar el calendario como también que era natural esta diferencia, ya que dependiendo de la ubicación la época del frutal presenta variaciones.

Centro Aldea Santana (hortalizas)

PRODUTO/PERÍO	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
Alface												
Cebolinha												
Cenoura												
Coentro												
Couve (folha)												
Abobrinha												
Chuchu												
Pimentão												
Repolho												
Tomate												
Vagem												

Centro Aldea Cana Brava (hortalizas)

PRODUTO/PERÍO	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
Alface												
Beterraba												
Brócolis												
Cebolinha												
Cenoura												
Coentro												
Couve (folha)												
Pimentão												

En el caso de las hortalizas, es posible percibir que la oferta es muy constante, con excepción de los meses de invierno. Sin embargo, los agricultores que participaron en la elaboración de este calendario resaltaron que es posible recoger las hortalizas en esta época, a pesar de las dificultades climáticas. Pero, ya que la intención era mapear con seguridad la oferta de los productos al programa, prefirieron optar por marcar que no habría oferta de ciertos alimentos en estos meses como la remolacha y el pimiento por el centro Caña Brava. En este caso, vale exponer que el acceso al sistema de irrigación por un número cada vez mayor de productores Xukuru ayuda a justificar la oferta durante todo el año. Otro hecho, es que buena parte de los agricultores ya estaban acostumbrados a la venta semanal en la feria, lo que impone la planificación de las huertas que se tienen que trabajar con varias generaciones de la misma especie, de forma a distribuir la cosecha de manera constante y no hacer faltar el producto a los consumidores, que ya son sus clientes. Sin embargo, cabe llamar la atención de que para algunos alimentos, teniendo por base la forma en que actualmente están organizados los plantíos, esta oferta estaría basada en el uso intensivo de productos químicos, huyendo de la idea de ofrecer un alimento saludable en las escuelas. El calendario productivo de las hortalizas resalta, como hecho positivo, que habrá cierta facilidad en planificar el abastecimiento de las escuelas, para el cual basta organizar bien los grupos de productores y la periodicidad del abastecimiento a lo largo del año escolar.

Centro Aldea Santana

PRODUTO/PERÍO	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
Abóbora												
Batata doce												
Macaxeira												
Milho Verde												

Centro Aldea Cana Brava

PRODUTO/PERÍO	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ
Abóbora												
Fava												
Feijão												
Feijão de Corda												
Feijão de Varzea												
Macaxeira												
Milho Verde												

Este grupo de cultivares, en general, se asocia con lo que llaman de *roça*. Vale la pena mencionar que el tipo de plantío influencia directamente esta oferta, que suele estar vinculada a la agricultura de secano, y considero que el calendario de alguna manera lo refleja. En el caso de la agricultura de regadío, probablemente se presentaría otra estacionalidad para estos alimentos, acercándose al diseño presentado para las hortalizas. Gran parte de estos cultivares (maíz, frijoles, calabaza) también están asociados con la experiencia Xukuru de las *roça* de ciclo corto. Ellos podrían ser plantados con el permiso de los hacendados. Estos últimos se aprovecharon de los rastrojos para la alimentación animal y exigieron el pasto sembrado en el mismo lugar al final de la cosecha anual.

La mandioca, así como la batata, presentan la ventaja de ser alimentos cuya conservación puede ocurrir en el suelo, ampliando el número de meses durante los cuales pueden ser cosechados. La diferencia notada entre la oferta de la mandioca a lo largo del año en ambos centros se puede explicar por la presencia de agricultores que se especializaron en el comercio de mandioca y sus derivados.

En la entrevista, Janailson Cavalcanti nos ayuda a comprender los cambios recientes que proporcionaron un nuevo escenario. En relación a la *roça*

“era de ano a ano porque na verdade os fazendeiro era que dizia qual era a área que você ia trabalhar pra fazer o seu roçado, né. Hoje não, hoje você... porque no lugar que tinha as fonte d’água que você pode trabalhar o ano inteiro era dos fazendeiro e eles não liberava pra você fazer sua roça e 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... e aí mudou muito nesse sentido né... esse cenário mudou cem por cento entendeu?” (Janailson Cavalcanti, entrevista en octubre de 2011).

Aspectos de sustentabilidad en Xukuru

A continuación se presentan otros aspectos de sustentabilidad en el territorio Xukuru captados durante la investigación de campo, que ayudan a construir un marco de fortalecimiento de los sesgos agroecológicos para el pueblo Xukuru. Suelo afirmar que el verdadero agricultor es el que experimenta. Es decir, el que siempre está intentando alternativas y realizando una nueva lectura de la naturaleza y del comportamiento de su sistema. Para el caso de las familias cuyo manejo y trabajo tuve la oportunidad de acompañar un poco más de cerca, me di cuenta de que es posible que el trabajo de la Jupago, de asistencia técnica y extensión rural, pueda estar cada vez más basado en el intercambio de conocimientos y experiencias entre las familias, permitiendo de esta manera, que muchos otros aspectos de sustentabilidad existentes y en práctica se puedan intercambiar.

Conocer cuál es la influencia de las experiencias previas de los agricultores Xukuru en los manejos practicados, hoy es una tarea bastante compleja. Lo cierto es que, el repertorio de experiencias pasadas que el colectivo Xukuru retuvo es muy amplio, permitiéndoles tener hoy suficiente discernimiento para la elección de las técnicas y métodos. Combinan los conocimientos y las concepciones de los antepasados con experiencias más recientes para intervenir y sobrevivir a partir de la tierra, tan dolorosamente reconquistada. Otros dos factores que influyen fuertemente en los caminos adoptados por las familias son, en primer lugar, las condiciones de acceso a los medios de producción, y en este caso resaltamos los sistemas de riego que permiten el aumento de la oferta de alimentos, como vimos anteriormente a partir de los calendarios y, en segundo lugar, la ampliación de los mercados de consumo.

Son muchos los aspectos que pueden ser listados como potenciadores en la vida Xukuru, y muchos de ellos nos remiten a aquella caracterización realizada en el primer capítulo sobre los agroecosistemas tradicionales, y que aquí todavía no puedo afirmar como algo propio de todo el grupo étnico, aunque ya pueden ser observados como una realidad – construida por los propios Xukuru como agentes de su propio caminar. Muchos recursos locales todavía pueden ser utilizados y más ampliamente valorados. Un ejemplo es la utilización de árboles nativos como el *juazeiro*, *mulungu* y *umbuzeiro* para complementar la alimentación animal. Estos recursos locales muchas veces han sido rechazados y considerados como parte de los tiempos de pobreza y dificultad. El ladrillo para la construcción de casas hecho en las propias aldeas con arcilla local, es un ejemplo de esto. Ha sido excluido en las nuevas obras, en beneficio del ladrillo convencional comprado en la ciudad, del cual no se conoce la procedencia y que sin duda tiene una "huella ecológica" mucho más agresiva. Al ser cuestionados sobre esta elección, expusieron dificultades asociadas a la disponibilidad de los ladrillos fabricados en la aldea durante todo el año, entre otros motivos. La construcción en la sierra merecería también un capítulo aparte, y desde luego las acciones de extensión para valorar y fortalecer las técnicas tradicionales, dando confortabilidad y seguridad a las casas y otros edificios, al mismo tiempo en que se valora el conocimiento y la mano de obra local, abaratando los costes de la construcción.



Figs. 15 e 16: Construcción a partir de recursos locales. Autor: André Araújo.

Voy a dedicar algunas líneas más a unos aspectos que a otros, sin describirlos en detalle con informaciones técnicas. Esta opción se debe al hecho de que muchas de estas prácticas ya son bien conocidas y discutidas, siendo sus ventajas descritas en detalle en la literatura disponible en la actualidad sobre prácticas agroecológicas y de implementación y manejo de los agroecosistemas. Lo relevante en estas notas es registrar la existencia de la experiencia, proporcionando por lo tanto visibilidad, y abrir puertas para las discusiones.

