

CAETÉ

Revista de Ciências Humanas

**POVOS INDÍGENAS E O CENÁRIO
SOCIOPOLÍTICO ATUAL**



revista.caete@delmiro.ufal.br



CAETÉ

Revista de Ciências Humanas

VOLUME 3, Nº 1 – 2021

ISSN: 2675-1666

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS

Reitor
Josealdo Tonholo

Vice-reitora
Eliane Cavalcanti

Pró-Reitor de Pesquisa
Iraíldes Preira Assunção

UFAL Campus Sertão

Diretor Geral
Agnaldo José dos Santos

Diretor Acadêmico
Thiago Trindade Matias

Coordenador de Pesquisa
Ismar Inácio dos Santos Filho

Curso de Licenciatura Plena em História
UFAL/Campus Sertão

Coordenador
Eltern Campina Vale

Vice coordenador
Flávio Augusto de Aguiar Moraes

Núcleo de Pesquisa e Estudos Arqueológicos e
Históricos-NUPEAH

Coordenador
Flávio Augusto de Aguiar Moraes

Vice coordenador
José Ivamilson Silva Barbalho

EDITORIA – REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS CAETÉ

Editores Responsáveis
José Ivamilson Silva Barbalho
Flávio Augusto de Aguiar Moraes

Conselho Editoria.
Vagner Gomes Bijagó Universidade Federal de
Alagoas (UFAL), Brasil

Cezar Alexande Neri Santos, Universidade
Federal de Alagoas (UFAL), Brasil

Rodrigo Lessa Costa, Universidade Federal do
Vale do São Francisco (UNIVASF), Brasil

José Ivamilson Silva Barbalho, Universidade
Federal de Alagoas (UFAL), Brasil

Mauro Alexandre Farias Fontes, Universidade
Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF),
Brasil

Danúbia Valéria Rodrigues de Lima,
Universidade Federal de Sergipe (UFS), Brasil.

Pedro Jimenez Lara, Instituto de
Investigaciones Historico-Sociales,
Universidad Veracruzana, México

Pedro Abelardo Santana, Universidade Federal
de Alagoas (UFAL), Brasil

Editoração e Projeto Gráfico
Henrique Correia da Silva

SUMÁRIO

DOSSIÊ

DESCENTRALIZAR PARA REOCUPAR: A ESTRATÉGIA TIRIYÓ NO PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO NA MISSÃO PARU DE OESTE.....	11
Joanan Marques de Mendonça	
O CANTO DA ÍNDIA VANUÍRE: PACIFICAÇÃO E GENOCÍDIO DOS KAINGANG PAULISTAS.....	25
Ana Catarina Zema; Tedney Moreira da Silva	
OS XUCURUS DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS: REFLEXÕES A PARTIR DA TESE DO PROFESSOR CLÓVIS ANTUNES.....	44
Adauto Santos da Rocha	
A MULHER TUPINAMBÁ: UMA ABORDAGEM REFLEXIVA SOBRE A PRESENÇA FEMININA EM JEAN DE LERY E HANS STADEN.....	62
Verônica Araújo Mendes	
A AGRICULTURA É SAGRADA: AS PRÁTICAS AGRÍCOLAS DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ COMO RESISTÊNCIA.....	76
João Luiz da Silva Vieira	
CABANO, INDÍGENA E ARTICULADOR: A TRAJETÓRIA DE MANOEL VALENTIM NA ZONA DA MATA SUL DE PERNAMBUCO E A DEFESA DO RIACHO DO MATO (1859-1880)	89
Paulo José de Melo Lima	
INDÍGENAS, HISTÓRIA E LITERATURA: PENSANDO O ÍNDIO NO SEMIÁRIDO PERNABUCANO EM TRÊS ROMANCES DE GILVAN LEMOS.....	107
Flávio Josefino Benites	
ESCRavidÃO, AGRICULTURA E MÃO DE OBRA INDÍGENA NO IMPÉRIO BRASILEIRO	129
Maria José Barboza	
REPENSANDO ESPAÇOS MUSEOLÓGICOS: POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE, MUSEUS E ENSINO DE HISTÓRIA.....	143
Thyara Freitas Alcantara	
ESTUDANTES INDÍGENAS NA EDUCAÇÃO SUPERIOR EM PERNAMBUCO: AFIRMANDO A IDENTIDADE E DIREITOS.....	157
Maria da Penha da Silva	
DO COLONIALISMO PORTUGUÊS AOS GRILEIROS LOCAIS: A LUTA DO POVO PIPIPÁ PELA DEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO.....	178
Luiz Carlos Barbosa de Sá	

ARTIGOS

A ÚLTIMA ONDA: IDENTIDADE NEOPENTECOSTAL E SEU CARÁTER HISTÓRICO.....	196
Pedro André de Sousa Peixoto	

DOSSIÊ: POVOS INDÍGENAS E O CENÁRIO SOCIOPOLÍTICO ATUAL

APRESENTAÇÃO

OS POVOS INDÍGENAS, AS MOBILIZAÇÕES HISTÓRICAS POR DIREITOS E O CENÁRIO SOCIOPOLÍTICO ATUAL

Na atualidade em um cenário sociopolítico retrógrado, os povos indígenas no Brasil enfrentam ameaças, negações e graves violações de direitos reconhecidos pela Constituição Federal. No contexto da pandemia do Covid-19 quando após a primeira quinzena de fevereiro/2020 morreram 969 indígenas, com 48958 casos de infecções confirmadas atingindo 162 povos em todas regiões do país, os povos indígenas afirmaram: “Estamos enfrentando o descaso do Estado, lutando pelo direito de viver enquanto socorremos os contaminados e celebramos o legado daqueles que não sobreviveram ao novo Coronavírus”. Realizando campanhas de solidariedade, denúncias e mobilizações internacionais.

Os povos indígenas lutam há mais de 500 anos pelo direito à vida. Nós da Apib, fazemos parte dessa história de resistências. Somos a mais ampla articulação dos povos indígenas do Brasil. Nossa rede de organizações possui representação em todas as regiões do país e estamos unidos, com a força de nossos ancestrais, para proteger à vida de nossos povos e dos nossos territórios, que se encontram sobre ataque.¹

Os textos reunidos nesse Dossiê, que agradecemos o envio pelos/as autores/as, contribuem para a compreensão das atuais mobilizações dos povos indígenas no Brasil. São reflexões que evidenciam os protagonismos indígenas nos processos históricos ocorridos ao longo da História do Brasil.

Sendo os textos organizados em uma perspectiva de temporalidades, Verônica Mendes estabelecendo diálogos entre as reflexões histórica e antropológicas, discutiu o protagonismo feminino a partir da “mulher Tupinambá” nos relatos dos cronistas-viajantes coloniais, o francês Jean de Lery e o alemão Hans Staden. Evidenciando a autora, o atual chamado “lugar de fala” dos cronistas, nas experiências pessoais junto aos indígenas nos primórdios da colonização no Brasil, com narrativas sobre a mulher indígena marcadas por concepções europeias sobre o humano, acerca das expressões socioculturais outras e visões de mundo próprias de cada um dos cronistas.

¹Informações no site da APIB/Articulação dos Povos Indígenas no Brasil. Disponível em <https://apiboficial.org/> Acesso 19 fev.2021

O Século XIX foi decisivo para os povos indígenas no Brasil. O país enquanto um Estado nacional soberano, na organização da geopolítica interna, as oligarquias locais, a classe política e posteriormente as elites urbanas, buscaram consolidar as invasões das terras indígenas, sobretudo nas regiões mais antigas da colonização, a exemplo do atual Nordeste, por meio de esbulhos amparados legalmente com as omissões, conivências ou apoios explícitos das autoridades públicas. Analisando os indígenas na História no período Oitocentista, Maria José Barboza tratou das relações entre “escravidão, agricultura e mão de obra indígena no Império brasileiro”, questionando a formulação da política indigenista no Século XIX como aparece nos relatórios ministeriais e provinciais, nos debates intelectuais realizados no IHGB e por políticos, sobre a mão de obra indígena, articulando as reflexões com a historiografia acerca do período.

Com o texto “Nem ‘bárbaros’, nem ‘rebeldes’ e muito menos ‘cidadãos’ sem terras, mas sujeitos com histórias: experiências históricas e territorialidades dos índios do Sertão de Pernambuco no Século XIX”, Carlos Júnior discutiu como os indígenas no Nordeste, moradores em vilas de índios, especificamente no Sertão pernambucano, na região do São Francisco, criaram diversas estratégias para garantirem os territórios habitados, assumindo protagonismos históricos ainda que invisibilizados pela historiografia tratando sobre a região. Em mobilizações sociopolíticas diante das invasões dos descendentes dos colonizadores que esbulhavam as terras indígenas.

Ainda tratando do Século XIX, Paulo José de Melo Lima apresentou e discutiu a trajetória de Manuel Valentim, líder indígena no Aldeamento Riacho do Mato, situado na Zona da Mata Sul de Pernambuco nas fronteiras com Alagoas, que abrigava indígenas da oficialmente extinta Aldeia de Escada em 1860. A atuação de Manuel Valentim na outrora região do Quilombo dos Palmares e onde ocorrera a chamada “Guerra dos Cabanos” (1831-1834), sendo o líder indígena acusado pelas autoridades como “cabano”, evidenciou as mobilizações indígenas após meados do Século XIX pelo reconhecimento de direitos, sobretudo as terras cobiçadas e invadidas por senhores de engenho naquela região.

Com o Período Republicano no Século XX, e a atuação do Serviço de Proteção aos Índios/SPI, foi exercida uma nova política estatal fundada no assimilacionismo. Ana Zema e Tedney Silva, no texto “O canto da índia Vanuíre: pacificação e genocídio dos Kaingang paulistas” discutiram o protagonismo de “Vanuíre”, indígena Kaingang possivelmente originária do Paraná, que em São Paulo no início do Século XX mediou as relações de contato com os não indígenas. O/a autor/a questionaram as narrativas estatais consolidadas em que a indígena simplesmente colaborou com a política de “pacificação” na época. Todavia, diante da atual presença Kaingang em São Paulo, é questionável o título e a análise do texto com a ideia de “genocídio”. Uma vez

que essa expressão remete, ainda que não desconsiderando as violências, a concepção do extermínio total dos indígenas.

As missões religiosas foram e são importantes aliadas do Estado na colonização, como ocorreu na atuação de religiosos Franciscanos entre os chamados índios Tiriyo, a partir de fins dos anos 1950, no Norte do Pará. Todavia, é um grande equívoco pensar na passividade indígena durante o processo. Como os citados indígenas estabeleceram as relações e protagonismos diante da missão, foi a questão que Joanan Mendonça discutiu no texto “Descentralizar para reocupar: a estratégia Tiriyo no processo de territorialização na Missão Paru de Oeste”. Buscando evidenciar as relações de autonomia dos indígenas diante dos religiosos e militares instalados no local por ser uma região de fronteira internacional, com a reorganização política e reocupação pelos indígenas em espaços outrora habitados.

Quais os percursos históricos vivenciados pelo povo indígena Pipipã, habitantes em Floresta, no Semiárido pernambucano e como esses indígenas realizam a construção de um currículo intercultural na Educação Escolar Indígena, fortalecendo as reivindicações de direitos, sobretudo a demarcação das terras. Foram as questões motivadoras para as reflexões no texto “Do colonialismo português aos grileiros locais: a luta do povo Pipipã pela demarcação do território” por Luiz Carlos, a partir dos conceitos etnogênese e interculturalidade crítica, discutindo as concepções epistêmicas dos indígenas nos violentos processos de colonização, aldeamento e deslocamentos forçados enfrentados, diante das invasões dos fazendeiros e nas reivindicações de direitos pelos atuais Pipipã.

O pesquisador Aduino Rocha no texto ““Os Xucurus de Palmeira dos Índios”: reflexões a partir da tese do professor Clóvis Antunes”, abordou uma tese apresentada em 1965 para o concurso de catedrático no Exército Brasileiro, destinado naquele período, a lecionar na UFAL em Maceió. O texto da tese contém informações valiosas para compreender as vivências do povo indígena Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL. Coligindo o texto da tese com documentos disponível no acervo Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL) na UNEAL/Palmeira dos Índios e no acervo do Museu do Índio (RJ), o pesquisador Aduino Rocha analisou os aspectos fundiários, socioculturais e políticos sobre os citados indígenas.

As experiências agrícolas do povo Xukuru do Ororubá, habitantes no Semiárido em Pernambuco, nos municípios de Pesqueira e Poção, foram analisadas no texto “A agricultura é sagrada: as práticas agrícolas do povo Xukuru do Ororubá como resistência” por João Vieira. A nomeada pelos indígenas “agricultura do sagrado” é uma forma de resistência aos modelos de produção do agronegócio, ao retomarem as relações entre o ser humano e a Natureza, fraturadas,

negadas pelos processos coloniais e diante das atuais ameaças aos direitos indígenas reconhecidos pela Constituição Federal desde 1988.

No texto “Indígenas, História e Literatura: pensando o índio no Semiárido pernambucano em três romances de Gilvan Lemos”, foram discutidas as concepções do autor do livro *A lenda dos cem*, o único romance até então conhecido tratando diretamente sobre os índios em Pernambuco. Em uma narrativa sobre os “Xacuris”, uma possível alusão aos Xukuru do Ororubá, o livro publicado em 1995, na década onde os referidos indígenas se mobilizavam na reocupação das suas terras invadidas por fazendeiros. E Flávio Benites refletiu sobre a Literatura como fonte histórica, analisando o percurso da construção de personagens indígenas pelo romancista pernambucano em livros anteriormente publicados.

Refletindo as relações entre museus e indígenas, Thyara Alcântara no texto “Repensando espaços museológicos: povos indígenas no Nordeste, museus e ensino de História”, problematizou as narrativas museológicas sobre os povos indígenas na Região Nordeste. Os museus pensados enquanto espaços educativos, principalmente para estudantes na Educação Básica, sendo necessário analisar criticamente as narrativas que apresentam sobre o lugar dos índios na História e as implicações para um ensino superando desinformações, equívocos e preconceitos, uma vez que em geral existe um desconhecimento generalizado sobre os povos indígenas. Dentre os muitos desafios às narrativas museológicas, estão as indagações acerca dos discursos sobre os indígenas e como são apresentados ao público, considerando principalmente o estudantil em processos formativos.