Alta diversidad de especies, arreglo, tratamiento y semillas en las huertas de Bill de la Aldea Caña Brava



Fig. 17: Huerta de Bill. Autor: André Araújo



Fig. 18: Huerta de Bill. Autor: André Araújo

Las fotografías pretenden ilustrar la diversidad de cultivos en la huerta de Bill, agricultor residente en la Aldea Caña Brava y miembro del grupo de productores organizados alrededor de la Feria Xukuru de Alimentos de Base Ecológica. Bill está siendo cada vez más reconocido como uno de los productores con mayor variedad de cultivos en su unidad de producción. Además del número de variedades lo que llama la atención es la diversidad de tratamientos y arreglos. Como se puede ver en las fotografías a veces encontramos un mismo bancal ocupado por más de una variedad (en la fotografía, lechuga y lechuga morada) o por más de una especie (col rizada, perejil y cebolleta). El está experimentando asociaciones de cultivos e intenta combinarlos a lo largo del tiempo en el mismo lugar, de manera que una especie pueda contribuir con otra y sus

esfuerzos de riego, fertilización y protección con pesticidas orgánicos puedan ser mejor aprovechados. Otro punto interesante es la presencia de muchos individuos en las parcelas dejados para generar semillas para las siguientes cosechas; en las fotografías vemos las de lechuga, col y cebolletas. Los pies del bananero que rodean la huerta sirven de rompevientos para el sistema, y ayudan a disminuir la fuerza con la que el agua de lluvia descende de las laderas. El preparado utilizado por este agricultor se hace a partir de las plantas cultivadas o nativas del lugar, y afirmó que aprendió con otro agricultor de la Sierra, el Sr. Xavier.



Fig. 19: Huerta de Bill.
Autor: André Araújo



Fig. 20: Huerta de Bill.
Autor: André Araújo



Fig. 21: Preparado de elaboración propia.
Autor: André Araújo

Experiencias del Sr. Dede de la Aldea Santana



Fig. 22: Huerta del Sr. Dede. Autor: André Araújo



Fig. 23: Huerta del Sr. Dede. Autor: André Araújo

El Sr. Dede de la Aldea Santana tiene un interesante sistema de fertilización y cobertura de sus bancales, lo que nos llama la atención porque, literalmente, está aplicando una política de conservación de suelos. También pasa a ser una referencia por conseguir integrar muy bien la ganadería con el cultivo de hortalizas. Todo el compostaje que utiliza proviene de su unidad pastoral, usando tanto el estiércol de animales como las sobras de la alimentación

complementaria que ofrece a los animales y que no son consumidos. En la figura 23, podemos observar al Sr. Dede colocando tal sobrante, que se hizo a partir de plantas *capineiras* (de capín) cultivadas o encontradas en la vega de la comunidad. La cobertura que utiliza permite mantener la tierra con humedad por más tiempo e inhibir el crecimiento de hierbas dañinas.



Fig. 24: Huerta del Sr. Dede. Autor: André Araújo

En la figura 24, se observa que el Sr. Dede busca aprovechar al máximo los espacios ofrecidos en el sistema. El plantío de espinaca en esta posición provoca el efecto de borde, aprovecha un microclima y aumenta la diversidad en un espacio escaso.



Fig.25: Huerta del Sr. Dede. Autor: André Araújo



Fig 26: Huerta del Sr. Dede. Autor: André Araújo

Las figuras 25 y 26 ilustran otros dos experimentos del señor Dede. En este caso, está comparando el comportamiento de la col en dos situaciones diferentes, con y sin capín. En la fotografía de la izquierda, la col parece estar más protegida del ataque de insectos que en la fotografía de la derecha, lo que se puede percibir por el estado de las hojas. La de la derecha muestra las marcas de un ataque. Según lo que explicó el Sr. Dede en el momento de la toma fotográfica, quería poner a prueba precisamente esta cuestión de la limpia, tratando de entender cuál era el mejor ambiente para el desarrollo de la col, en aquella época del año.

Patios (*Quintais*)



Fig. 27: Planta Medicinal. Autor: André Araújo



Fig. 28: Semillas de la planta en el fondo utilizada para la artesanía. Autor: André Araújo

Los patios son otro elemento que merecería una investigación más profunda. Se puede afirmar con certeza que los patios son los únicos espacios que siempre han estado con los Xukuru, incluso en las épocas en que más estaban atrapados por los hacendados. Si la familia conseguía tener una casa, probablemente tenía por lo menos un pequeño patio. En las condiciones actuales, los patios presentan mayores tamaños y podemos observar una serie de usos diferentes. Vale la pena señalar que estamos llamando patios (o traspatios) a aquel espacio inmediatamente alrededor de la residencia de la familia. Además del efecto estético, en el que se observa un ornamento de flores y especies paisajísticas, en los patios Xukuru las familias también cultivan muchas plantas medicinales y crían pequeños animales, como se puede observar en las fotografías. Todavía podemos encontrar algunos patios que se han plantado especies útiles para la artesanía. El patio es también a menudo el lugar en el que el residente trasplanta alguna especie de interés que consiguió en otras aldeas del territorio o también en los pueblos vecinos, para poder acompañar con mayor cercanía el éxito del transplante.

Recientemente hemos encontrado un mayor número de estudios con el propósito de estudiar la importancia de los patios. Para el caso Xukuru, remite al ambiente doméstico y pocas veces tiene su valor económico analizado por la familia. Los huevos, carne, té y otros productos del patio por lo general no tienen su valor grabado, aunque también puede ser considerada como un área que genera ingresos, precisamente porque evita gastar dinero en estos productos. El pátio suele mantenerse solamente al cuidado de la familia, que utiliza los recursos locales, las sobras de la casa, de la huerta y de las parcelas.



Fig. 29: Cría de cerdos y plantío de calabaza para la alimentación humana y animal. Autor: André Araújo.



Fig. 30: Gansos en el patio. Autor: André Araújo

Un patio en la Región de Ribeira



Fig. 31: *Cacimba*. Autor: André Araújo



Fig. 32: Patio de residencia de José Egivaldo Pereira de Araujo. Autor: André Araújo

En una visita a las comunidades locales de Ribeira, en el territorio Xukuru, fue posible conocer algunos patios, y el de la residencia de José Egivaldo Pereira de Araujo me llamó la atención por la diversidad de cultivos que se encuentran en él. En primer lugar, fue posible visualizar una *cacimba* (pozo artesanal de agua), que es una antigua estrategia en la región del Agreste para el almacenamiento de agua. Se trata de un agujero excavado en el lecho de arroyos o de ríos intermitentes. Debido a las condiciones climáticas de esta región, el tema hídrico se vuelve esencial. Esta estrategia se utiliza para ofrecer agua por más tiempo a la familia. La producción en el patio puede ser vista en otras residencias de la región y por lo general están vinculadas a la seguridad alimentaria. Durante la visita, el agricultor explicó que aunque pueda vender algo producido en el patio, la mayoría de la producción estaba orientada al consumo de la familia. A

pesar de que no haya mucha disponibilidad de tierra en el área, trabajaba el campo en otra área con la intención de vender.



Fig. 33: Cultivos en el patio. Autor: André Araújo



Fig. 34: Frutales en el patio. Autor: André Araújo

En las fotografías es posible observar varios ángulos del mismo patio que muestran una gran variedad de especies, combinando frutales y plantas de ciclo corto. Podemos identificar la presencia en las imágenes de pies de anacardo, banana, mamón, aguacate, mandioca, maíz (seco) y frijol guandú.

Estrategia de policultivos en el pasado agrícola en las Barrocas de Sr. Vavá.

... quem vevi da agricultura tem que plantar de um tudo... ele planta de um tudo, que de tudo ele tem. Eu digo, se eu ainda vivesse da agricultura eu ia mostrar como é que se movimenta o movimento do trabalho.



Fig. 35: Frutales remanentes en las Barrocas. Autor: André Araújo



Fig. 36: Cerca centenaria en uno de los caminos en las Barrocas. Autor: André Araújo

En la entrevista realizada en octubre de 2011 al Sr. Genivaldo Marque Cavalcanti, conocido por Sr. Vavá, fue posible entender un poco las estrategias utilizadas por las familias Xukuru a lo largo del tiempo. Uno de los aspectos que más me llamó la atención es la noción de que para sobrevivir de la agricultura, la persona tiene que basarse en un plantío diversificado. “*Tem que plantar de um tudo*” (Hay que plantar de todo) en el lenguaje del Sr. Vavá, que explicará más adelante el por qué.

Podemos considerar que la localidad conocida por Barrocas, y que hoy está bajo el alcance político de la Aldea Mascarenhas en la región de Sierra, fue durante mucho tiempo una isla de resistencia.

Siempre ha sido muy fuerte el acoso para que el señor Vavá, así como ocurrió con otros pequeños ocupantes de la región, vendiera su parcela a los hacendados. A pesar de las dificultades, los años de sequía y la falta de compradores para su producción, logró mantenerse en el lugar. En las fotografías observamos los frutales (naranjos y bananeros) restantes, que fueron plantados y cuidados por el Sr. Vavá; las cercas de piedra, bastante comunes en la época, recuerdan hoy en día uno de los caminos ampliamente utilizado en aquel momento. Incluso antes de la demarcación del área indígena, el Sr. Vavá compró un lote de tierra más cercano a la carretera, donde estableció su casa y se dedicó a la cría de animales.

El Sr. Vavá nació y se crió en las Barrocas, así como sus antepasados:

Eu sei que eu mesmo quando meu pai... meu pai nasceu e se criou nas barrocas... ele era morador dos descendentes. 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?

Por lo que entendí del relato, su padre con el tiempo había conseguido ampliar el terreno, comprando tierras:

“Chegou o ponto a comprar sessenta hectare de terra... ele com quarenta ano de idade. Aí quando ele chegou a idade dos seus cinquenta anos aí ele terminou de pagar, aí foi construí a família dele que já vinha construindo há muito tempos atrás”.

Sin embargo, su familia pasará por un problema poco comentado en los estudios sobre los Xukuru, que es la partición de la tierra por herencia. Este es un factor conocido que contribuyó en gran medida a la creación de minifundios a lo largo de generaciones. Para el caso Xukuru todavía no encontré en la historia del grupo ninguna estrategia en términos de organización o prácticas sociales a fin de evitar este fenómeno⁴⁶. Aunque no se hable directamente de este tema, las nociones más utilizadas sobre el uso de la tierra puestas en práctica por las organizaciones socio-políticas del pueblo desde la retomada del territorio, tienden a evitar este proceso como ya se explicó anteriormente.

46 No es que no existiese, pero es necesario investigar para visibilizarla.

Aí morreu ficou pros herdeiro... era doze irmão que eu tinha. 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 vende?” Eu fazia meu roçado todo ano... aí 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. Era três, quatro quadra que botava... o mesmo todo ano à enxada, à foice.

Passei três anos sem trabalhar... 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...

De la partición de la tierra, el Sr. Vavá se habría quedado con un pequeño lote "em cima dum lajedo" (encima de un losado), que es un área de roca, con escaso o nulo horizonte cultivable. Hecho que le obligó a trabajar "de alugado" (de jornalero), es decir, trabajo para otros, por lo general, para los hacendados de la región recibiendo jornales por realizar servicios agrícolas. Era prácticamente la única forma de remuneración en el área rural para los Xukuru. Así, el Sr. Vavá consigue recursos para mantenerse, tierras para cultivar nuevamente y mediante un gran esfuerzo pudo progresar. Sin embargo, como él y su hijo señalaron en la entrevista, vivir de la agricultura no era fácil. De ahí que su estrategia basada en el plantío de una amplia gama de productos es deseable.

O roçado colhia tudo... antigamente colhia tudo. De tudo você plantava, que aqui chamava roçado. Muita gente não plantava esses tipo que eu plantava. Só plantava uma só, muita gente que vivia de roça só plantava roça (macaxeira), 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.

Se você for uma ocupar uma terra pra você viver da agricultura, ocupar uma terra só com um artigo só, aí você... acontece daquele produto não dar. Aquele que você conseguiu. E você plantando dois produto ou três, um daqueles vai lhe deixar uma camisa. Era meio o meu caso que eu arrumei as coisa por causa disso. Porque aqui

nas barroca mesmo quando eu vivia do ramo da agricultura, aí eu botava o roçado, plantava de tudo... tudo isso que eu falei né. Mas muita gente só plantava as vezes o feijão... vinha um ano seco na época da floração, feijão perdia a floração, aí a terra ficava desocupada. Aí você tem que plantar os dois juntos, o milho e 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. E agora aqui tá favorito pra toda essas coisa... veio uns ano bom.

Normalmente, este tipo de cultivo descrito por el Sr. Vavá estaba vinculado a la agricultura de secano, que está condicionada a los factores climáticos en la región. Así, aunque la región de Sierra presenta un patrón pluviométrico más lluvioso que el patrón agrestino, fue posible escuchar muchos relatos de sequía. Según los relatos, los hacendados buscaban controlar las fuentes de agua. En este contexto es interesante también anotar que en la parcela del señor Vavá los cultivos presentaban estacionalidades distintas, pudiendo adaptarse a las variaciones temporales de llegada de lluvia o de sequía. En términos más técnicos, podemos decir que hay diferencias inter-específicas en el grado de tolerancia al estrés hídrico. Debido a los diferentes ciclos fenológicos y fisiológicos de las especies asociadas, las mismas presentan períodos críticos de demanda hídrica no coincidentes en el tiempo, posibilitando mayores probabilidades de satisfacer las necesidades fisiológicas de agua de una o más especies de la asociación.

Una explicación adicional para la mejor comprensión es que, según la costumbre local, el área dedicada a la mandioca/yuca está generalmente separada del resto de los cultivos de la parcela, es decir, no está asociada a los demás, entrando por lo tanto en el sistema como cultivo para la rotación. Los árboles frutales también estaban bastante presentes, fortaleciendo el sesgo diversificado del agroecosistema.

De primeiro quem tinha... quem tinha aquele localzinho de terra pra trabalhar toda vida teve aquela... a 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 agora no período das chuvas. No período do verão ninguém tinha porque eles só botava aquele roçado nos campo seco só período enquanto chovia e agora pelo menos 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.

El ganado también aparecía como parte de la estrategia, así como el trabajo asalariado como emergencia y condición temporaria, hasta que se reestructure nuevamente,

nas barroca eu sempre tinha uma vaquinha pra dar um leite, botava um roçado... aquela sobrazinha daquele pouquinho eu comprava um bichinho. Chegava aquela época que era preciso vender pra

tocar o roçado dos meus parceiros.

Observé durante los relatos del Sr. Vavá que aunque lleno de dificultades, su sistema de trabajo le garantizaba una buena alimentación. A diferencia de lo que generalmente se reporta en la región, el Sr. Vavá no comentó ninguna gran dificultad en este sentido, a pesar de que el hambre y las dificultades alimentarias estén bastante presentes en el imaginario colectivo del pueblo, y siempre son recordadas por las personas mayores. Ni siquiera cuando era tiempo de sequía o cuando se "quebraba" financieramente a causa de algún obstáculo o de la desvalorización en la venta del producto, el Sr. Vavá relata tal situación, lo que me lleva a creer que la diversidad sembrada en las Barrocas haya contribuido mucho a la seguridad alimentaria de su familia.

Cuando llega el tiempo de demarcación sobre el territorio indígena en las Barrocas, él explica:

muitos que tinha só uma casinha, mandou medir pra ir se embora, mas eu, se eu fosse mandar medir meu lajedo eu tinha comprado uma fazenda boa num outro canto, mas eu não escolhi isso... eu escolhi a minha origem porque a gente tem que mostrar o que é.

(Partes de la entrevista con el Sr. Vavá realizada en octubre de 2011)

La dinámica del *roçado* agrestino

Uno de los componentes principales de los agroecosistemas encontrados en Xukuru es el subsistema del *roçado*, vinculado a la agricultura de secano. Sistema bastante tradicional del Agreste nordestino, está formado principalmente por la asociación de maíz, frijol (más de un tipo) y habas, pudiendo ser enriquecido fácilmente con otras especies, como la calabaza y el *maxixe* (de la familia de las cucurbitaceae); asociados a otros cultivos de carácter más comercial; dependiendo de lo que es actual en el mercado, se ha intercalado con algodón o *mamona* (ricino).