Nas muitas conquistas de direitos dos povos indígenas o acesso ao Ensino Superior é uma das mais significativas. Pesquisando a juventude indígena, especificamente no Semiárido pernambucano, Maria Silva no texto “Estudantes indígenas na Educação Superior em Pernambuco: afirmando a identidade e direitos”, analisou os protagonismos na afirmação étnica nos espaços escolares onde são questionadas as identidades dos indígenas considerados “misturados”. O texto busca contribuir com as lacunas explícitas de reflexões sobre a temática juventude indígena e Ensino Superior no Nordeste, evidenciando as contínuas mobilizações dos povos indígenas para garantir o acesso, a permanência, o respeito para uma Educação pública, gratuita e de qualidade, provocando mudanças nos processos e nas instituições educativas para o reconhecimento das sociodiversidades em nosso país, a partir dos povos indígenas.

Os citados textos acima são pesquisas, estudos e reflexões evidenciando mobilizações histórica dos povos indígenas por conquistas e reconhecimentos de direitos. E no atual contexto da pandemia mundial e do pandemônio de retrocessos sociopolíticos onde “No Brasil, pandemia é usada como ‘escudo’ para retrocessos, aponta estudo”, para desmatamento e invasões de terras

indígenas, como foi publicado pela imprensa internacional², os textos ora publicados são contribuições significativas para consolidar os compromissos de pesquisadores/as no fortalecimento das mobilizações indígenas, de compreender a dinâmica dos problemas, restabelecer o cuidado com o mal senso na política indigenista oficial, de reconhecimento das sociodiversidades e dos territórios onde habitam os povos originários.

A tod@s boas leituras!

Os organizadores

Edson Silva e José Ivamilson Silva Barbalho

²No Brasil, pandemia é usada como ‘escudo’ para retrocessos, aponta estudo.

Disponível em

https://www.dw.com/pt-br/no-brasil-pandemia-%C3%A9-usada-como-escudo-para-retrocessos-aponta-estudo/a-56618950?maca=bra-newsletter_br_Destaques-2362-xml&r=2716375793272061&lid=1759361&pm_ln=78409 Acesso 19 fev. 2021

DOSSIÊ



DESCENTRALIZAR PARA REOCUPAR: A ESTRATÉGIA TIRIYÓ NO PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO NA MISSÃO PARU DE OESTE

DECENTRALIZE TO REOCCUPY: THE TIRIYÓ STRATEGY IN THE TERRITORIALIZATION PROCESS IN THE PARU DE OESTE MISSION

Joanan Marques de Mendonça³
joananmarques@hotmail.com

RESUMO

O presente texto tem como objetivo discutir a estratégia adotada pelos Tiriyo no seu processo de territorialização na Missão Franciscana, que após um período de convivência com os missionários e, conseqüentemente, da relação com outros grupos étnicos, eles tenham escolhido fazer uso do seu território livremente na medida em que se distanciavam do ensinamento e da doutrina cristã. A busca por autonomia e a continuidade de suas práticas tradicionais não significou um rompimento, mas, acima de tudo, mostra como eles souberam tirar vantagens dessa relação com os religiosos e militares, beneficiando-se diretamente dos serviços prestados à saúde e à educação, aspectos necessários para a existência e resistência do grupo face à evangelização e inserção política na nova sociedade. Os fatores que levaram a reocupação dos espaços outrora habitados foram muitos, porém, foi a partir da descentralização que se formulou um discurso de oposição, ao exigir os benefícios assegurados por lei na nova sociedade. Para tanto, buscando nos deter na análise desse movimento, recortamos a década de 1970 por se configurar como um período em que se acentuaram algumas insatisfações, das quais resultaram na abertura de novas aldeias por alguns chefes de família.

Palavras-chave: Tiriyo. Descentralização. Protagonismo.

ABSTRACT

The present text aims to discuss a strategy adopted by the Tiriyo in their process of territorialization in the Franciscan Mission, which after a period of coexistence with the missionaries and, consequently, of the relationship with other ethnic groups in the dealership, had to avoid being distant from the Christian teaching and doctrine. The search for autonomy and the continuity of their traditional practices was not a break, but, above all, it shows how they discover to take advantage of this relationship with the religious and military, directly needing the services that are affordable to health in the states of health. for the group's existence and resistance to evangelization and political insertion in the new society. The factors that led to the reoccupation of formerly inhabited spaces were many, however, it was from decentralization that a discourse of choice was formulated, demanding the benefits guaranteed by law in the new society. To this end, seeking to stop at the analysis of this movement, we cut out the 1970s as it was configured as a period in which some dissatisfactions were accentuated, which resulted in the opening of new villages by some heads of family.

Keywords: Tiriyo. Decentralization. Protagonism.

³ Mestre pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

A DESCENTRALIZAÇÃO COMO AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA E DE LUTA

Os religiosos se estabeleceram entre os Tiriyo em 1959 e os dez primeiros anos de convívio na Missão foram marcados por uma intensa relação étnica. O motivo pelo qual levou a presença religiosa e militar à região aconteceu devido à necessidade de patrulhamento por parte do governo brasileiro da área de fronteira e, que, para a concretização desse intento, fizeram uso de uma prática bastante conhecida na história do Brasil que é a aliança entre Igreja e Estado na socialização dos indígenas. Ao reunir os Tiriyo por meio de uma missão religiosa eles justificariam a invasão do território tradicional e, ao mesmo tempo, poderiam fazer uso da mão-de-obra indígena para a implantação do projeto (FRIKEL, 1971). Entretanto, o que buscamos evidenciar por meio deste artigo é como o contato com o diferente e o acesso a outras formas de saber lhes proporcionou uma melhor inserção no universo não indígena, fazendo uso inclusive do idioma e demais áreas do saber através da educação, possibilitando conhecer e “participar de discussões políticas, reivindicar direitos através do sistema judiciário” (ALMEIDA, 2010, p. 20), dominando com destreza os mecanismos de funcionamento na nova sociedade.

Ao reunir os habitantes do Alto Paru de Oeste em torno da base Militar e por intermédio da Missão Franciscana, eles tinham a intenção de inseri-los gradativamente na sociedade brasileira através de um projeto que os capacitasse para relações futuras com outros brasileiros, ao mesmo tempo em que garantissem o domínio sobre a região a partir do seu “povoamento”, e assim iriam limitando as constantes investidas de exploradores estrangeiros no território. De todo modo, atrair os Tiriyo e fazê-los participar da Missão foi uma tarefa que exigiu dos missionários e militares a criação de uma estrutura que garantisse assistência básica em saúde e educação, e que através da dependência gerada a partir da inserção de produtos importados da cidade e comercializados na loja da Missão, com isso poderiam dispor da mão-de-obra indígena para a construção da Missão e do Posto Militar⁴. Entre os trabalhos oferecidos destacam-se os da agricultura, pecuária, oficina mecânica, padaria, olaria, marcenaria, serraria, motorista etc.

A inserção Tiriyo na Missão se configurou numa oportunidade de acesso aos produtos manufaturados, que devido a uma antiga rede de intercâmbio existente na região, a qual era responsável por movimentar produtos oriundos das cidades (BARBOSA, 2005), fez despertar,

⁴ Josef Haas (Frei Cirilo ofm) Ao senhor Secretário Executivo da Fundação Nacional do Índio. Datil. Belém, 01 de ago. 1968, 8 pag. (Arquivo do Convento de Belém, assunto Missão Tiriyo)

possivelmente, através de uma relação direta com os religiosos, o interesse no domínio por instrumentos ofertados para aqueles que se dedicavam aos serviços da Missão. Todavia, as relações estabelecidas no contexto de missão geraram dependências, fazendo-os sofrer os impactos da mudança na sociedade tradicional e devido à política adotada pelos Estados Nacionais, no período estudado, houve a desestruturação dessas redes entre os indígenas em resultado das centralizações nas missões religiosas e Postos oficiais (GRUPIONI, 2009). Como a territorialização proporcionou a criação de uma identidade coletiva e/ou individualizada, como ressalta o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2016), houve por parte dos Tiriyo algumas tentativas para a diminuição dos impactos causados, principalmente, no que toca à busca por autonomia a partir da descentralização, impedindo assim, as possibilidades de faccionalismo no grupo.

Protásio Frikel (1971) levanta algumas questões que justificam a necessidade para descentralização por parte dos indígenas reunidos na Missão Tiriyo. Para o autor, a insatisfação aconteceu devido à falta de alimento por não mais se obter com facilidade a subsistência coletiva, segundo o modo tradicional, sofrendo o grupo com o exaurimento dos recursos devido à aglutinação de mais de 222 pessoas na Missão. A introdução de novas formas econômicas e produtivas submeteu os indígenas numa relação de dependência por produtos importados, levando-os a empregar grande parte do ordenado na aquisição de produtos que não eram alimentos, causando-lhes uma situação de fome e de insatisfação por parte das mulheres e dos idosos que dependiam dos homens em idade produtiva, responsáveis por sustentar tradicionalmente a sua parentela com caça e pesca, gerando, dessa forma, um descontentamento entre as pessoas que residiam na Missão, fazendo-os muitas vezes lembrar dos tempos de fartura de quando viviam espalhados no território.

A partir do enfoque da descentralização ocorrido no ano de 1970 e a reocupação do território tradicional por Yonaré Marakusi, pretendemos analisar o contexto de Missão que eles estavam inseridos, tendo como ponto de partida o resgate da memória e o acesso à fonte documental, com o escopo de identificar as inquietações provocadas no processo de territorialização e sua ânsia por maior liberdade, haja vista a descontinuidade de suas práticas culturais devido à censura dos missionários. O afastamento da Missão não significou uma ruptura com os missionários, mas essa atitude revelou autonomia e consciência política, mesmo havendo a manutenção de dependência aos produtos e dos serviços ofertados na Missão, para os quais acorriam sempre que necessário.

As motivações que levou o cacique e pajé Yonaré Marakusi a deixar o convívio com os missionários foram muitas, entretanto, gostaríamos de iniciar essa discussão a partir do

documento denúncia de Antônio Tiriyo de 1983, que, se referindo à política adotada pelos missionários e militares, pode nos iluminar na compreensão do conturbado contexto existente na Missão. Segundo Antônio, a liderança era humilhada, massacrada e manipulada⁵ pelos missionários, muito embora não nos fornecesse mais informações sobre essas denúncias. Baseando-nos nas observações de Protásio Friel (1971) sobre as representações de poderes tradicionais na Missão na década de 1960, buscamos identificar quais seriam as causas da denúncia de Antônio e como elas se manifestaram no contexto de missão. Para tanto, o autor ressalta que o surgimento da Missão Paru de Oeste desestruturou o modelo organizativo dos indígenas, submetendo os mais velhos numa situação vexatória, por não serem capazes de dialogar com as novas formas de conhecimento. Possivelmente, as medidas adotadas pelos missionários e as mudanças na estrutura tradicional tenham alterado um aspecto importante da organização dos indígenas, que foi a representação política baseada no prestígio, no qual se exigia do cacicado capacidade de persuasão e boa oratória, e principalmente, competência na organização de questões rotineiras, como a escolha de bons lugares para novos cultivos, e que gozasse de outras boas habilidades (RIVIÈRE, 2001). Tratando-se do dono do local: *“Sua posição implicava em organizar os trabalhos diários, suscitar e manter a cooperação entre os moradores da aldeia, apaziguar disputas e representar os membros do grupo no caso de visitas de estranhos”* (CEDI, 1983. p. 193).

Friel (1971) ressalta que as mudanças na estrutura influenciaram diretamente em dois aspectos a vida comunitária dos indígenas, a saber: o desrespeito ao cacique e aos mais velhos e; na destituição do ‘conselho de anciãos’ (grupo formado para decidir com o cacique a programação de trabalho para o dia seguinte). Tradicionalmente, a sucessão da função de cacique acontecia de forma hereditária, sendo transmitida do pai para o filho mais velho e, no caso de impedimento, para o irmão do chefe. Ora, com as mudanças ocorridas na sociedade indígena, por proporcionar transferência de prestígio para o grupo de catequistas e falta de apoio ao líder tradicional por parte dos missionários, surgiram novos líderes que passaram a representar o grupo, afastando Yonaré de suas obrigações como dono lugar (pata entu), dizendo os indígenas que ele *“não soube se impor e que “não sabe mandar”* (CEDI, 1983. p.193). Essa interferência resultou na atribuição de poder a Pedro Asefa, sobrinho de Yonaré, o qual passou a representar os indígenas como cacique da Missão por algum tempo. Para Friel (1971), os idosos foram colocados de lado por serem ‘superados’, diminuindo, inclusive, o respeito por parte dos mais jovens. Para as atividades cotidianas, os jovens passaram a agir por conta própria,

⁵ Antônio Tiriyo. Denúncia. [S.l.] Datil. Sd (faz referência no texto a 1983) não paginado (escrito de caneta 42-41). (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyo).

não consultando ou combinando com os idosos, como de costume. Com rara exceção, observa o autor, alguns jovens mantiveram-se obedientes somente aos idosos de sua parentela.

O principal aspecto que configurou a mudança de poder na sociedade Tiriyó se deu com a fácil adaptação dos jovens no universo cultural e tecnológico dos agentes de contato, caracterizando, dessa forma, uma posição de destaque na transmissão das ideias de socialização ao grupo, possibilitando-lhes representar as funções de poder existentes na sociedade Tiriyó, sendo os porta-vozes dos missionários para as ordens de trabalhos e seus mutirões e, principalmente, na propagação dos ensinamentos cristãos nos dias de cultos nos domingos, por haver um espaço de comunicação para os catequistas após a homilia, assim como nas orações semanais, nas quais se ensinava a rezar e cantar na comunidade. Essa mudança, sem dúvida, promoveu a substituição das pessoas que representavam o poder na Missão, havendo uma disputa entre velhos e jovens, ou ainda, entre o saber tradicional e o saber moderno, limitando, como ressalta Protásio Frikel, a influência do cacique Yonaré ao núcleo de sua parentela.