Podemos decir que el maíz y el frijol siguen constituyendo hoy en día la base de la dieta de las familias Xukuru. El primero se puede consumir cocido y asado, y da lugar a diversos platos culinarios locales como el *xerém*, cuscús, pasteles y *pamonha*. Además, sus granos están destinados a la alimentación de las aves y la paja destinada a los rumiantes (ganado vacuno y caprino). El frijol pasa por la cocción y es considerado indispensable en el plato del brasileño. Incluso en el entorno favorable experimentado por los Xukuru actualmente, el frijol llega a ser el único alimento de la comida. Los cultivos dedicados a estos dos alimentos están ampliamente presentes en el territorio y se dedican casi exclusivamente al consumo familiar. Tienen bajos precios en el mercado y, debido a la redistribución⁴⁷ de una buena cosecha entre familiares y "allegados", tiendo a considerar que el maíz y el frijol alimentan la red de reciprocidad Xukuru, mantenida por cualquier acción o prestación efectuada sin ninguna expectativa inmediata o sin certeza de retorno, con el fin de establecer o mantener la sociabilidad. Se trata de prestaciones económicas no mercantiles, es decir, son los circuitos de donaciones e intercambios que están al margen o son paralelas a las relaciones mercantiles. En este sentido, percibo que el agricultor Xukuru cuenta con felicidad a cuantas personas regaló kilos de sus frijoles.

⁴⁷ Todavía estoy sin palabras para definir más precisamente los tipos de prestación entre los Xukuru, es decir, como ellos mismos clasifican la donación/ayuda o el regalo de alimentos a parientes, padrinos y amigos.

El haba, que estuvo más presente en el pasado Xukuru, hoy se está volviendo más rara, lo que parece haber sido una tendencia regional. Durante el trabajo de campo, el precio del haba en la ciudad de Pesqueira estaba bastante elevado debido a la escasez del producto. Según el relato de los agricultores, para comprar un kilo de frijol era necesario vender de cuatro a cinco kilos de haba, hoy con una bolsa de haba se compran unos tres kilos de frijoles.



Fig. 37: Haba recién cosechada. Autor: André Araújo.



Fig. 38: Frijol almacenado. Autor: André Araújo.

La diversidad de especies asociadas (o sujetas a rotación) en los *roçado* permite una recolección de alimentos diversificada y distribuida en el tiempo, aumentando la seguridad alimentaria de las familias tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo; siendo una estrategia que aumenta la eficiencia de uso de los recursos disponibles y minimiza los riesgos agronómicos y económicos, como vimos anteriormente en la experiencia del Sr. Vavá. El arreglo de esta diversidad no es aleatorio, y busca la complementariedad entre las plantas introducidas en los policultivos y/o en las rotaciones, con el objetivo de optimizar el uso de los recursos disponibles y la interacción con las condiciones climáticas. En términos ecológicos se considera que un aumento de la diversidad en una parcela puede reducir la competencia por recursos al evitar la superposición de nichos entre las especies asociadas. De esta manera, por el arreglo aplicado a la diversidad de especies cultivadas, tenemos un aumento en la diversidad de los nichos explotados, lo que mejora el aprovechamiento de los recursos abióticos disponibles en el ambiente:

La complementariedad en la explotación de los nichos se manifiesta:

Temporalmente: entre especies cultivadas que tienen sus demandas de recursos en períodos distintos (ej: mandioca y maíz).

Espacialmente: explotación de los recursos por los diferentes cultivos en diferentes espacios aéreos o subterráneos (maíz y frijol).

Fisiológicamente: entre especies que presentan diferencias bioquímicas en la captación de los recursos disponibles en el ambiente (p.ej: leguminosas y no leguminosas, plantas C3 y C4).

Además de las complementariedades, las asociaciones y rotaciones promueven una serie de servicios ambientales a los agroecosistemas al favorecer el establecimiento de sinergismos entre las diferentes especies miembro, de mecanismos biológicos para el equilibrio de insectos plaga y patógenos y de los procesos de reciclaje de nutrientes en el sistema suelo-vegetación.

(PETERSEN et al, 2002).

Aunque al observar los varios *roçados* Xukuru este subsistema pueda parecer que funcione como un modelo, una mirada más atenta indica que, en la práctica, cada agricultor imprime su modo o estilo al *roçado*. En un esfuerzo de síntesis, podemos afirmar que para determinar las composiciones de sus *roçados* (qué, dónde, cuando y cómo), los agricultores se valen de los conocimientos acumulados al respecto: (1) de las especies cultivadas – que se refiere a las características fenológicas, arquitecturas, susceptibilidad a los insectos plaga y enfermedades, exigencias nutricionales y tratamientos culturales; (2) de sus interacciones con el clima - en las cuales la precipitación efectiva, la humedad relativa y la temperatura son los indicadores percibidos históricamente, intuitivamente y simbólicamente, y (3) la interacción con los suelos - la calidad de la tierra, disponibilidad de agua y nutrientes. La disponibilidad de mano de obra (fuerza de trabajo familiar), de recursos financieros, las demandas alimentarias domésticas y las oportunidades de mercado también son hechos que interfieren decisivamente en la definición de estas composiciones (PETERSEN et al, 2002).

En cuanto al manejo del *roçado*, hay un conjunto de prácticas culturales que se emplean. Todavía basados en la caracterización y análisis de Petersen et al. (2002) para los agroecosistemas tradicionales del agreste paraibano, y comparando con la realidad Xukuru, podemos afirmar que el desarrollo armonioso de la comunidad vegetal en este subsistema está garantizado por el conocimiento previo y por los manejos que practican. Estas prácticas incluyen (1) la siembra de diferentes cultivos, que pueden ser todos juntos o cada uno en su tiempo, (2) el espaciamiento y las densidades, (3) diversificados tratamientos culturales generales y específicos de mantenimiento, y (4) las cosechas de acuerdo con los ciclos fenológicos de las diferentes especies.

La experiencia de Xavier

La oportunidad de acompañar más de cerca la experiencia de Xavier de la aldea Santana me permitió percibir varias cuestiones. Dicho agricultor forma parte del grupo de productores reunidos en torno a la idea de la Feria Xukuru do Ororubá de alimentos ecológicos, una idea bastante reveladora de las oportunidades con respecto a la producción y comercialización de dichos alimentos.

Xavier es hoy en día uno de los mejores referentes en el territorio indígena, principalmente debido a su experiencia en el cultivo de tomate ecológico; él es uno de los pocos agricultores que invierten en el trato limpio para esta especie, la cual se conoce regionalmente como una planta altamente exigente de tratamientos agroquímicos, sin los cuales sería imposible obtener ganancias en la plantación. Vale la pena recordar que durante el período en el que las fábricas de Pesqueira demandaban tomate, las técnicas eran de agricultura convencional basadas en el

paquete tecnológico agroindustrial. Fue este un período en el cual el uso de fertilizantes y plaguicidas químicos se intensificó, siendo altamente diseminados por toda la región, dejando la impresión para los actuales productores de que la producción está condicionada al paquete. Además, considerando el hecho de que los Xukuru, en general, eran empleados en los plantíos, se volvió prácticamente imposible la prueba de técnicas alternativas.

Xavier, quien durante muchos años trabajó en la producción de tomate para las industrias, debido a los efectos adversos provocados en su salud por el manejo de los productos químicos, optó, hace siete años, por intentar un plantío ecológico. Xavier se convirtió en un referente a pesar de las dificultades encontradas en el camino, una vez que, si comparada con otras especies de uso tradicional en la región, el tomate resulta más frágil y exigente de cuidados. Además de para la feria, produce hoy tomate ecológico para el Programa de Adquisición de Alimentos. Muchos otros Xukuru lo buscan para comprobar si su historia es verdadera y entender un poco más sobre sus estrategias y para resolver dudas.