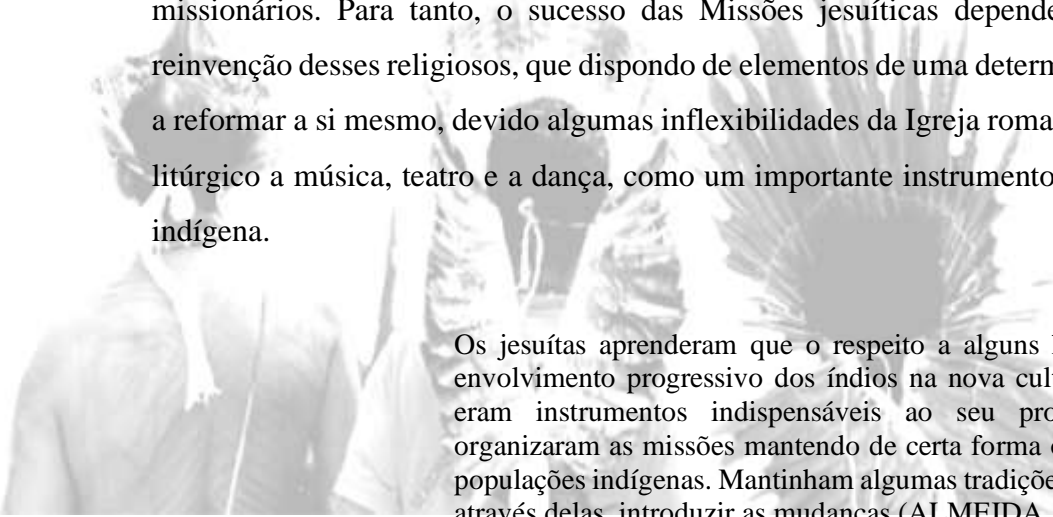
o “conselho” dos homens ao redor do fogo, outrora elemento importante na vida do índio, foi transformado, substituído pelos moços e incluído num ambiente de fundo religioso, onde os homens mais velhos, inclusive o legítimo chefe da aldeia, praticamente, não tem mais voz, mandando estes só em sua própria casa (FRIKEL, 1971, p. 90)

A disputa vai além da noção de absorção de elementos da nova cultura pelos jovens. Trata-se de um campo de combate simbólico, cujo esvaziamento de sentido das formas de representações de poder permitiu a construção das bases do projeto de Missão para a socialização dos Tiriyó. Por outro lado, os indígenas se empenharam para compreender e dominar os códigos da nova sociedade, buscando diminuir a todo custo as desvantagens e sua influência, com o intento de transformá-la. Na dimensão espiritual, a necessidade de esvaziamento e de apropriação dos elementos da cultura do outro é grande, fazendo os religiosos, principalmente, na sua relação de alteridade, se interessar pelo domínio da língua dos indígenas, pois bem sabiam, que dominando-a teriam acesso ao seu universo simbólico, passando a compreender os seus gestos, expressões, mitos e ritos. De certo modo, esse conhecimento não facilita apenas a compreensão do universo do outro, mas lhes permite transmitir com segurança as ideias de evangelização, apropriando-se dos mitos e ritos que são indispensáveis para a existência cultural dos indígenas, atribuindo-lhes muitas vezes novos significados.

Essa interferência na forma organizativa dos indígenas é uma prática antiga das Ordens religiosas no Brasil. Desde o século XVI, através do processo de territorialização imposto aos

povos étnicos foram criadas situações de tutelas, nas quais se reuniam pessoas de diferentes culturas, e que com o escopo da evangelização foi obrigado não apenas uma língua diferente, mas criou-se “*um sistema de autoridades nativas baseado na escolha e indicação dos principais (mediadores entre os índios residentes e os missionários, selecionados por esses últimos)*” (OLIVEIRA, 2016. p. 269), “desestruturando” o modelo organizativo tradicional através da “desorganização política” dos indígenas e a facilitação para a introdução das ideias evangelizadoras dos missionários, obtendo com mais segurança os seus objetivos.

A antropóloga Maria Regina Celestino, no livro *Metamorfoses indígenas*, identificou na metodologia de evangelização jesuítica dos aldeamentos indígenas, no Rio de Janeiro, um grande esforço de adaptação cultural por parte dos missionários. O método se baseava na observação, levando-os a inspirarem-se nas atitudes dos pajés e feiticeiros, que para se comunicar com seu público faziam uso de gestos e expressões como parte do ritual para uma boa oratória. A entonação da voz e o bater no peito, enquanto se caminhava, atestavam os sinais persuasivos ao interagir com o seu interlocutor, despertando, desse modo, a atenção dos missionários. Para tanto, o sucesso das Missões jesuíticas dependeram da capacidade de reinvenção desses religiosos, que dispo de elementos de uma determinada cultura, passaram a reformar a si mesmo, devido algumas inflexibilidades da Igreja romana, inserindo no seu rito litúrgico a música, teatro e a dança, como um importante instrumento de atração e conversão indígena.



Os jesuítas aprenderam que o respeito a alguns hábitos tradicionais e um envolvimento progressivo dos índios na nova cultura organizacional social eram instrumentos indispensáveis ao seu projeto de colonização, e organizaram as missões mantendo de certa forma o espírito comunitário das populações indígenas. Mantinham algumas tradições indígenas e procuravam, através delas, introduzir as mudanças (ALMEIDA, 2013, p. 161).

Todavia, a descentralização não pode ser compreendida como o fim das relações estabelecidas com os religiosos, mas, de certo modo, tratou-se de uma ação estratégica, na qual se conservava maior autonomia aos indígenas das aldeias fundadas, mesmo havendo a manutenção de um vínculo de dependência com a Missão através da assistência à saúde, educação, acesso à cidade, trabalho etc. Pensar a postura dos indígenas nesse contexto de ‘esvaziamento das formas de poder’, faz-nos refletir sobre uma hipótese de ‘independência’, que traduzida na busca por maior autonomia política e religiosa, é na verdade, a configuração de um desejo de liberdade quanto à moral cristã, que passara a interferir em suas práticas

políticas, produtivas e sociais, afetando, de certo modo, a sua compreensão de mundo e modificando boa parte da sua estrutura do saber.

Quem primeiro se afastou da Missão, em 1970, foi o cacique e pajé Yonaré Marakusi, responsável por receber os religiosos e militares em sua aldeia. Corroborando com a ideia apresentada por Frikel (1971) sobre a descentralização, no trabalho de campo não foi identificado nos depoentes um *discurso explícito* (SCOTT, 2013) de insatisfação quanto às mudanças ocorridas com o estabelecimento da Missão e da Base Militar, mas que a saída do cacique Yonaré se deu devido à necessidade de sobrevivência, que por obter uma grande prole e muitas mulheres tenha dificultado a subsistência dos seus pelo crescente número de pessoas residentes na Missão.

No que toca às mudanças no espaço, em virtude do projeto de consolidação do trabalho de extração de árvores para a construção de pontes, postes, casas e móveis, a criação da aldeia Paimeru na região de mata foi muito importante. Para frei Paulo, a atitude de Yonaré evitou o deslocamento diário de 19 km para o seu trabalho e, após a abertura de uma roça, pode enfim sustentar a sua família. Mas o principal aspecto que o missionário destacou se deu com a possibilidade de expansão do gado com a descentralização no território, que estabelecendo na nova aldeia um curral, pode suprir a demanda de carne na Missão, ao mesmo tempo em que se mantinham afastados os animais das plantações cultivadas na Missão⁶.

O gesto de Yonaré estimulou a reocupação do território por alguns chefes de família, permitindo que se formasse além da aldeia Paimeru, as aldeias Pedra da Onça, Cuxaré, Acahé, Awiri e Acapu. A descentralização dos indígenas não significou apenas uma tomada de consciência quanto às constantes ameaças das frentes exploradoras no território, mas, de certo modo, configurou um campo de reconquista simbólica e cosmológica, exigindo das pessoas envolvidas a reutilização dos espaços outrora habitados, e principalmente, a criação de vínculos pelos indígenas realocados, no qual se exigira atribuição de sentidos pela rememoração e transplantação de suas experiências vividas para aquele território.

Nos anos de 1968 e 1969, chegaram à Missão Tiriyo dois grupos da família Karib originários do rio Trombetas e Kaxpakuru, os Kaxuyana e Xikyana (Ewaroryana), fugindo de uma situação epidemiológica que há muito assolava aqueles povos. Muitas foram as mortes dos Kaxuyana devido ao avanço da frente extrativista. Desde 1920, as aldeias já vinham sendo reduzidas e fechadas, pelo grande número de pessoas que pereceram com o sarampo e pneumonia, fazendo os sobreviventes refugiarem-se nas matas isoladas, como solução à

⁶ Frei Paulo Calixto Cavalcante, 85 anos, Canindé/CE, em 24/02/2019.

presença de não índios no território, mas retornando ao seu local de origem quando oportuno. As epidemias que os indígenas passaram devem-se à proximidade com os centros urbanos e sua fácil localização (FRIKEL, 1970). O intenso contato com as frentes extrativistas causou um grande impacto de diminuição étnica, fazendo os sobreviventes refletirem sobre a possibilidade de uma mistura com outros grupos para a continuidade de sua existência como povo. Ao descartar os grupos étnicos que no passado tiveram conflitos e os quilombolas, com os quais se mantinha contato, escolheram os Kaxuyana migrar para as terras dos Hixkaruyana do Nhamundá com seis pessoas e para a terra dos Tiriyo, no Paru de Oeste com 48 pessoas. A busca por relações exogâmicas tinha como objetivo diminuir o grau de consanguinidade por se encontrarem aparentados entre si. Os poucos Kaxuyana que ficaram no seu território tradicional, resistiram às epidemias se refugiando nas matas, evitando o contato com os grupos de exploradores. Das 48 pessoas que chegaram à Missão, a maioria era formada por crianças (FRIKEL, 1970; CEDI, 1983).

Por volta de 1966, foram enviados à Missão Tiriyo João do Vale Kaxuyana e Honório Kaxuyana com o objetivo de promover os laços necessários que permitissem a migração dos indígenas do Trombetas, e principalmente, analisar as práticas culturais Tiriyo e sua capacidade de se relacionar com o outro, como também, verificar as condições de caça, pesca e fertilidade do solo. Após um ano de convivência com esses indígenas, eles revelaram o real motivo de sua visita entre os Tiriyo, que fora preparar a migração de algumas famílias que resistiam às condições catastróficas em suas terras e, que com a permissão do Cacique, desejariam regressar ao Trombetas para buscar os sobreviventes que desejassem ali permanecer. Com a permissão de Yonaré, a FAB providenciou o deslocamento aéreo dos indígenas para Missão em 1968. Segundo a senhora Vera kaxuyana, os indígenas pediram a ajuda de Dom Floriano Loewenau, bispo de Óbidos, para que intermediasse junto aos missionários e à FAB a sua viagem para a Missão. Então, foi alugado um barco e eles foram levados para Óbidos, de onde pegaram o avião para a Missão. Os que se recusaram viajar de avião o fizeram de canoa subido o rio Paru do Oeste, contando com o apoio dos Tiriyo e dos missionários que garantiram a sua provisão, pois tratava-se de uma viagem difícil pelo elevado número de cachoeira e dos quilômetros à percorrer⁷. Os problemas existentes quanto à saída do território Kaxuyana serão aqui discutidos.

As impressões criadas pelos indígenas no primeiro contato foram distintas e bem variadas. O medo do outro, representado pelas doenças que traziam, deixaram os Tiriyo apreensivos. Por sua vez, a incerteza se seriam aceitos pelo grupo também atemorizava os

⁷Vera Maria Vieira Kaxuyana, sem idade. Aldeia Betânia- território Tiriyo, Óbidos/PA, 23/01/2019.

Kaxuyana, assim como a diferença cultural existente entre eles, expressa a princípio pela variação linguística. Mas como esperado, o acolhimento prevaleceu e após um ano e meio de convivência na Missão já havia se formado 6 casais, fruto dessa mistura étnica. As memórias da senhora Vera Kaxuyana sobre esse período é marcada por algumas dificuldades. Quando chegaram em 1968, com uma idade aproximada entre 13 e 15 anos, não encontraram a fartura de alimentos que João do Vale e Honório tinham dito sobre o território. Por serem acostumadas com o café da manhã, acordava e não tinha nada o que comer. Aliás, eles não tinham roças na Missão e todo o sustento do grupo provinha das plantações dos frades que cederam mandioca para que colhessem na roça comunitária. A situação só melhorou quando passaram à colher de suas próprias roças⁸.

Seguindo as regras dos habitantes locais, os homens kaxuyana casados com mulheres Tiriyo eram obrigados a morar na casa do sogro e dedicar alguns anos de serviços pelo casamento com a sua filha. Somente após o nascimento do primeiro filho ele teria o direito de construir uma casa e morar com a família, próximo ao sogro. Após o tempo de obrigação para com o sogro ele teria a liberdade de sair da aldeia do sogro e voltar para o seu lugar de origem. Entre os afazeres que lhe competia, ele deveria abrir roça, construir casas, pescar e caçar, porém sempre obtendo uma participação dos resultados (FRIKEL, 1971).

A formação das aldeias Kaxuyana no rio Trombetas seguia outra ordem. As pequenas aldeias, formada em torno do seu fundador, possuíam apenas duas casas, que era uma para os homens e outra para as mulheres. As mulheres dessas casas eram visitadas por seus maridos à noite e durante o dia cozinhavam coletivamente para todos. Na casa das mulheres moravam o cacique e os meninos com idade inferior a dez anos (CEDI, 1983).

Os Kaxuyana buscaram estabelecer-se um pouco afastados da Missão, temendo serem absorvidos culturalmente pelos Tiriyo que eram maioria. A distância não era lá grande coisa, por tratar-se de um bairro, Betânia, mas o objetivo do grupo só se tornou pleno com a criação da aldeia Acapu em 1971, a duas horas de distância, fundada por Manoel Souza. Diferente das aldeias Tiriyo que se formavam a partir da reunião por parentela, a aldeia Acapu teve um caráter étnico, reunindo os Kaxuyana para a preservação da língua e demais elementos de sua cultura. Por não serem os donos do lugar, o líder Kaxuyana não reproduziu na Missão a sua forma de poder e nem transplantou a sua organização de trabalho coletivo, mas por estarem mais habituados com os não índios e suas formas produtivas, foram eles quem mais se dedicaram nos serviços remunerados da Missão. As casas construídas na aldeia Acapu não atenderam às

⁸ Vera Maria Vieira Kaxuyana, sem idade. Aldeia Betânia- território Tiriyo, Óbidos/PA, 23/01/2019.

normas tradicionais dos Kaxuyana, mas obedeceu a um ‘modelo caboclo’ separada uma da outra com paredes de tábuas. Por outro lado, os indígenas de Acapu conseguiram manter vivas as suas festas, língua, cantos, danças e práticas religiosas, diferenciando-se daquelas existentes na Missão (FRIKEL, 1970; CEDI, 1983).

A criação da aldeia, segundo a senhora Marinha Kaxuyana⁹, nasceu devido ao grande número de pessoas residentes na Missão, por ser insustentável alimentar-se das roças no entorno, carecendo abri-las cada vez mais distante. Questionando-a acerca da preservação dos costumes e de como poderiam ser notadas essas diferenças. Ela nos respondeu apresentando uma lembrança de sua vida, que foi o pedido do cacique Asefa, para que os Kaxuyana mostrassem como celebravam as suas festas e que tipo de comida comiam. Segundo ela, naquele dia se dirigiram para a aldeia dos Kaxuyana, não somente os Tiriyo, mas também o missionário frei Cirilo. O diferencial se dava pelo uso de castanhas, utilizadas no preparo do peixe e da caça, semelhante à função desempenhada pelo tucupi para os Tiriyo. Entretanto, ela nos lembra, que atualmente é impossível se alimentar de comidas típicas Kaxuyana, por seus ingredientes não serem encontrados facilmente no território Tiriyo, exigindo-se uma grande viagem para consegui-los.

Dona Vera Kaxuyana, moradora da aldeia Betânia, bairro vizinho da Missão, partilhando suas memórias, rememora os tempos de fartura do seu território tradicional no rio Trombetas. Segundo ela, lá não lhes faltava nada, tinha de tudo. Quando desejavam dinheiro, dirigiam-se para Oriximiná para vender couro de lontra e madeira, assim como para comprar algum produto, pois o acesso era fácil. Ela se queixa da infeliz lembrança por haver deixado tudo: os fornos, canoas, roças e casas. Recordando o passado, ela convive com a esperança incerta de um retorno, pois hoje se encontra comprometida pelos vínculos estabelecidos com o lugar e com os laços de parentesco na Missão¹⁰.

As aldeias fundadas com a descentralização são espaços de reelaborações étnicas, que alicerçadas no desejo de liberdade e autonomia trazem em si as marcas do vivido, tanto por suas relações antigas, como por aquelas que passaram a surgir com a experiência com os não indígenas. Essas experiências condicionaram as práticas dos indígenas nas aldeias devido ao contínuo revisitar da memória, cuja lembrança da infância com seus cheiros e sabores tornaram-se presentes no novo contexto. No que toca à continuidade das práticas religiosas, os indígenas das novas aldeias sentiram-se livres para exercê-las, inclusive, recebendo os moradores da

⁹ Marinha Tak Wayaya Kaxuyana. Sem idade. Aldeia Missão-território Tiriyo, Óbidos/PA, 23/01/2019.

¹⁰ Vera Maria Vieira Kaxuyana, sem idade. Aldeia Betânia- território Tiriyo, Óbidos/PA, 23/01/2019.

Missão que buscavam assistência espiritual, como é o caso do deslocamento de pessoas para a aldeia Paimeru no intuito de consultar o pajé e cacique Yonaré Marakusi¹¹.

As novas aldeias se estruturaram segundo o modelo tradicional e nenhum serviço existente da Missão nelas fora implantado. Aquelas que se estabeleceram próximo, poderiam os indígenas se deslocar regularmente para as atividades escolar, e no caso de serem mais afastadas, residir nas casas dos parentes na Missão, retornando, só tanto, para suas respectivas aldeias no período de férias. O mesmo se aplicava para aqueles que desejassem ocupar os postos de serviços, podendo dedicar-se de acordo com a sua necessidade e receber pelos dias trabalhados no final do expediente ou deixar acumulado para uma única vez, aproveitando-se da sexta (na parte da tarde) por ser dia de compra na loja da Missão. Para o atendimento à saúde fazia-se necessário visitar a Missão. Lá, o enfermeiro poderia tratar o paciente ou encaminhá-lo à cidade através do avião da FAB, que prontamente socorria os casos urgentes. As situações que impossibilitassem o deslocamento poderiam receber a visita do enfermeiro e a locomoção do paciente no carro ou barco, a depender do acesso.

Por sua vez, a Missão passou a funcionar como o centro para as aldeias e para ela acorriam todos os habitantes do território. Entretanto, os anos de convívio com o missionários e o desejo de desenvolverem-na ao modo dos serviços existentes na Missão, buscando evitar o deslocamento e, conseqüentemente, a sua dependência, os indígenas passaram a exigir dos missionários a criação de pistas de pouso nas aldeias mais afastadas, como é o caso de Kuxaré (85km) e Pedra da Onça (200km). Com a pista de pouso, estariam ligados não apenas à Missão, mas se conectariam diretamente com a cidade, podendo receber os voos da FAB para os casos de emergência e demais necessidades.

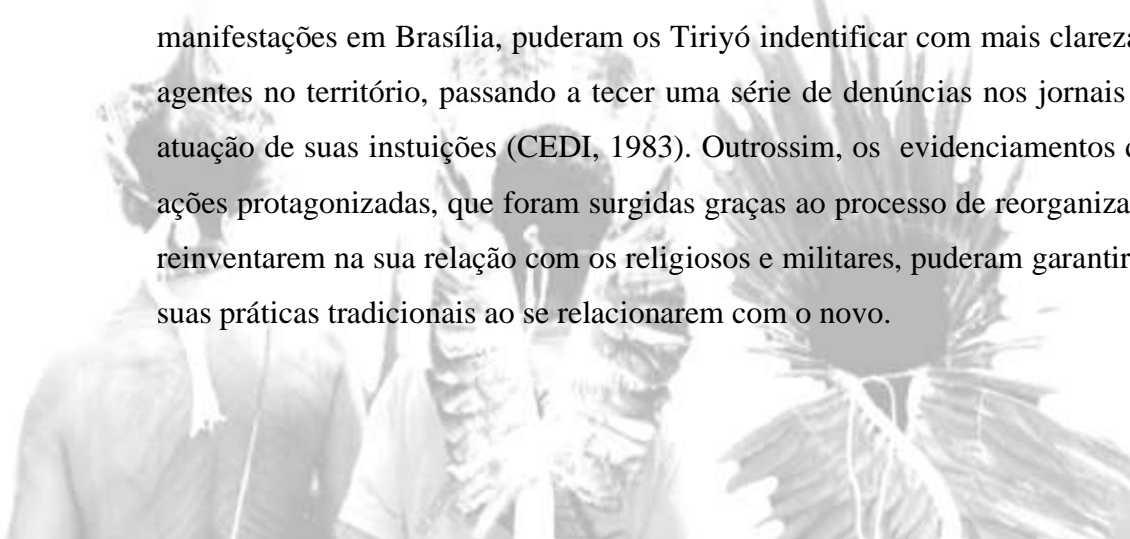
Outras conquistas que os indígenas aspiravam para as suas aldeias se deram com a necessidade de construção de postos de saúde e de escolas, que dispusessem de profissionais fixos para o atendimento, evitando o contínuo deslocamento das pessoas. Para tanto, essa exigência se configurou nos pedidos feitos à FUNAI na década de 1980, exigindo inclusive, a fixação do órgão no território, podendo dessa maneira garantir assistência aos indígenas e torná-los independentes dos cuidados dos missionários, numa tentativa de guiar o seu próprio caminho.

¹¹ Pajé Lauro Maringá, 58 anos. Aldeia Ponoto-Território Tiriyó, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Missão Tiriyo foi um espaço de reorganização étnica, do qual resultaram muitas conquistas. Para além da migração entre as missões, sendo elas no Suriname e no Brasil, a reocupação do território tradicional através do processo de descentralização, na década de 1970, foi de grande importância para os grupos envolvidos, tanto pela reestruturação de suas culturas, como para a criação de autonomia, tão necessária para a elaboração de um discurso de oposição ao sistema implementado pelos missionários. Desse modo, buscamos evidenciar, a partir da descentralização, como *“essas vidas minúsculas também participam, à sua maneira, da grande história da qual elas dão uma versão diferente, distinta, complexa”* (REVEL, 1998, p. 12).

Permanecer na Missão ou afastar-se dela pode suscitar diferentes interpretações. Entretanto, o caminho feito pelo grupo não resultou em disputas e/ou intrigas entre si, mas devido ao processo de etnogênese ocorrido no pós-contato formularam-se críticas em favor do coletivo e que, a partir da relação com outros grupos étnicos na casa do Índio em Belém ou nas manifestações em Brasília, puderam os Tiriyo indentificar com mais clareza os interesses dos agentes no território, passando a tecer uma série de denúncias nos jornais de Belém sobre a atuação de suas instituições (CEDI, 1983). Outrossim, os evidenciamentos das conquistas são ações protagonizadas, que foram surgidas graças ao processo de reorganização e, que após se reinventarem na sua relação com os religiosos e militares, puderam garantir a continuidade de suas práticas tradicionais ao se relacionarem com o novo.



FONTES DOCUMENTAIS

Antônio Tiriyo. Denúncia. [S.l.] Datil. Sd (faz referência no texto a 1983) não paginado (escrito de caneta 42-41). (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyo).

Albert Elfes. Relatório das atividades do engenheiro agrônomo Elbert Elfes na Missão Tiriyo durante o período de 3 de maio de 1972 a 30 de maio de 1973. Datil. Curitiba, 20 de jun. 1973. 12 pág. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyo, assunto convento e paróquias).

Frei Angélico Mielert. Relatório da Missão Tiriyo do ano de 1973, ao Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio-FUNAI. Gabinete do Presidente. Assunto: 1º Seminário FUNAI/MISSÃO de 05-10 de nov. de 1973 em Brasília. Ofício circular nº211/73. Missão Tiriyo, datil. 14 de set. de 1973, p. 1-10. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyo, assunto Convento e paróquias).

Josef Haas (Frei Cirilo ofm) Ao senhor Secretário Executivo da Fundação Nacional do Índio. Datil. Belém, 01 de ago. 1968, 8 pag. (Arquivo do Convento de Belém, assunto Missão Tiriyo).

ENTREVISTAS

Frei Paulo (Raimundo) Calixto Cavalcante, 85 anos, Canindé/CE, em 24/02/2019.

Marinha Tak Wayaya Kaxuyana. Sem idade. Aldeia Missão-território Tiriyo, Óbidos/PA, 23/01/2019.

Pajé Lauro Maringá, 58 anos. Aldeia Ponoto-Território Tiriyo, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

Vera Maria Vieira Kaxuyana, sem idade. Aldeia Betânia- território Tiriyo, Óbidos/PA, 23/01/2019.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestina. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

_____. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 2º ed. Rio de Janeiro: FVG, 2013.

BARBOSA Gabriel Coutinho. Das trocas de bens. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: FAPESP, 2005, p. 59-111.

CEDI. **Povos indígenas no Brasil**. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informações, 1983, p.183-213.

FRIKEL, Protásio. **Os Kaxúyana**: notas etno-históricas. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1970.

_____. **Dez anos de aculturação Tiriyo 1960-1970**: mudanças e problemas. Belém: publicações avulsas do Museu Goeldi, 1971.

GRUPIONI, Denise Farjado. **Arte visual dos povos Tiriyo e Kaxuyana**: padrões de uma estética ameríndia. São Paulo: IEPÉ, 2009.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutela e formação de alteridade. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques. **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 15-38.

RIVIÈRE, Peter. **O indivíduo e a sociedade na Guiana**. São Paulo: EDUSP, 2001.

SCOTT, James C. **A dominação e a arte da resistência**: discursos ocultos. Lisboa: Letra Livre, 2013.

O CANTO DA ÍNDIA VANUÍRE: PACIFICAÇÃO E GENOCÍDIO DOS KAINGANG PAULISTAS

THE VANUIRE INDIAN SONG: PACIFICATION AND GENOCIDE OF THE KAINGANG PAULISTAS

Ana Catarina Zema¹²
ana.zema@gmail.com

Tedney Moreira da Silva¹³
tedney.silva@gmail.com

RESUMO

Nesse texto buscaremos analisar os contatos interétnicos entre agentes do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e os indígenas Kaingang, no início do século XX, como uma empreitada indigenista assimilacionista, especificamente em São Paulo. Evidenciando o protagonismo da "Índia Vanuíre", indígena Kaingang provavelmente nascida e trazida do Paraná, e sua apropriação narrativa por indigenistas do período, que a consideravam figura emblemática da defesa do sucesso da política assimilacionista de Rondon. Buscamos também discutir como a manipulação e produção da história vincula-se às funcionalidades de instâncias de poder que a narram, a partir da abordagem metodológica desenhada por Michel-Rolph Trouillot quanto aos atos de silenciamento do passado. A pesquisa foi baseada nos relatórios produzidos pelo SPI, bem como em escritos de cunho antropológico que descreveram a trajetória dos Kaingang e sua inserção na chamada comunhão nacional.