Sus estrategias incluyen la utilización de preparados orgánicos combinando estiércol con especies de plantas encontradas o plantadas localmente, las cuales funcionan como biofertilizantes y biopesticidas, el conocimiento sobre el ciclo de la planta y de las plagas, entendiendo los períodos más críticos, susceptibles a un desequilibrio en la convivencia entre los mismos. Además de esto, promueve la apertura de nuevas áreas para el plantío en cada cosecha, huyendo de un mal que según el propio agricultor, ningún técnico ha encontrado la causa.

La necesidad de abrir nuevas áreas para el cultivo de tomate evitando una contaminación que según el propio agricultor puede llegar al 60% de los individuos en la parcela, si el sitio de repetición, generó una dinámica propia. Una secuencia de cultivos, que desde 1999 se pusieron en práctica en el área de la Aldea Santana: se iniciaba con la apertura de la nueva parcela agrícola, generalmente ocupada anteriormente por pastos, pastizales abandonados o *capoeira* de poca edad, para el plantío de la asociación maíz-frijoles, el cual puede ser enriquecido con muchas otras plantas. El señor Xavier citó con mucha frecuencia la calabaza.

Conviene recordar que lo que aquí denominamos como Aldea Santana era antes de la demarcación del territorio indígena sede de una enorme hacienda dedicada exclusivamente a la actividad ganadera. Siendo así, el paisaje del área estaba compuesto mayoritariamente por pastos. Con la recuperación Xukuru del lugar, al poco tiempo este paisaje ha sido alterado. Parte de él continúa dedicado al ganado, ahora de las propias familias indígenas de la aldea, mientras que lo restante está siendo absorbido por el uso residencial y agrícola o dejado para la recuperación natural de la vegetación.

Después de esta asociación de cultivos, la tierra es preparada para el plantío de tomate, que junto con la banana, han sido los productos más importantes durante los últimos años para la estrategia de reproducción de este agricultor. El tomate es entonces sembrado y en 90 días aproximadamente ya está listo para su cosecha. Después de una recolección el área entra en descanso, lo que puede durar de 6 meses a un año, variando según el uso posterior. El área puede ser rellenada por bananas, nuevamente utilizada para la asociación maíz-frijoles-calabaza, o para una combinación evolucionada de ambos cultivos enriquecidos con frutales. Este último es un impresionante ejemplo de la experiencia de arreglos multi-diversos, combinando cultivos perennes con otros de ciclos cortos.



Fig. 39: Uso de áreas por un campesino. Situación en julio de 2011. Elaboración: ARAUJO, 2011.

En la figura 39 podemos ver gran parte del área que este agricultor maneja actualmente; la imagen fue registrada en julio de 2011 desde el lugar más alto de la aldea. La X ubica su casa, la cual está cercada en el fondo y en los laterales por bananeros y cuenta con un pequeño hangar al frente. En este quintal bajo los bananeros son criadas algunas gallinas y pavos. En el camino de su casa hacia las otras áreas productivas, siguiendo el margen del río, encontramos una distribución de plantas de uso alimentario y medicinal. La letra *b* ubica un bananero, siendo éste una de las primeras áreas que utilizó desde su llegada. Las letras *p* y *q* identifican áreas en descanso. El área que ya fue utilizada para tomate hace 3 años entró en descanso y su último uso fue para la siembra de maíz y frijoles. El agricultor informó que todas estas áreas citadas, más la señalizada con la letra *a*, ya fueron utilizadas para el cultivo del tomate. La letra *t* indica el área ocupada con esta solanácea en el momento de la fotografía. Son 3.300 pies de la especie siendo posible identificar dos edades diferentes; el árbol que se localiza en el medio, ayuda a visualizar la separación entre las mismas. La que aparece más nítida en la imagen es la más avanzada y ya está organizada en las estacas sobre las cuales las líneas serán extendidas para soportar las plantas, evitando el contacto de los frutos con el suelo. La otra parte aún se encuentra en un primer estadio de crecimiento, en donde cohabita en espacio junto con las especies de crecimiento espontáneo. Al preguntarle si dicha situación, con respecto al hecho de que el tomate joven está cercado por malezas, podría inhibir el desarrollo de la planta, el agricultor responde con una analogía interesante. Me pregunta si en el invierno no preferiría estar abrigado, pues, lo mismo pasa con los pies de tomate, que se esconden del frío invernal de la sierra, así que es necesario esperar un estadio de mayor crecimiento de la planta para iniciar las limpias. Abrigándose del viento y del frío, bastante intenso localmente en esta época, busca evitar la

utilización de un producto químico cuya función es “calentar” la planta protegiéndola de la quema por la acción climática. Un pequeño cuadrado más oscuro dentro de t señala que la actividad de limpiar el entorno de las plántulas de tomate ya había iniciado. Entretanto, esto no se hace todo de una sola vez, poco a poco el agricultor va percibiendo y experimentando el comportamiento del plantío junto con la temperatura y el suelo en ambas situaciones.

La letra u indica el lugar de expansión del cultivo, la próxima área a ser utilizada, lo que se comprobó durante la visita de octubre del mismo año. Cuanto más se aparta del río, más costosa se vuelve la actividad con el aumento de los costes del sistema de irrigación. Son necesarios más canales y un mayor gasto energético de bombeo del agua, que en la imagen abastece a todo t y a .

La letra a corresponde a un área más diversa, presentando un arreglo complejo en el cual se combinan aguacates, *graviola*, mamón, anacardos, bananeros, maíz, frijoles, calabaza y col. Al preguntarle sobre el funcionamiento de este sistema, Xavier respondió que es necesario entender la ciencia del Sol para que todo junto sea efectivo, refiriéndose a la competencia por la luz entre las plantas en un terreno inclinado. Otros aspectos relevantes para el funcionamiento de este arreglo son las podas realizadas a los árboles frutales y el tiempo de cosecha de las especies de ciclo corto.



Figs. 40 y 41: Asociación de especies en arreglo diversificado. Situación en julio de 2011.



Fig. 42 y 43: Asociación de especies en arreglo diversificado. Situación en octubre de 2011.

En el contexto de esta investigación, este área (a) resulta innovadora en varios sentidos. Primero recuerdo que el patrón agrícola anterior a la regularización del territorio indígena era, en gran medida, de cultivos de ciclo corto. El *roçado* tradicional del Agreste estaba agudizado por la ganadería, lo que imponía a los Xukurus a dejar al supuesto propietario de la tierra el lugar sembrado de capín y las sobras de los cultivos para la alimentación del rebaño bovino. Los sitios aunque presentasen árboles, no tenían tamaño suficiente para una producción destinada a la venta. Esto significa decir que es bastante reciente la posibilidad de que los Xukuru trabajasen con especies perennes como son los frutales. Además, Xavier podría optar por sembrar un huerto bajo un modelo de monocultivo, pero escoge claramente una opción de asociación de cultivos. Los pies de aguacate, *graviola* y anacardos están diseminados en el área, seguidos de un surco de bananeros y luego por las especies de ciclo corto: maíz, frijoles y calabaza, como se puede observar en las ilustraciones de arriba.

Las fotografías registran la misma área en dos momentos diferentes: la de octubre de 2011 demuestra la preparación del área para las cosechas del siguiente ciclo corto – cuando es más visible el espaciado entre los frutales; la de julio de 2011 resulta interesante para presentar la belleza del arreglo que tiene varios niveles verticales y horizontales ocupados, lo que significa que existe un alto grado de aprovechamiento del área. Prácticamente no se observa suelo desnudo, se estimula la creación de microclimas, la irrigación es optimizada, puesto que sirve a plantíos que convencionalmente estarían separados, y se reduce el trabajo de limpia. Lo que sobra de los cultivos de ciclo corto sirve para nutrir al suelo y, consecuentemente, a las especies perennes, y cualquier aporte de abonos que sean utilizados para las cosechas de ciclo corto, también colaboran con los frutales.