Palavras-chave: SPI - Serviço de Proteção ao Índio. Índia Vanuíre. Kaingang.

ABSTRACT

In this paper we analyze the inter-ethnic contacts between agents of the former Indian Protection Service (SPI) and the Kaingang Indians, at the beginning of the 20th century, as an assimilationist indigenist enterprise, specifically in São Paulo. Evidencing the protagonism of the "India Vanuire", a Kaingang indigenous woman probably born in and brought from Paraná, and its narrative appropriation by indigenists of the period, who considered it an emblematic figure in the defence of the success of Rondon's assimilationist policy. We also sought to discuss how the manipulation and production of history is linked to the functionalities of instances of power that narrate it, based on the methodological approach designed by Michel-Rolph Trouillot regarding the silencing acts of the past. The research was based on reports produced by SPI, as well as anthropological writings that described the Kaingang's trajectory and their insertion in the so-called national communion.

Keywords: SPI - Indian Protection Service. Vanuíre Native Indian. Kaingang.

¹² Pós-doutora em Ciências Políticas pela Université Laval.

¹³ Doutorando pela Universidade de Brasília (UnB).

INTRODUÇÃO

“Nossa história não começa em 1988” é o título da campanha lançada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), para mobilização em defesa de seus dos direitos constitucionais e contra a tese do “marco temporal”. Essa campanha foi iniciada em 2017 e é agora retomada em 2020 no momento em que o Supremo Tribunal Federal (STF) se prepara para julgar o “caso Xokleng”, de repercussão geral, cuja decisão servirá de parâmetro para a demarcação de todas as terras indígenas no Brasil. A tese do “marco temporal”, defendida pela bancada ruralista no âmbito do legislativo e por setores interessados na exploração das terras tradicionais, alega que só teriam direito à demarcação das terras, os povos indígenas que estivessem sob sua posse no dia 5 de outubro de 1988, ou que, naquela data, estivessem sob disputa física ou judicial comprovada. Essa tese, além de restringir os direitos constitucionais dos povos indígenas, é perversa na medida em que legaliza e legitima as violências a que os povos foram submetidos durante séculos para desapropriação de suas terras antes da promulgação da Constituição Federal de 1988.

Em um contexto político extremamente adverso e diante das ameaças e dos ataques que os povos indígenas no Brasil vêm enfrentando na tentativa de desconstitucionalização de seus direitos e com as invasões cada vez mais frequentes e violentas de suas terras, julgamos importante relembrar como ocorreu o histórico de esbulho das terras indígenas no início do século XX, apresentando o caso dos Kaingang paulistas para mostrar como o método positivista da pacificação teve resultados fatais e como “o grande cerco de paz” que Rondon queria realizar, fındou por fechar os indígenas até sufocá-los.

Esse artigo retrata as etapas iniciais do processo de assimilação forçada dos indígenas Kaingang, no início do século XX, com a criação e implementação do antigo Serviço de Proteção dos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), instituído pelo Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, futuramente (em 1918) tornado, simplesmente, Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Por meio da construção narrativa fabulosa da história da denominada “Índia Vanuíre”, idosa Kaingang vinda, provavelmente, do Paraná e encontrada pelo SPI em Campos Novos do Parapanema (atualmente, o Município de Campos Novos Paulista/SP), pretendeu-se reafirmar à época a política assimilacionista como a verdadeira instância civilizatória da República incipiente, segundo preceitos de um positivismo comteano entusiasta no Brasil desde fins do século XIX.

Retratada como pacifista apoiadora da intervenção pretensamente salvacionista do Estado brasileiro, a indígena Vanuïre e, mais propriamente, sua história, narrada pelos indigenistas, serviram como emblema para encobrir as violências da expulsão dos Kaingang de terras paulistas valiosas para a economia cafeeira, quando não para facilitar a incursão como mão de obra explorável a baixo custo. Indícios do incômodo manifestado quanto à resistência dos Kaingang aos contatos interétnicos aparecem descritos pelos comentários de Hermann von Ihering, então Diretor do Museu Paulista, que defendeu o extermínio como alternativa - o que foi, posteriormente, criticado por Silvio de Almeida, em carta aberta publicada na primeira página do jornal O Estado de S. Paulo, em 1908.

A pesquisa, deste modo, buscou retomar esta e outras narrativas construídas em torno dos Kaingang e, em específico, da Índia Vanuïre, destacando e, secundariamente, depurando os elementos poéticos e míticos que encobrem sua atuação na intermediação de conflitos decorrentes dos forçados contatos interétnicos, com fins de averiguar em que medida sua atuação (e, assim, a dos Kaingang contatados) deu-se como escolha tática de convivência com os indigenistas ou como mera subordinação à política assistencial. Em termos de abordagem metodológica, elegeu-se o viés desenhado pelo antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot, para quem a tendência de uma narrativa histórica que promova silenciamentos vincula-se às funções políticas que dela decorrem. Em outras palavras, a manipulação discursiva dos fatos relativos à aculturação¹⁴ dos Kaingang atendeu à finalidade de sustentação da ideologia de formulação de uma sociedade dita civilizada aos moldes do eurocentrismo, especialmente de uma sociedade branca. Realizamos a pesquisa a partir de um levantamento bibliográfico sobre os Kaingang, no início do século XX, e que descrevesse sua submissão forçada à política assimilacionista do SPI.

¹⁴ O termo aculturação vem da antropologia anglo-saxônica do século XIX e refere-se aos fenômenos e processos que acompanham o encontro entre duas culturas diferentes. A noção de aculturação levanta o problema do conceito de “cultura” que está em sua raiz, portanto, a compreensão do que é “aculturação” tem uma relação com a compreensão do que é “cultura”. Durante muito tempo, a antropologia acreditou que, a assimilação/aculturação seria o processo por meio do qual um grupo étnico ao se incorporar em outro, perderia sua peculiaridade cultural e sua identificação étnica anterior. Mais recentemente, graças ao chamado “efeito Barth” e seu conceito de “etnicidade” (F. Barth, 1969 apud ZEMA, 2014), os antropólogos perceberam que o desenvolvimento político dos povos indígenas nos anos 1970 não era o abandono de seus valores e estruturas tradicionais ou um fato de aculturação ou assimilação, mas uma reafirmação de sua identidade. Hoje, sabemos que não há possibilidade de aculturação ou assimilação. Manuela Carneiro da Cunha explica que, na diáspora e em situações de intenso contato, a cultura original de um grupo étnico “não se perde ou não se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: este novo princípio que a subtende, do contraste, determina vários processos” (1986, p. 99).

OS IDEAIS POSITIVISTAS COMTEANOS NA FORMAÇÃO DA REPÚBLICA VELHA E O INDIGENISMO

O ocaso da monarquia constitucional parlamentarista do Império brasileiro, em 1889, contou com variáveis fatores para o desenlace, desde as crises institucionais não solucionadas pelas reformas políticas desejadas pelo Gabinete Ouro Preto, até as dissidências e manifestações de descontentamento da elite nacional, que, alicerçada na crise econômica subsequente à Guerra do Paraguai, instigou e deu suporte ao golpe militar motivando à proclamação do regime republicano. O corpo militar e demais personalidades acadêmicas e liberais do período compartilhavam os ideais do positivismo de Augusto Comte, pensamento filosófico de ânimo cientificista, desenvolvido no início do século XIX na França, como meio de se opor à teologia e metafísica que, no entender de seu expoente, haviam sido superadas pela Revolução, de 1789, iniciando-se uma nova marcha de progresso civilizatório.

Dois terços do lema filosófico comteano (*Amour, ordre et progrès*) foram adotados na confecção da nova bandeira nacional e disseminados, dentre outros, por Benjamin Constant como signos da orientação anímica do regime instaurado. Nas palavras de Ivan Lins, “[d]e importância foi a participação dos positivistas na implantação da República. Esta só se proclamou em 15 de novembro de 1889 graças à direção impressa ao movimento revolucionário por Benjamin Constant” (1967, p. 315).

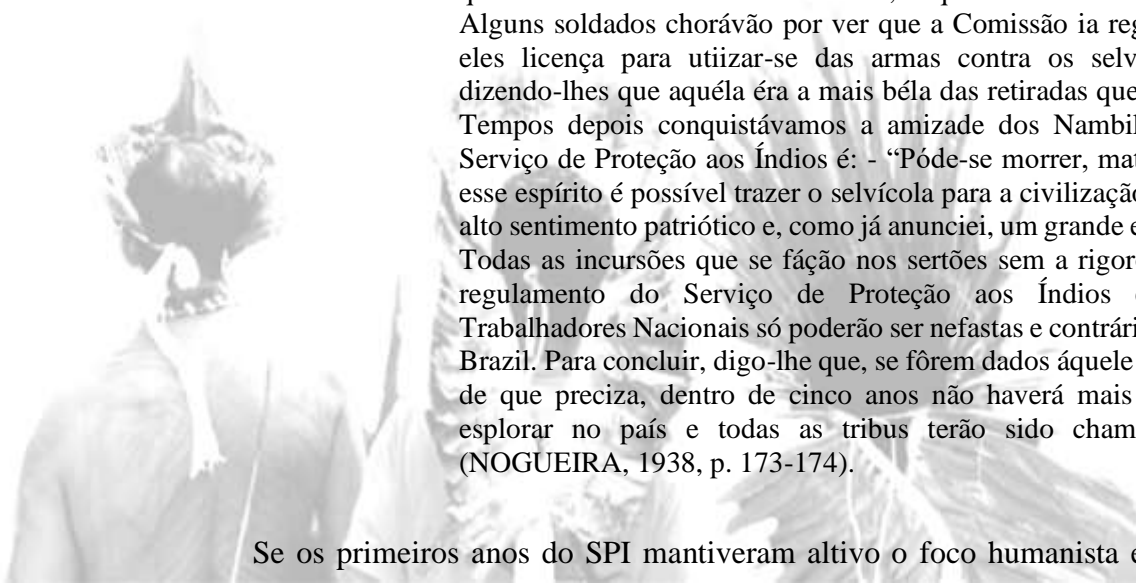
O entusiasmo com os ensinamentos de Augusto Comte, entre estadistas e intelectuais de então, foi a mola propulsora de uma série de medidas pensadas para um pretense avanço civilizatório nacional, incluindo-se, dentre tais, o emergente desejo por uma renovada tentativa correcional dos indígenas no Brasil que, embora encarados no movimento romântico anterior, do século XIX, como símbolos da identidade nacional virginal, associavam-se, agora, à imagem de atraso e atavismo combatidos pelo ímpeto positivista.

Nestes termos, por exemplo, a Mensagem do Presidente da República, Marechal Deodoro da Fonseca, enviada à Abertura da Primeira Sessão da Primeira Legislatura do Congresso Nacional, aos 15 de junho de 1891, recomendava “(...) a catechese das tribos indígenas, que, em grande número, vagueiam pelas nossas regiões desertas e que, não raramente, invadem terras cultivadas, devastam-as e assim estorvam o trabalho agrícola da população civilizada” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1978, p. 24).

Nascido, no regime republicano, com o propósito de integração ou assimilação à força dos indígenas isolados ou em contatos intermitentes com a sociedade nacional, o indigenismo desdobrou-se, inicialmente, impelido pelo marco salvacionista do positivismo comteano.

Assim, no *Boletim Positivista* (periódico da Igreja Positivista do Brasil, sob direção de Nelson Nogueira), publicado aos 7 de setembro de 1938, reproduzem-se trechos de entrevista de Cândido Mariano da Silva Rondon, concedida ao jornal *O Globo* aos 24 de agosto de 1938, sobre os desafios de implementação e de expansão do SPI, referenciando Rondon como “(...) grande e incansável apóstolo desse evangelho de civismo e solidariedade humana [o positivismo]” (NOGUEIRA, 1938, p. 173).

Nas afirmações do Marechal, identifica-se a atuação do SPI como ufanista e humanista (de viés eurocêntrico) e atrelado ao sucesso da causa assimilacionista dos indígenas a própria ideia de civilidade positivista, vaticinando seu desfecho no exíguo prazo de cinco anos.



Para se entrar nas terras dos índios deve-se esperar o seu consentimento que só com brandura e paciência se pode conseguir. Em 1907, quando nos serviços da Comissão de Linhas Telegráficas, atingimos a zona dos Nambikuaras, eles, com três flechadas, nos intimarão a retroceder. Os meus companheiros quizerão então fazer uzo das armas, o que absolutamente não permiti. (...) Alguns soldados chorávão por ver que a Comissão ia regressar e não têm eles licença para utiizar-se das armas contra os selvícolas. Acalmei-os dizendo-lhes que aquela é a mais bela das retiradas que podíamos realizar. Tempos depois conquistávamos a amizade dos Nambikuaras. O lema do Serviço de Proteção aos Índios é: - “Póde-se morrer, matar nunca!” Só com esse espírito é possível trazer o selvícola para a civilização. (...) É preciso um alto sentimento patriótico e, como já anunciei, um grande espírito de renúncia. Todas as incursões que se fação nos sertões sem a rigoróza observância do regulamento do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais só poderão ser nefastas e contrárias aos interesses do Brazil. Para concluir, digo-lhe que, se fôrem dados áquele Serviço os recursos de que precisa, dentro de cinco anos não haverá mais nenhuma região a explorar no país e todas as tribus terão sido chamadas à civilização (NOGUEIRA, 1938, p. 173-174).

Se os primeiros anos do SPI mantiveram ativo o foco humanista e progressista dos contatos interétnicos, tal norte diluiu-se em práticas burocráticas e estratégicas para estadistas futuros que, com baixo orçamento, desvirtuaram os fins positivistas do órgão assistencial, tornando-o palco de extermínios e torturas dos indígenas tutelados, como o afirmou Darcy Ribeiro, defensor dos objetivos primordiais do SPI.

Os últimos anos de administrações militares já não inspiradas nos princípios filosóficos positivistas, como ao tempo de Rondon, ou em quaisquer outros, conduziram o SPI ao ponto mais baixo de sua história, fazendo-o descer em certas regiões, à condição degradante de agente de sustentação dos espoliadores e assassinos de índios (RIBEIRO, 1993, p. 148).