De hecho, no conseguí entender cuál es la visión de futuro que Xavier tiene para este área, si existe un punto de clímax o una evolución clara de los momentos para este sistema (incluso es posible que ni él mismo tenga certeza sobre esto). *¿Cuál será el manejo a medida que los frutales ganen tanto en madurez productiva total como en edad? ¿Será trazado un camino parecido con los sistemas agroforestales? ¿Controlará de manera rígida el tamaño de los árboles y el de los espaciados? ¿Crearán espacio por medio del corte de los bananeros? ¿Cesará los cultivos de ciclo corto debido al crecimiento total de la sombra en el área?* Las posibilidades de manejo son

innumerables y están en experimentación. Él informó que la tendencia era transformar el área *t* en algo parecido al área *a*, algo que nos puede señalar que identifica y valora la opción de este tipo de policultivo.

Esta experiencia puede significar una referencia futura muy positiva para toda la tierra indígena debido a que la disponibilidad de las tierras agrícolas dentro del territorio es finita. Además, existen muchas familias que viven hoy en la ciudad y que podrían desear regresar a la Sierra, además del crecimiento demográfico de las familias que ahí actualmente viven, dependiendo directamente de la explotación agropecuaria.

Consideraciones Finales

Entre los años 80 y 90 del siglo pasado los Xukuru lucharon por la recuperación de su territorio tradicional. Gracias a un proceso de reorganización interna y mucha movilización consiguieron recuperar, como grupo, parte significativa de su territorio tradicional. Lograron mejorar el acceso a la salud y a la educación, aumentaron demográficamente y restituyeron el orgullo de su pasado, fortaleciendo su propia identidad, revirtiendo un destino que hasta aquella década de los 70, muchos estudiosos creían que era inevitable para las sociedades indígenas de Brasil, el fin.

Supervivientes de casi cinco siglos de violencia, los Xukuru pasan por un nuevo momento en el cual pueden reconstituir su propio camino y organizar sus vidas a partir de sus propias concepciones. Sin duda muchas cosas se están innovando como se espera de todas las culturas que son dinámicas. Los mecanismos y herramientas políticas que vienen con el fortalecimiento de esta nueva unidad socio-cultural se han vuelto más complejos a medida que más cuestiones son incorporadas en la vida cotidiana Xukuru. Cuanto más poder de decisión e influencia tuvieron sobre los hechos y las políticas que los aflige, más compleja deberá ser la organización social Xukuru. La autonomía en el contexto actual exigirá eternos perfeccionamientos. En este sentido, la redefinición del control y tipo de uso de los recursos naturales es algo que está siendo restablecido.

Después de conseguir el reconocimiento de sus tierras tradicionales el pueblo comenzó a enfrentar un nuevo desafío, la gestión. Este momento, en el cual las banderas de lucha todavía no habían sido izadas debido a la concentración en la lucha por la tierra y en el fortalecimiento de la organización interna, pasó a ser visto por los propios liderazgos como el segundo momento de la lucha del pueblo Xukuru, el que sigue a la conquista territorial. Para que este segundo momento fuese vivido según normas coherentes con las creencias sagradas del pueblo Xukuru, en consonancia con las enseñanzas dejadas por los líderes muertos en la lucha, y con la esperanza de la supervivencia del grupo a partir del trabajo de la tierra, se erigió una movilización entorno a la construcción de su "Proyecto de Futuro" o "Plan Vida". En la práctica, corresponde a una definición de la forma de estar en el mundo de hoy, con mirada a las generaciones futuras. "Además de la ejecución de la mera distribución de tierras entre las aldeas, pensar en un proyecto de futuro implica una compleja reflexión sobre el modelo que debe ser adoptado, sobre la forma de utilizar la tierra, sobre los cuidados en relación con la Madre Naturaleza, sobre las relaciones de poder en el interior del territorio: la dinámica organizacional, gestión, participación, transparencia, etc." (FEITOSA, 2011:01).

Para la construcción de este nuevo caminar, o mejor dicho, de este nuevo pisar, para referirse a las pisadas del *toré* Xukuru, se necesitan diversos esfuerzos. Según Saulo Feitosa (2011), no basta liberar la tierra, se necesita también liberar las mentes y, al parecer, los Xukuru comienzan a tomar conciencia de esta nueva exigencia, a medida que se proponen reflexionar sobre la forma más adecuada del uso del territorio tradicionalmente ocupado, después de que él mismo, por un largo período, estuvo bajo el dominio de los invasores que en ellos establecieron grandes latifundios. Este modelo de ocupación territorial, del cual la división en haciendas es el símbolo, es el único conocido por las generaciones actuales, incluso habiendo entre los Xukuru muchas personas que durante décadas sobrevivieron trabajando para los invasores de sus tierras. Por lo tanto, estarán siempre tentando reproducir la experiencia de las haciendas.

Además, otro factor de complicación destacado por el representante de la Aldea Pé de la Serra dos Nogueiras es que *“mucha gente que regresó a la aldea, no participó de la lucha y tampoco participó de las discusiones sobre lo que es vivir en un territorio libre, ahora que fue devuelto al pueblo; entonces, esta persona trajo otros valores, valores que fueron aprendidos con la sociedad, valores que se contraponen a los que nosotros construimos aquí, la colectividad, entonces son valores individuales, tipo fulano aprendió que cada uno es para sí y Dios es para todos, que cada uno es un don de su nariz y que ninguno se meta, el no-respeto a los líderes es evidente y esto dificulta mucho”*⁴⁸.

Por lo tanto, tenemos para este nuevo momento de lucha, contradicciones propias - inherentes al nuevo contexto. De este modo, tanto aquellos Xukuru que volvieron a vivir en el territorio después de la reconquista, y que no participaron activamente en la lucha, como los que habían establecido relaciones con los hacendados, y ahí supongo que no era sólo de tipo patrón-empleado, pueden expresar con más frecuencia los términos de colonialidad impuestos a los Xukuru así como a todo el pensamiento latinoamericano (OLIVEIRA NEVES, 2008), generando múltiples pequeños conflictos.

Según Lino Neves (2008:01), "tan grave como los efectos negativos de la ocupación de los territorios indígenas y del saqueo a sus recursos naturales, fue la ocupación de las mentes de los pueblos indígenas con un pensamiento reduccionista. Una ocupación que provocó la subordinación de los saberes indígenas, y que eliminó muchas formas distintas de producción autónoma de conocimiento. Un proceso tan violento como sistemático de descalificación de las expresiones diferenciadas del conocimiento (un verdadero epistemicidio), responsable de la colonialidad, que aun superado el proceso de colonización, hoy en día es el sello distintivo del pensamiento latinoamericano". A diferencia de la colonización identificada con un determinado período, la colonialidad es contemporánea y perenne, intensificando el proceso de dominación internamente asimilado por los dichos pueblos colonizados (FEITOSA, 2011).

“La Colonialidad del Saber nos revela todavía que, además del legado de desigualdad e injusticia sociales profundo del colonialismo y del imperialismo, ya señalados por la teoría de la dependencia y otras, existe un legado epistemológico del eurocentrismo que nos impide comprender el mundo a partir del propio mundo en que vivimos y de las epistemes que le son propias (...) El pensamiento está en todos los lugares donde los diferentes pueblos y sus culturas se desarrollaron y, por lo tanto, son múltiples las epistemes con sus muchos mundos de vida” (PORTO-GONÇALVES, 2005:09).

En este sentido, creo que hay concordancia con la propuesta de Saulo Feitosa, de que los esfuerzos necesitan seguir el camino de la deconstrucción de la colonialidad. De esta forma, entiendo que este camino debe preocuparse en hacer emerger las prácticas, nociones y conceptos ya existentes, volviéndolos visibles y permitiendo que el propio grupo tenga las condiciones de re-significarlas. En otras palabras, un viaje dentro de sí. La vivencia diversificada del pueblo Xukuru, les ofrece las plenas condiciones para las elecciones que señalizan la sustentabilidad. Aunque el vislumbrar de la prosperidad experimentada por algunas familias en contraste con el pasado de dificultades pueda, a veces, parecer lo contrario.

⁴⁸ Charla transcrita del material utilizado durante los Seminarios sobre Bien Vivir que ocurrieron en el año 2011. Fuente: Memorial Xikão Xukuru.