Sustentamos, contudo, que tanto o viés humanista original quanto a violência estatal subsequente do SPI promanam de um mesmo movimento etnocida, que promove (a tentativa de) apagamento das diferenças étnicas consideradas indesejáveis. Antes, o caráter humanista original ocultava ou dissimulava a mesma finalidade de controle biopolítico exercido no final da história da agência, havendo, quando muito, apenas uma mudança no grau do poder exercido. A própria ideia de Nação apresentava-se como semióforo ideológico (CHAUI, 2000) que vela as feridas abertas do racismo, etnocídio e genocídio, ínsitas marcas das relações sociais brasileiras que encontraram no discurso positivista de homogeneização do povo (com sua correspondente democracia racial freyriana) as cortinas romantizadas que cobriram (ou tentaram cobrir) as personagens dissidentes representantes daquelas diferenças não toleradas.

Por isso, passamos a examinar a descrição romântica do contato interétnico travado com os Kaingang no início do século XX, buscamos ressaltar como o discurso positivista animava a crença do mito assimilacionista enquanto projeto bem sucedido, ao tempo que servia à expansão econômica cafeeira em terras indígenas. Baseamos nossa análise nas reflexões produzidas por Michel-Rolph Trouillot em sua obra “*Silenciando o passado: poder e a produção da história*” (2016), onde o antropólogo e historiador haitiano, em ensaios, retoma novas abordagens de passagens históricas consideradas fundantes da sociedade estudada. Como exemplo, Trouillot narra como a inspiração da filosofia iluminista que levara à França ao curso revolucionário não fora associada à revolução de Saint-Domingue (1791-1804), embora compartilhasse dos mesmos ideais. A forma como Trouillot traz à luz os silenciamentos do passado explicita que a história é, em geral, contada a partir de fins políticos determinados e que aqueles atos de silenciamento são constitutivos da narrativa em si mesma.

Ademais, a abordagem em Trouillot possibilita adentrar a história reconhecendo que o processo histórico e a narrativa são elementos distintos que, porém, se sobrepõem. Para Trouillot, “[a] história sempre é produzida num contexto histórico específico. Os atores históricos também são narradores, e vice-versa” (2016, p. 52). Significa dizer que o acadêmico se opõe tanto à compreensão positivista da história (como a narrativa que pretende descrever *o que realmente aconteceu*, com o sempiterno elóquio da Europa vencedora), quanto às teorias construtivistas, que negam à história qualquer sistematicidade, afirmando-a como um amontoado de descrições díspares e conflitantes igualmente válidas. A proposta de Trouillot, ao sobrepor a história como processo e como narrativa, possibilita uma leitura dos eventos que descubra “(...) o exercício diferencial de poder que viabiliza certas narrativas e silencia outras” (2016, p. 55).

Nosso intento, portanto, ainda que de forma preliminar e restrita aos limites do-artigo, é o de perscrutar o exercício daquele poder na construção das narrativas sobre os contatos interétnicos com os Kaingang, no início do século XX, e avaliar em qual medida essas descrições coadunam-se (ou não) ao protagonismo destes indígenas nos eventos mencionados.

OS KAINGANG E A IMAGEM DE FRACASSOS E SUCESSOS NA ETNOGRAFIA DO SPI

A história do contato com os Kaingang, no início do século XX, encontra fontes plurais para o período. Denominados, genericamente, pelos epítetos de Guaianás, Coroados, Botocudos ou Bugres, os Kaingang ocupavam as matas interioranas dos estados do Paraná, Santa Catarina e São Paulo, acompanhando os cursos dos rios Tietê, Grande, Paranapanema, Ivaí, Peixe e Iguaçu. A área ocupada pelos indígenas, vasta extensão da Mata Atlântica intocada no século XIX, passou a ser objeto de especulação da economia cafeeira no primeiro decênio de 1900, iniciando-se a expansão da “onda verde” a partir das matas próximas do Rio de Janeiro (RIBEIRO, 1993, p. 100). Assim, como informa Darcy Ribeiro, “[o]s conflitos entre os Kaingang de São Paulo e os civilizados começaram na orla de suas matas, junto aos campos do Paranapanema, ocupados por criadores de gado” (1993, p. 102).

Para o etnólogo alemão Herbert Baldus, os registros de contatos com os Kaingang são mais antigos, com indícios que os situam já no século XVI, muito embora, no que concerne às animosidades que geraram os principais conflitos em destaque no século XX, Baldus se refira ao ano de 1886 como o momento de maior turbulência. Na ocasião, os Kaingang (Coroados) eram descritos como sertanejos pacíficos que trocavam trabalho nas roças por rapadura, fumo, roupas velhas e ferramentas quebradas. Entretanto, a exploração do trabalho braçal realizada por família de sobrenome Pintos Caldeira, bem como a prática de caça aos indígenas, realizada por desbravadores envolvidos na abertura, perto do início do século XX, da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, fizeram com que os Kaingang paulistas assumissem, para o etnólogo, uma postura reativa considerada violenta, provocando temor e ódio contra os indígenas (1954, p. 317).

Aliás, a resistência dos Kaingang à expansão do empreendimento cafeeiro no oeste paulista, intensificada com a construção da Estrada de Ferro, foi vista justamente como prova da resistência dos indígenas ao ideal civilizatório, não como resistência às violências que enfrentavam. O argumento construía-se, assim, num sentido inverso: ao invés das ações dos Kaingang serem encaradas como reação justificável ante a intervenção intensa em suas terras,

foram, antes, mencionadas como a ação perigosista do atraso encarnado pela diversidade étnica dos próprios indígenas. E foi assim que, em fins do século XIX, Hermann von Ihering, diretor do Museu Paulista, publicou uma pequena nota na Revista do Museu, sustentando que:

[o]s actuaes indios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como tambem nos outros Estados do Brazil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos indios civilizados e como os Caingangs selvagens são um impecilio para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio (ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1908).

A manifestação de von Ihering gerou forte reação de positivistas do período (como Silvio de Almeida, Raymundo Teixeira Mendes, Leolinda de Figueiredo Daltro e de Luiz Bueno Horta Barbosa), que passaram a divergir quanto aos fins perseguidos pelo Estado no tocante à, agora denominada, “questão indígena”. A expressão, em si, denotava o olhar construído acerca do debate de assuntos étnico-raciais a partir da República Velha: a existência de identidades étnicas indígenas era vista como a permanência de um problema secular que demandava uma resposta eficaz do novo regime republicano instaurado com inspiração do arcaico evolucionismo da empreitada neocolonial europeia.

Duas correntes opunham-se então: de um lado, propondo a retomada da catequese religiosa católica e, por outro, a adoção de uma política assistencial leiga que garantisse a liberdade religiosa. Pela inclinação aos lemas revolucionários franceses, a segunda via foi acolhida pela República, inspirada pelo ideário positivista, formulando-se o SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, instituído como um serviço federal de assistência aos indígenas vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. A direção inicial foi atribuída ao positivista Cândido Mariano da Silva Rondon, participante da Comissão de Linhas Telegráficas, famoso por incursões nas matas do Centro-Oeste e no contato pacifista com os indígenas.

Mas, a criação do SPILTN não ocorreu apenas por impulso ideológico de pacificação. As próprias origens do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio visava à necessidade de “(...) construção burocrático-administrativa a partir da estrutura de Estado, com a governamentalização de numerosos serviços até então dispersos em outros aparelhos de poder que não os estatais” (LIMA, 2006, p. 156) - como a SNA (Sociedade Nacional de Agricultores), aparelho privado representando interesses dos segmentos agrários regionais. Entre as preocupações desse amplo setor econômico, estava a transição de um regime antes escravocrata da mão de obra para um sistema de trabalho livre.

O SPILTIN tinha, então, a função precípua de localização de trabalhadores nacionais, como ex-escravizados, indígenas e membros de comunidades tradicionais que poderiam ser cooptados para o trabalho rural, em especial. Predominava um entendimento tácito que os indígenas (ou sua etnicidade, em amplo sentido) eram transitórios e seriam progressivamente assimilados à sociedade hegemônica, pela força do hábito, do contato ou pelo sucesso da empreitada indigenista tutelar.

Com inúmeras modificações de finalidade e de pastas ministeriais (indo da ala agrícola à militar e passando pelo sistema de justiça), o SPILTIN (posteriormente tornado SPI, pela especialização do regime tutelar, na década de 1910) representou o caráter estratégico para o Estado do controle da subjetividade e direitos dos indígenas, fazendo com que, também, a atuação adquirisse função radicalmente oposta à de proteção, como descrito por Darcy Ribeiro. Em todo o seu percurso, porém, persistia a visão de transitoriedade indígena, com a prática assimilacionista forçada como suporte legal (LIMA, 2006, p. 173). Porém, aos anos iniciais da tutela, observamos um serviço tutelar do SPI preocupado com a integração, principalmente daqueles cujo embate sobre o extermínio ou proteção incentivara a formação da própria agência estatal.

Das etnografias originalmente produzidas sobre os Kaingang, como a *Carta sobre a pacificação dos Coroados*, de Curt Nimuendajú, escrita em 1912 (1982), a de Luiz Bueno Horta Barbosa é, porém, a considerada mais detalhista e a mais conhecida da época. Em sua conferência intitulada *A pacificação dos índios Caingangues paulistas*, de 1913, o indigenista do SPI narrou os desafios do contato inicial, realizado próximo à bacia do Tibagi, com o auxílio de linguarás, assim denominados os intérpretes expedicionários (HORTA BARBOSA, 1947, p. 47).



Imagem 1. Fonte: “*Primeiros índios a receberem os benefícios do Serviço de Proteção aos Índios, no Paraná*”, 1910. Acervo do Serviço de Informações do Arquivo Nacional (SIAN, 2020).

Mesmo com a presença de intérpretes, os Kaingang localizados recusaram o contato (ou “namoro”, no linguajar sertanista), de prontidão, com o órgão tutelar e Herbert Baldus associou a dificuldade também à inimizade que os indígenas nutriam por grupos rivais e por outras etnias locais, como os Ofaié, os Oti e os Xavantes, o que pode ter justificado a demora do convívio (1954, p. 319). Para Horta Barbosa, o receio se dava, em especial, pela ação dos bugreiros (assassinos de indígenas), cujas figuras eram, provavelmente, associadas pelos indígenas aos servidores do SPI. A morte a flechada de um dos integrantes, às margens do rio Feio, em 1912, abalou as expectativas do contato, quando este se realizou por ação direta dos próprios Kaingang. Segundo a narrativa do indigenista,

[u]m pouco depois do meio-dia de 19 de março, no alto do caminho que vem do rio Feio, apresentaram-se a peito descoberto dez guerreiros caingangues, inteiramente desarmados e com a resolução evidente de travar relações com os ocupantes do acampamento dos Pato (1947, p. 49).

Em todo processo do exercício primevo da tutela, o SPI valeu-se de intérpretes, mas aquela que foi descrita como fundamental para o sucesso da empreitada tutelar teria chegado espontaneamente e à tutela aderido: a Índia Vanuíre (CRUZ, 2007, p. 78).

O CANTO DE PAZ DA ÍNDIA VANUÍRE: A CONSTRUÇÃO DO IDEAL ASSIMILACIONISTA

Una En Nãn Mag Hyn hán

Una krin mág
Hyn hán
Una krin mág
Hyn hán
Êg jónh ty Tupé
Una jesín
Hyn hán
Una jesín
Hyn hán
Êg jónh ty Tupé
Una goj mág
Hyn hán
Una goj mág
Êg jónh ty Tupé

(SANTOS, 2013, p. 25)¹⁵

Em seu relatório, Horta Barbosa mencionou o empenho de alguns indígenas Kaingang ao desfecho bem sucedido da própria causa assimilacionista. Mas, foi Vanuíre a indígena descrita como a figura mais inclinada à ação do órgão indigenista, tendo sido vista como aquela que agregava brancos e indígenas em torno do mesmo propósito de submissão à política indigenista tutelar. Compunha Vanuíre, em seu primeiro contato, um grupo de cinco Kaingang fugidos à ação de grileiros e bugreiros da região de Campos Novos do Paranapanema, área, então, sob posse do Cel. Francisco Sanches de Figueiredo e do Cel. Sancho, que os haviam aprisionado e escravizado em batidas realizadas às costas do Rio Peixe (PINHEIRO, 1999, p. 11).

Nas palavras de Horta Barbosa, “[c]om êles vinha a velha índia Vanuíre, que entre todos se destacou depois pelo incedível zelo e verdadeiro amor com que se devotou àquela obra, que ela compreendia ser a salvação das últimas relíquias de seu povo” (1947, p. 45).

¹⁵Canto Kaingang coletado por Juliana dos Santos junto aos Kaingang em Salto do Jacuí/RS. Tradução: “Quem fez a Nossa Natureza (título)/ Quem fez as grandes estrelas/ Quem fez as grandes estrelas/ Nosso Deus Pai/ Quem fez os pássaros/ Quem fez os pássaros/ Nosso Deus Pai/ Quem fez as grandes águas/ Quem fez as grandes águas/ Nosso Deus Pai” (SANTOS, 2013, p. 25).



Imagem 2. Fonte: O chefe guerreiro Rerim e sua esposa, ao lado da índia Vanuíre (à direita), após contato com o SPI. Note-se o Cacique envolto pela bandeira nacional, com destaque para o lema positivista Ordem e Progresso (HORTA BARBOSA, 1947, s/n).