Vuelvo a mencionar que el *Corpus*, en cuanto a sistema de conocimientos acumulados y experimentados por los Xukuru, es amplio por distintas experiencias. Cada ciclo económico que se instaló en el *agreste* pernambucano a lo largo de estos siglos, y del cual los Xukuru formaron parte activa, trajo, cada cual a su tiempo, reconfiguraciones al espacio agrario de las localidades, dejando herencias para las formas siguientes de explotación, alejando progresivamente los referenciales del ecosistema natural originario. Los Xukuru, supieron al mismo tiempo que participaban de los ciclos mercantiles relacionados con la ganadería, café, algodón, tomate, etc, manteniendo relaciones ecológicas y sociales en un sesgo no mercantil orientado a la supervivencia, que garantizaron la permanencia de este grupo como indígenas (y campesinos) en la Serra do Ororubá.

Como traté de demostrar a lo largo de este estudio, conviviendo con la historia hegemónica de sumisión de los indígenas de sus tierras, hay una serie de experiencias en curso que evidentemente son resultados de epistemes diferentes del marco capitalista del progreso marcado para los Xukuru (y para el país). Estas experiencias por lo tanto, que estarían en oposición a los términos de la colonialidad, conforman el *campo tradicional*. De aquí paso a entender tanto las experiencias de resistencia que pueden ser encontradas desde épocas pasadas como las de innovación.

Por lo tanto, estoy tratando aquí de registrar ausencias y emergencias en las condiciones propuestas por Boaventura de Souza Santos (2002), como procedimientos sociológicos de una nueva racionalidad, la razón cosmopolita. “En cuanto la sociología de las ausencias expande el dominio de las experiencias sociales ya disponibles, la sociología de las emergencias expande el dominio de las experiencias sociales posibles. Las dos sociologías están estrechamente asociadas, visto que cuantas más experiencias estén hoy disponibles en el mundo, más experiencias son posibles en el futuro. Cuanto más amplia fuera la realidad creíble, más vasto es el campo de las señales o pistas creíbles y de los futuros posibles concretos. En la sociología de las ausencias, esta multiplicación y diversificación ocurren por la vía ecológica de los saberes, de los tiempos, de las diferencias, de las escaladas y de las producciones, al paso que la sociología de las emergencias las revela por vía de la amplificación simbólica de las pistas o señales” (2002:258-259).

El objetivo de la sociología de las ausencias es transformar las ausencias en presencias, para esto amplía el presente, juntando a lo real existente lo que de él fue sustraído por la modernidad occidental. Se trata de una investigación que apunta a demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido. Así, lo que no existe está disponible aquí y ahora, aunque silenciado, marginalizado o descalificado. Por esto, la sociología de las ausencias se mueve en el campo de las experiencias sociales. Y la sociología de las emergencias se mueve en el campo de las expectativas sociales. Es la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. Se trata de una amplificación simbólica del presente dirigido a analizar en una cierta práctica, experiencia o forma de saber lo que en ella existe como tendencia o posibilidad futura. Actúa tanto sobre las posibilidades como sobre las capacidades, identificando señales, pistas o trazos de posibilidades futuras en todo lo que existe (DE SOUZA SANTOS, 2002).

La esperanza en los Xukuru es que la memoria de cada individuo socializada, pueda permitir que la memoria colectiva de este pueblo indique caminos para soluciones ecológicas y socialmente adecuadas. Los tiempos de colonización han terminado, pero la lucha contra la colonialidad es

más larga y ardua. Hasta porque muchos de sus términos son considerados hoy como “modernos” y “tecnológicos” y se reproducen en muchas políticas públicas, de las cuales los Xukuru son cada vez más beneficiarios.

Con este estudio, por lo tanto, trató de adentrarme en el campo de lo tradicional, no como oposición a lo moderno o actual, sino como alternativa a los términos de colonialidad. Así, algunas experiencias Xukuru son llevadas a la luz como partes constituyentes de esta construcción contemporánea, así como el pasado es investigado con la curiosidad de observar lo no dicho.

La organización socio-política Xukuru es reconocida por muchos como un ejemplo exitoso de democracia comunitaria, capaz de valorar y fortalecer la identidad étnica⁴⁹. Y por esto, la sitúo como elemento central en el campo de lo tradicional, así como los aspectos religiosos que giran en torno a la "Naturaleza Sagrada" y la "Ciencia de los indios". Junto a estos dos elementos básicos podemos añadir otra serie de elementos, que ya destacamos en algunos de los capítulos anteriores de este trabajo, como la creación de la Jupago, la producción agrícola en bases ecológicas, la promoción del comercio justo, el acceso diferenciado a las políticas públicas y el carácter experimentador de los agricultores. Aún quedan muchos otros temas para ser agregados a esta discusión, así como la profundización de los ya citados.

Entre los temas que quedan para el seguimiento de esta investigación, tenemos (1) los sitios como espacio de sociabilidad (SILVA, 2008), (2) lo considerado por “faccionalismo” Xukuru, (3) lo tradicional de la ocupación según la opinión del Grupo de Trabajo que realizó los estudios para la demarcación de la tierra indígena, y (4) los símbolos relacionados directamente con las actividades agropecuarias.

Muchos otros elementos estuvieron y están en curso, algunos de manera más evidente, otros menos. Parece que a medida que son realizadas más investigaciones y acciones de extensión con los Xukuru, se vuelve cada vez más evidente la equivocada lógica de pensamiento que nuestra sociedad tiene sobre las cuestiones indígenas. La búsqueda de lo específico, en términos de garantías legales y políticas públicas, que tiene como objetivo adaptarlas para atender las diferentes realidades indígenas, no es algo que hizo la sociedad occidental y nacional para ofrecerla a los pueblos indígenas, sino todo lo contrario: es lo que los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales pueden ofrecer a la sociedad nacional. El regreso de epistemes varias. Por lo tanto, estoy de acuerdo con la reflexión de Meliá (1997), no hay un problema indígena en Brasil, hay soluciones indígenas para Brasil.

⁴⁹ Llegó inclusive a recibir un premio en 2005 de Gestión Pública y Ciudadana, concurriendo con otros 1.191 trabajos de todo Brasil. El Premio era una iniciativa de la Fundación Ford con la Universidad de Harvard, la selección de los proyectos fue realizada por la Fundación Getúlio Vargas y apoyada por el Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social (ZANCHETTA, 2005).

*Vamos, vamos minha gente,
que uma noite não é nada
vamos, vamos minha gente
que uma noite não é nada*

*Quem chegou foi Xukuru
no romper da madrugada
Quem chegou foi Xukuru
no romper da madrugada*

*Vamos ver se nós acaba
com o resto da empeleitada
Vamos ver se nós acaba
com o resto da empeleitada*

(Toré Xukuru)

Referencias Bibliográficas:

ALTIERI, M. 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. ISBN 968-7913-04-X. Disponible en: http://www.agroeco.org/brasil/books_port.html, 2000.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. O racismo nos livros didáticos. In: SILVA, Aracy Lopes da (org). A questão indígena na sala de aula: Subsídios para professores de 1º e 2º graus, Brasiliense, São Paulo, p. 13-71, 1987.

ANDRADE-LIMA, D. Esboço fitoecológico de alguns “brejos” de Pernambuco. Boletim Técnico. Instituto de Pesquisas Agronômicas de Pernambuco, 8:3-9, 1966.

ANDRADE-LIMA, D. Present day forest refuges in Northeastern Brazil. Pp. 245-254. In: PRANCE, G.T. (ed.). Biological Diversification in the Tropics. Columbia University Press, New York, 1982.

ARAUJO, André Luis de Oliveira. Contribuições ao “Tratamento de Brasil” pelo Ensino da Geografia a partir da Questão Indígena. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em Geografia. Faculdade de Ciências da Educação e Saúde, Centro Universitário de Brasília, 2009.

ARHEM, Kaj. Ecosofía Makuna. In CORREA, F. (ed.), La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, pp. 105-22, 1993.

AZEVEDO, Edisio Oliveira de; NOGUEIRA; Francisco Roserlândio Botão; MORAIS, Carlos Magno de Medeiros. A integração da criação animal com cultivos em assentamentos rurais no semiárido brasileiro. In: Revista Agriculturas: experiências em agroecologia, v.6, n.2 julho de 2009.

AZEVEDO, Marta Maria. O Censo 2010 e os Povos Indígenas. In: Povos Indígenas no Brasil:2006-2010. Org. Beto Ricardo e Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

BARBALHO, Nelson. Caboclos do Urubá: caminhos e personalidades da história de Pescaira. Recife: Biblioteca Pernambucana de História Municipal, 1977.

BARROS JR., Fernando Antônio Duarte. Etnodesenvolvimento na Prática. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

CORREIA DE ANDRADE, Manuel. A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. São Paulo: Atlas, 1986.

DA MATTA, Roberto. Relativizando: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DE SOUZA SANTOS, Boaventura. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Nº 63, pp. 237-280, outubro, 2002.

FAUSTO, Carlos. História. In: *Índios no Brasil 01*. Secretaria de Educação a Distância, Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC, SEED,SEF, p. 49-76, 2001.

FEITOSA, Saulo Ferreira. *Envolvimento e Bem Viver: o projeto de futuro do povo Xukuru*. Memorial Xicão Xukuru. 2011.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 21. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

GLIESSMAN, Stephen R. Agroecología e agroecosistemas. In: *Revista Ciência & Ambiente*, n. 27, Jul. – Dez. Santa Maria: Ed UFSM. p.107-120, 2003.

GLIESSMAN, Stephen R. Agroecología. Procesos ecológicos en agricultura sostenible. Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (CATIE). Turrialba, Costa Rica. 359 pp, 2002.

GLIESSMAN, Stephen R. Introducción a la agroecología. Presentación en módulo Las Bases Ecológicas y Agronómicas de la Agroecología, Curso de Maestría/Doctorado Agroecología: Un enfoque para la sustentabilidad rural. Baeza, España, 2011.

GOLÇALVES, Glaciene Mary da Silva. *Agrotóxicos, Saúde e Ambiente na Etnia Xukuru do Ororubá – Pernambuco*. Dissertação de mestrado. Fundação Oswaldo Cruz. Recife, PE, 2008.

GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no 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*, 4ª Ed., São Paulo: Global, Brasília: MEC:MARI:UNESCO, 2004.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HOHENTHAL JR., W.D. Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, São Paulo, v. 8, p. 93-166, 1954.

LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. 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*, 4ª Ed., São Paulo: Global, Brasília: MEC:MARI:UNESCO, 2004.

LIMA, Tatiane; GONÇALVES, Glaciene; SILVA, Edson; GALINDO, Evania; AZEVEDO, Ana Lúcia; ALMEIDA, Ludimila; PONTES, Carlos; GURGEL, Idê; COSTA, André,. Saúde e ambiente entre os índios Xukuru do Ororubá: observações preliminares. Anais Eletrônicos – ISBN 978-85-87459-57-2. Disponível em: <http://www.pgh.ufrpe.br/brasilportugal/anais/4/Tatiane%20Fernandes%20Portal%20de%20Lima.pdf>. I Colóquio de História da UFRPE - "Brasil e Portugal: nossa história ontem e hoje" Universidade Federal Rural de Pernambuco - Recife - 03 a 07 de Outubro de 2007.

LINS, R.C. As áreas de exceção do agreste de Pernambuco. Sudene, Recife, 1989.

LITTLE, P. E. . Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: A.C. Souza Lima; M. Barroso-Hoffmann. (Org.). Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

MEDEIROS, Maria do Céu. Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos Oratorianos de Pernambuco (1659-1830). João Pessoa, Ideia, 1993.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Participação, conflito e negociação: principais e capitães-mores índios na implantação da política pombalina em Pernambuco e capitânias anexas. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS. Seminário Temático Os Índios na História: Fontes e Problemas, 15-20 de julho de 2007.

MELIÀ, Bartomeu. Ação pedagógica e alteridade: Por uma pedagogia da diferença. Comunicação apresentada à Conferência Ameríndia de Educação e Congresso de Professores Indígenas do Brasil. Cuiabá, 1997.

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.

MELO, Mário Lacerda de. Regionalização Agrária do Nordeste. Recife, SUDENE, CPR, Div. Pol. Esp.,1978.

NEVES, Rita de Cássia Maria. Dramas e Performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2005.

NIMUENDAJÚ, Curt. Mapa Etno-Histórico. Rio de Janeiro, IBGE, 1980.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais” in: A Viagem de Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa, p. 11-39, 1999a.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de & 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.

OLIVEIRA, Kelly. E. de. Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. Dissertação de Mestrado em Sociologia. João Pessoa, UFPB, 2006.

OLIVEIRA NEVES, Lino João de. Desconstrução da Colonialidade: Iniciativas Indígenas na Amazônia. In: Centro de Estudos Sociais, E-cadernos, nº 02. Novos mapas para as Ciências Sociais e Humanas: artigos pré-colóquio. 2008.

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.

PLOEG, Jan Douwe van der. Styles of Farming and the re-opening of the peasant debate. Presentación en módulo Ecología Política, Curso de Maestría/Doctorado Agroecología: Un enfoque para la sustentabilidad rural. Baeza, España, 2011.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

POSEY, Darrel. Introdução etnobiologia: teoria e prática. In: BERTA, Ribeiro (org.). Suma etnológica brasileira. 2. ed. Petrópolis:Vozes/FINEP, V. 1,1987.

PROFESSORES XUKURU. Xukuru filhos da mãe natureza – uma história de resistência e luta. Recife: Centro de Cultura Luiz Freire, 1998.

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.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.pp.227-278, setembro 2005.

RAMOS, Alcida Rita. Convivência Interétnica no Brasil. Os Índios e a Nação Brasileira. Série Antropologia nº 221. Brasília: UnB; 1997;

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo de Resultados. Série Antropologia nº 100. Brasília: UnB; 1990.

RODRIGUES, Paulo Cesar 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.

SANCHES, Rosely Alvim. Caiçaras e a Estação Ecológica de Juréia-Itatins: litoral sul de São Paulo. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2004.

SEVILLA GUZMÁN, Eduardo. Agroecología y desarrollo rural sustentable. XI Curso Intensivo en Agroecología: Principios y Técnicas Ecológicas Aplicadas a la Agricultura, 2005.

SEVILLA GUZMÁN, E.; GONZÁLEZ DE MOLINA, M. (ed.). Ecología, campesinado e historia. Madrid: La Piqueta, 1993.

SILVA, Edson Hely. Povos Indígenas no Nordeste: Contribuição a Reflexão Histórica sobre o Processo de Emergência Étnica. In: Mneme- Revista de Humanidades. V. 4, N.7 – fev/mar de 2003.

SILVA, Edson Hely. Xucuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. Tese de Doutorado em História. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2008.

SOUZA, Vania Fialho. As Fronteiras do Ser Xucuru: Estratégias e Conflitos de um Grupo Indígena no Nordeste. Dissertação de Mestrado em Antropologia: Universidade Federal de Pernambuco. Recife, PE. 1992.

TABARELLI, Marcelo; SANTOS, André Maurício Melo 2004. Uma Breve Descrição Sobre a História Natural dos Brejos Nordestinos. In: Brejos de altitude em Pernambuco e Paraíba: história natural, ecologia e conservação / Organizadores, Kátia C. Porto, Jaime J. P. Cabral e Marcelo Tabarelli. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004.

TOLEDO, V.; BARRERA-BASSOLS, N. La memoria biocultural, Icaria, 2008.

VASCONCELOS SOBRINHO, J. As regiões naturais do Nordeste, o meio e a civilização. (original 1971) Conselho de Desenvolvimento de Pernambuco, Recife: 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZANCHETTA, Luciene. Projeto sócio-político salva o povo xucuru da extinção e é premiado pela Fundação Ford. Cienc. Cult., São Paulo, v. 57, n. 3, Sept 2005 .