Vanuíre foi descrita como uma idosa baixa, amável e pacificadora que encantara Horta Barbosa por sua postura, simultaneamente, afável e assertiva, atribuindo-lhe o êxito da primeira expedição do SPI na região. Para o expedicionário, a Índia Vanuíre, ao dar-se conta do que se passava, correu entusiasmada junto aos parentes e “(...) induziu-os a acompanhá-la até o recinto do acampamento” (1947, p. 50). Do mesmo modo, em episódios posteriores que narravam possíveis ataques realizados contra o acampamento por grupos rivais, mencionou-se o chamamento à razão realizado pela idosa, por meio de seus cantos de paz, constantemente entoados. Segundo Horta Barbosa,

E a tôdas essas ameaças, no meio de tantos terrores, respondiam os assediados com palavras de paz, com os cantos de festa da incomparável Vanuire, e com os sons alegres de benevolência e de boa amizade derramados por sôbre a soturna floresta, pela buzina que sopravam os intérpretes paranaenses, do mangrulho construído no alto de uma árvore (1947, p. 46).

A musicalidade é uma característica marcante da cultura Kaingang: o canto e a música de taquaras de chifres de boi, coquês, maracás, apitos e cabaças furadas embalam o trabalho diário, ditam o ritmo das tarefas cotidianas, ritualizam nascimentos, casamentos e funerais, acolhem e afastam espíritos bons ou malignos. O canto, é, assim, parte indissociável das vivências coletivas dos Kaingang e, também, poderia inserir-se dentro do funcionamento de

suas relações políticas ou interpessoais. Assim, cientes da pluralidade de expressões socioculturais que podem diferir entre os diversos grupos Kaingang atuais, trazem-se aqui observações que podem correlacionar-se ao exame das ações dos indígenas no período que examinamos.

Na etnologia realizada por Isabel Cristina Rodrigues entre os Kaingang de Faxinal, em Cândido de Abreu/PR, informa-se que, segundo a tradição, eles provieram da terra - o que explicaria sua cor de pele em tonalidade mais escura. Dela, saíram dois grupos de pessoas, liderados por dois irmãos gêmeos de nomes Kañerú (ou Cayurucré) e Kamé (ou Camé). Portanto, “[o] dualismo, característica dos Kaingang, é exogâmico, as metades se opõem e se complementam, pois dependem uma da outra para realizar parte de seu trabalho, seus rituais e seus casamentos” (2012, p. 89).

As mulheres exercem um papel fundamental na geração de uma convivência pacífica interna e entre grupos rivais, muito embora não se possa afirmar que a cultura Kaingang seja, toda matriarcal. Seu protagonismo está presente desde o mito de origem, uma vez que os irmãos gêmeos ancestrais teriam, primeiramente, casado seus filhos e filhas entre si e aqueles que sobraram casaram-se com as filhas dos Kaingang (BORBA, 1908, p. 22). Tais aspectos míticos, ademais, explicariam o porquê de haver, em práticas antigas, segundo Luís Fernando da Silva Laroque, a oferta de mulheres Kaingang aos grupos de brancos com os quais travaram contato, incluindo-se o papel desempenhado pela Índia Vanuíre (2005, p. 55)

Mesmo associadas geralmente à administração da família, também assumem as mulheres, no espaço público, ao lado dos homens, o papel de cuidadoras da memória coletiva (como mulheres-memória), carregando as histórias e ensinamentos que julgam indispensáveis à preservação coletiva. Em especial, a figura de mulheres mais velhas é respeitada pelo povo (RODRIGUES, 2012, p; 43), o que explicaria o respeito pela figura de Vanuíre entre seus conterrâneos também. De acordo com a antropóloga Isabel Cristina Rodrigues, “[n]a T.I. Faxinal, as mulheres mais idosas têm sido convocadas para falar na escola para os alunos. A escola, por iniciativa dos professores, tem criado esse espaço para dar voz às mulheres e valorizá-las” (2012, p. 138).

O que foi, portanto, imediatamente reconhecido por Horta Barbosa como uma postura da Índia Vanuíre de inclinação ideológica aos pressupostos positivistas pode, pois, ter só significado a prática habitual de participação políticas das mulheres indígenas Kaingang na construção de alianças políticas temporárias, fazendo com que seu protagonismo tenha tido outro relevo além daquele descrito. Os cantos de Vanuíre, não transcritos ou traduzidos inserem-se na órbita de proteção coletiva, nem tanto por entusiasmo com a prática tutelar.

Além disso, partindo das descrições do contato primeiro com os Kaingang, é possível observar, antes, não um encanto com o chamado civilizatório alardeado pelo SPI, mas provável escolha ou tática política dos próprios indígenas, compelidos pelas pressões locais ante a tomada das suas terras por grileiros e bugreiros dos cafezais do Oeste paulista, assegurados pelos SPI. Veja-se, a exemplo desse enfoque, a descrição de Herbert Baldus:

Como se dá ainda com os Akué-Chavante, também entre os Kaingang paulistas a maioria não via com bons olhos a amabilidade do invasor. Acresce que, para os últimos, dilacerados por contínuas brigas dos bandos entre si, o entendimento de alguns de seus patrícios com os homens do Serviço de Proteção aos Índios poderia ser um conluio para, em aliança com os donos das armas de fogo, destruir o inimigo interno. Esses rancores intra-tribais continuaram quando, em 1915, os grupos que, até então, tinham evitado o contacto com o branco, resolveu fazer as pazes, e quando, um ano mais tarde, foi construído Icatu. Obrigaram a organizar, algum tempo depois, um segundo estabelecimento para os Kaingang não amigos dos de Icatu, estabelecimento esse que recebeu o nome de Vanuíre, velha kaingang do Paraná que desempenhou papel decisivo como mensageira de paz dos brancos (BALDUS, 1954, p. 318-319).

Nas palavras de Niminon Suzel Pinheiro, mesmo a persistente roupagem de remate do assimilacionismo dos Kaingang à sociedade nacional não conseguia esconder o fracasso da política indigenista àquela altura. Um ano depois do contato, os Kaingang foram divididos entre dois acampamentos: metade deles morreu por contágio da gripe, nada tendo sido relatado a respeito da outra metade. A denominada Aldeia Vanuíre, em homenagem àquela que figurara como exemplo do desejo pela assunção da tutela estatal, tornou-se, então, apenas um refúgio às violências do entorno, que o SPI não era capaz de dissuadir e eliminar, mesmo porque a seu propósito também servia.

A existência do Posto Índia Vanuíre, conseqüência do contato feito pelo SPILTN, não gerou "fusão e caldeamento das raças" conforme o inspetor esperava. Mas, tem sido na verdade uma espécie de refúgio onde muitos outros indígenas são pressionados a buscar uma forma de abrigo e espaço de sobrevivência relativamente longe do civilizado.

O trecho mencionado acima, publicado em 1947 [em que Horta Barbosa profetiza a fusão de raças sonhada por José Bonifácio de Andrada e Silva], mas escrito logo após a pacificação, isto é, oito décadas antes, expressa a ideologia da classe dominante, interessada em incorporar o índio à nacionalidade pela via da violência simbólica, distinguindo-os como cidadãos "relativamente incapazes" e reservando-lhes uma situação inferior na escala social. A suposta possibilidade de transpor esta condição, alcançando níveis sociais superiores, é sugerida pelo contato e incorporação dos elementos da cultura do invasor (PINHEIRO, 1999, p. 149-150).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história da pacificação dos Kaingang paulistas comprova não apenas o fracasso das políticas assimilacionistas de inspiração positivista implementadas ao longo do século XX, mas como ocorreu o processo de esbulhos e redução de suas terras em uma espécie de “refúgio” onde os indígenas foram confinados para se proteger das violências da sociedade envolvente.

O método de pacificação desenvolvido por Rondon influenciou as futuras gerações de indigenistas que continuaram a contatar povos isolados com o mesmo espírito de proteção via assimilação (Ramos, 1998, p. 156). Alguns sertanistas foram elevados ao nível de heróis nacionais, como Rondon e os irmãos Villas Boas. Mas, por trás desses atos de bravura e de renúncias, sempre houve a visão clara de se apossar das terras e dos recursos dos territórios onde viviam os índios (Ramos, 1998, p. 149).

Darcy Ribeiro fazendo um balanço crítico do indigenismo brasileiro dessa época comentou que “na verdade, a obra de pacificação atendeu mais às necessidades de expansão da sociedade nacional que aos índios” e que “no campo da assistência e da proteção o SPI falhou frequentemente” (1993, p. 206). Muitos dos executores das pacificações se frustraram ao perceberem que “a sua vitória era, afinal, a derrota de seus ideais, que nem mesmo a posse da terra era assegurada aos índios e que o convívio pacífico significava para eles a fome, a doença e o desengano” (1993, p. 207).

Tomando como referência as propostas teórico-metodológicas de Trouillot, dois foram os objetivos deste artigo. Em primeiro lugar, pretendeu-se contribuir com o debate-sobre o reexame da(s) história(s) indígena(s) e do indigenismo, empreendendo uma leitura que resgata a autonomia e os protagonismos dos povos originários na tomada de decisões que os afetaram. Em segundo lugar, pretendeu-se contribuir para o resgate da história acerca do contato com os Kaingang em São Paulo no início do século XX, chamando a atenção para o caráter político e ideológico da narrativa construída pelos indigenistas da época.

Trouillot propôs como caminho metodológico reconhecer a existência de dois níveis de historicidade que se relacionam entre si e são atravessados por diferentes formas de poder. O primeiro nível refere-se ao que aconteceu e o segundo àquilo que foi dito sobre o acontecido. Para examinar o impacto do poder entre esses dois níveis de historicidade, Trouillot mostrou como certas narrativas são possíveis e outras silenciadas. Procuramos, então, perscrutar o exercício do poder na construção das narrativas sobre os contatos interétnicos com os Kaingang, de modo a avaliar como ocorreu, no caso da história da índia Vanuíre, a produção dos silêncios.

Como silenciamentos, destacamos a incompreensão da função da musicalidade e do canto na sociedade Kaingang e do papel político fundamental que a mulher exerce nessa sociedade. Os cantos da índia Vanuíre são interpretados como “cantos de paz”, como cantos de “chamamento à razão” na narrativa de Horta Barbosa. No entanto, como demonstrado pela literatura especializada, o canto, parte indissociável das vivências coletiva Kaingang, tem uma dimensão protetiva do coletivo cujo caráter de resistência e luta não poderia ser alcançado pelos indigenistas da época imbuídos de ideais positivistas.

Podemos argumentar, assim como Trouillot o fez para a Revolução Haitiana, que o papel da índia Vanuíre no contato com os brancos não foi compreendido porque era “impensável” em seu tempo. Sua atuação política e seu protagonismo enquanto mulher indígena Kaingang eram impensáveis no entendimento daqueles homens brancos que jamais poderiam compreender sua decisão como uma tática política diante da ameaça que representava o avanço dos cafezais com seus bugreiros em seu território. Vanuíre foi descrita como figura pacífica e simpática à ação do órgão indigenista. A narrativa construída da índia Vanuíre e os silêncios sobre o seu protagonismo serviram para os propósitos políticos do Estado brasileiro e como emblema para encobrir as violências da expulsão dos Kaingang de suas terras em São Paulo e as políticas assimilacionistas cujo objetivo era transformar os indígenas em mão de obra barata.

Por outro lado, procuramos mostrar como os ideais positivistas compuseram o ambiente filosófico e discursivo envolvendo o processo de construção da narrativa. A manipulação discursiva dos fatos relativos à pacificação e sujeição dos Kaingang atendeu à finalidade de sustentação da ideologia positivista apregoando o progresso rumo à uma sociedade supostamente civilizada aos moldes do eurocentrismo e que percebia os indígenas como se estivessem em um estágio inferior, na “infância da humanidade”, precisando, portanto, de um tutor para conduzi-los à “civilização”.

Finalmente, estamos cientes que a discussão merece aprofundamento, seja por lidar com o campo movediço de expressões socioculturais não idênticas, mesmo dentre grupos Kaingang, seja pela escassez de documentos históricos que reconheçam e amplifiquem as vozes daqueles agentes indígenas, e assim corremos o risco de se ter lido mais do que o existente nas entrelinhas. Contudo, esperamos ter evidenciado o pretendido: que a narrativa dos contatos interétnicos com os Kaingang serviu ao propósito de perpetuar a meta de construção monista da sociedade brasileira, afastando-a, ainda que discursivamente, das raízes étnicas plurais, encaradas como sinônimo de atraso e vexames, ante a vigente cosmovisão evolucionista do pensamento elitista da República Velha brasileira. A descrição pacifista da Índia Vanuíre, retirada do contexto político e sociocultural, velou as violências ínsitas aos contatos interétnicos

e a resistência de todo o povo indígena, com a sua insubordinação inicial e adoção, posterior, de escolhas políticas em prol da sobrevivência frente à expansão indigenista.



REFERÊNCIAS

ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Divagações, de Sílvio de Almeida. **O Estado de S. Paulo**. 12 out.1908.

BALDUS, Herbert. Sinopse da História dos Kaingang Paulistas. In: TAUNAY, Afonso de Escragnolle et al. **São Paulo em quatro séculos**. 1º Vol. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. Disponível em: <http://etnolinguistica.org>. Acesso em: 7 set.2020.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade indígena**: Paraná Brasil. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:borba-1908-actualidade>. Acesso em 7 set.2020.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Mensagens Presidenciais (1890 – 1910)**. Brasília: Centro de Documentação e Informação – Coordenação de Publicações, 1978.

CHAUÍ, Marilena. **Mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CRUZ, Leonardo de Oliveira. **O “ser” e o “estar” índio**: produção de identidades entre Kaingang e Krenak em Vanuíre. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGCS da Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília - Universidade Estadual Paulista, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Marília: Universidade Estadual Paulista, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade**. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

HORTA BARBOSA, Luís Bueno. **O problema indígena do Brasil**. Publicação n.º 88 da “Comissão Rondon”. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. **História Unisinos**. V. 9, n. 1, jan/abr 2005, São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, p. 49-59.

LINS, Ivan. **História do positivismo no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Textos indigenistas**: relatórios, monografias, cartas. São Paulo: Ed. Loyola, 1982.

NOGUEIRA, Nelson. Entrevista sobre os índios - Cândido Rondon. **Boletim Positivista**. Ano I, n. 5, 7 set.1938. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brazil, 1938, p.169-174.

PINHEIRO, Niminon Suzel. **Vanuíre**: conquista, colonização e indigenismo - oeste paulista, 1912-1967. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História. Assis: Universidade Estadual Paulista, 1999.

RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism. Ethnic politics in Brazil**. Wisconsin: University of

Wisconsin Press, 1998.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno. 3ª. Edição, Petrópolis: Vozes, 1993.

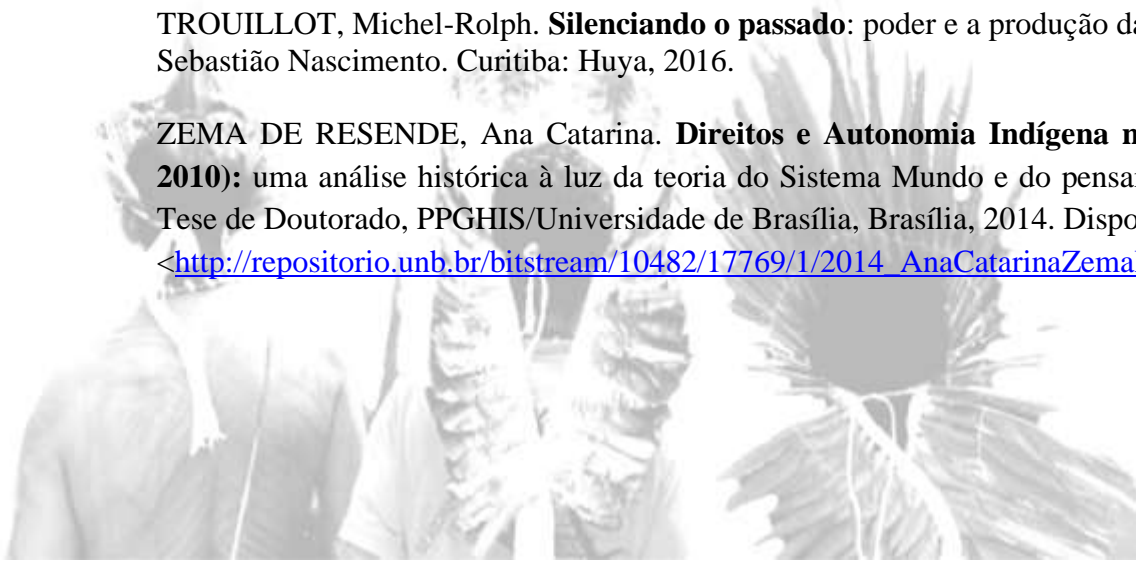
RODRIGUES, Isabel Cristina. **Venh jykre si**: memória, tradição e costume entre os Kaingang da T.I. Faxinal - Cândido de Abreu-PR. Tese apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, área de concentração Antropologia. São Paulo: PUC-SP, 2012.

SANTOS, Juliana. **Cantando na escola indígena**: música dos povos Kaingang e Guarani. Artigo monográfico apresentado ao Curso de Especialização em Docência na Educação Infantil do Centro de Educação da Universidade Federal de Santa Maria, como requisito para conclusão do curso. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2013.

SIAN - Serviço de Informações do Arquivo Nacional. **Primeiros índios a receberem os benefícios do Serviço de Proteção aos Índios, no Paraná**. Produção inicial: 1910. Código de Referência: BR RJANRIO O2.0.FOT.254. Disponível em: http://sian.an.gov.br/sianex/consulta/pagina_inicial.asp. Acesso em: 7 set.2020.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Trad. Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya, 2016.

ZEMA DE RESENDE, Ana Catarina. **Direitos e Autonomia Indígena no Brasil (1960 – 2010)**: uma análise histórica à luz da teoria do Sistema Mundo e do pensamento decolonial, Tese de Doutorado, PPGHIS/Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17769/1/2014_AnaCatarinaZemaDeResende.pdf.



“OS XUCURUS DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS””: REFLEXÕES A PARTIR DA TESE DO PROFESSOR CLÓVIS ANTUNES

“THE XUCURUS OF PALMEIRA DOS ÍNDIOS””: REFLECTIONS TO FROM THE THESIS OF PROFESSOR CLOVIS ANTUNES

Adauto Santos da Rocha¹⁶
adautorocha49@gmail.com

RESUMO

Em 1965, o professor Clóvis Antunes escreveu uma Tese para o Concurso de Catedrático do Exército, para lecionar na “Cadeira de Ciências e Biologia” na Universidade Federal de Alagoas (UFAL), em Maceió. O texto é um importante documento para a compreensão dos processos históricos vivenciados pelo povo indígena Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL a partir de 1952, com a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no Semiárido alagoano, sob a incumbência do Posto Indígena Irineu dos Santos, instalado na Aldeia Fazenda Canto. No decorrer do artigo, refletimos acerca da mencionada produção acadêmica como um importante subsídio para compreendermos os meandros político-institucionais envolvidos no processo do aldeamento indígena em Palmeira dos Índios na segunda metade do século XX, enfocando aspectos fundiários, socioculturais e políticos. Buscamos analisar a citada Tese a partir de documentos disponíveis no acervo do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL) e no acervo do Museu do Índio, localizado no Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Xukuru-Kariri. Posto Indígena Irineu dos Santos. Aldeia Fazenda Canto. Etnografia.

ABSTRACT

In 1965, Professor Clóvis Antunes wrote a Thesis for the Army Professor's Competition, to teach in the "Chair of Science and Biology" at the Federal University of Alagoas (UFAL), in Maceió. The text is an important document for the understanding of the historical processes experienced by the Xukuru-Kariri indigenous people in Palmeira dos Índios/AL from 1952, with the performance of the Indian Protection Service (SPI) in the Alagoas Semiarid, under the task of the Irineu dos Santos Indigenous Post, installed in the Fazenda Canto Village. In the course of the article, we reflected on the aforementioned academic production as an important support to understand the political-institutional intricacies involved in the process of indigenous village in Palmeira dos Índios in the second half of the twentieth century, focusing on land, sociocultural and political aspects. We seek to analyze the aforementioned thesis from documents available in the collection of the Research Group on Indigenous History of Alagoas (GPHIAL) and in the collection of the Indian Museum, located in Rio de Janeiro.

Keywords: Xukuru-Kariri. Irineu dos Santos Indigenous Post. Village Fazenda Canto. Ethnography.

¹⁶ Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Em 1952, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), interpelado em um documento enviado pelo Cacique Alfredo Celestino sobre a falta de assistência estatal com os indígenas Xukuru-Kariri, designou o Inspetor Deocleciano de Souza Nenê para representar a 4ª Inspetoria Regional do SPI (IR-4), sediada no Recife/PE, na escolha e aquisição de uma faixa de terras destinada à criação de um espaço para aldear famílias indígenas selecionadas pelo mencionado Cacique¹⁷.

Um mês após a solicitação, Monsenhor Alfredo Dâmaso, então Pároco em Bom Conselho/PE, esteve em Palmeira dos Índios para intermediar as negociações com o órgão indigenista, pois, acumulara experiências no reconhecimento étnico indígena desde as primeiras décadas do século XX, quando atuou entre os indígenas Carnijó/Fulni-ô para instalação do Posto Indígena Dantas Barreto em Águas Belas, interior de Pernambuco, e no reconhecimento dos Kariri-Xocó, habitantes em Porto Real do Colégio, Alagoas¹⁸.

Vindo do Recife em maio de 1952, Deocleciano de Souza Nenê buscou inteirar-se da estrutura política em Palmeira dos Índios e, ao passo em que se apresentava como Inspetor do SPI, reunia materiais necessários à elaboração de um relatório, entregue ao Diretor do órgão indigenista, José Maria da Galma Malcher, no decorrer do mencionado período. O material escrito pelo Inspetor constitui-se em importante documento para compreendermos os meandros institucionais e os arranjos fundiários durante a formação da Aldeia Fazenda Canto.

No dia em que chegou à Maceió, o Inspetor deslocou-se à Palmeira dos Índios e procurou “tomar conhecimento de tudo”, contatando indígenas vivendo nos “arrabaldes” da cidade e, com maior entusiasmo, conversando com o Cacique Alfredo Celestino, representante Xukuru-Kariri e requerente da assistência estatal. Depois da breve visita aos bairros periféricos habitados pelos índios, Nenê foi com Alfredo Celestino à “Chácara Fazenda do Snr. Manoel Sampaio Luz, mais conhecido por “Seu Juca Sampaio””, Prefeito Municipal:

Cheguei em Palmeira dos Índios no mesmo dia 15 que parti da Capital [Maceió]. No dia seguinte não obstante ser domingo, procurei tomar conhecimento de tudo, e já tive contacto com alguns índios, entre eles [...] Alfredo Celestino da Silva, Chefe dos índios que por ali vivem na cidade e seus arrabaldes. A tarde desse dia tomei um Auto e fui até a Chácara Fazenda do Snr. Manoel Sampaio Luz, mais conhecido por “Seu Juca Sampaio”, atual prefeito municipal o vendedor da fazenda “Canto”, tendo ainda nesse mesmo dia contacto com outras pessoas da situação atual como sejam: João Neto,

¹⁷Ver (Antunes, 1973, p. 76).

¹⁸Ver (Bezerra, 2020).

Aristeu Cavalcante, Vereador a Câmara Municipal, e outros, obtendo desde logo, muitas informações interessantes sobre os índios Xucurús dali¹⁹.

A nosso ver, o contato com outros atores sociais na residência do então Prefeito colocou em suspeição os interesses do órgão indigenista, na medida em que se aproximava dos representantes políticos municipais e se distanciava da participação indígena no processo, considerando uma suposta passividade do Cacique Alfredo Celestino, que não foi consultado pelo Inspetor Nenê na ocasião da ida à “Chácara Fazenda” do “Seu” Juca Sampaio. No relatório, o Inspetor considerou o indígena como “curioso” nas tratativas fundiárias, conforme escreveu:

Alfredo Celestino não se afastou mais de mim, curioso, atento a ouvir e presenciar tudo, e também me prestou muitas informações importantes. No dia 21, em animal arreado cedido por “Seu Juca”, junto com um camarada servindo de guia, apesar de ser já tarde, 15 horas, seguimos a visita a fazenda “Canto”, demorando uma hora para chegar na sede da referida fazenda, e que por ser assim tarde, pouco tempo tive para observar bem, servindo, no entanto para ter uma orientação da situação da fazenda, voltando ao anoitecer para a Cidade, levando, isto é, gastando uma hora de viagem, pelo que calculei ter de 8 a 9 Ents pouco mais ou menos de distância, em virtude de andarmos ligeiro²⁰.

A inusitada posição imputada ao representante Xukuru-Kariri demonstrava o lugar reservado aos indígenas no encontro entre o Estado e a esfera política local em Palmeira dos Índios, assim como um pesquisador discutiu:

Os encontros do inspetor com esses representantes do poder local aconteceram numa tarde de domingo em companhia do Cacique Alfredo Celestino que, segundo Nenê [...]. Desta forma, a sociedade palmeirense estava sendo representada, ao que parece com poder de decisão, enquanto que o índio apenas acompanhava os encontros. Havia um lugar reservado ao índio e ele independia da condição de terem iniciado o processo em questão; era como se não fossem sujeitos do processo. A construção daquele campo de ação indigenista tinha como pré-requisito o consentimento dos representantes formais da sociedade branca. Sobre a construção do campo de ação indigenista, Martins chama a atenção para a presença/atuação de agentes de contato (índios, religiosos e políticos) na sua formação e, conseqüentemente, no reconhecimento do grupo (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 78-79).

Para findar os desígnios da visita à Palmeira dos Índios, Nenê, mais uma vez em cavalo cedido por Juca Sampaio, visitou os bairros periféricos na cidade e a escola que atendia às

¹⁹Relatório enviado por Deocleciano de Souza Nenê, Inspetor da IR-4, ao Sr. José Maria da Gama Malcher, Diretor do SPI. Palmeira dos Índios, maio de 1952. Disponível no acervo do GPHIAL/UNEAL, Campus III, Palmeira dos Índios.

²⁰Relatório enviado por Deocleciano de Souza Nenê, Inspetor da IR-4, ao Sr. José Maria da Gama Malcher, Diretor do SPI. Palmeira dos Índios, maio de 1952. Disponível no acervo do GPHIAL.

demandas indígenas, além de fazer várias fotografias, anexas ao relatório enviado à IR-4. Na ocasião, além de ter se alimentado de frutas produzidas pelos indígenas, como: jaca, umbu, pinha e bananas maçã e após conhecer algumas plantações de café, concluiu que os índios viviam “apertados”, “sem expasso, sem lugar até para uma hórta”. O precário estado sanitário indígena também foi citado pelo Inspetor, pois encontrou:

Alguns doentes, entre eles o índio Antonio Ferreira Bruno, de 65 anos (informado por ele mesmo), que estava sem andar de feridas nas pernas, e uma sua netinha Marlene de 10 anos com os olhos todo inflamados, os quais providenciei médico e medicamentos, conforme telegrafei no dia 6, tendo dispendido Cr\$ 645, 00, conforme recibos juntos, assinado pelo Snr. Dr. Remy Maia²¹.

Com a aquisição da propriedade do então Prefeito de Palmeira dos Índios, Manoel Sampaio Luz (Juca Sampaio)²², ocorreu a formação da Aldeia Fazenda Canto e o aldeamento de 13 famílias indígenas Xukuru-Kariri que haviam se dispersado em fins do século XIX, após a extinção oficial dos aldeamentos em Alagoas. O apoio do Monsenhor Alfredo Dâmaso no reconhecimento étnico dos indígenas no Semiárido alagoano reforçou as estruturas de controle e gerência dos territórios indígenas pela Igreja Católica Romana.

No prédio em que foi construído o templo católico romano na Fazenda Canto, funcionava, com precariedade, a escolarização dos Xukuru-Kariri aldeados. O Padre holandês Ludgero Raaijmakers, indicado pelo Monsenhor Alfredo Dâmaso para gerir a Igreja da Aldeia, solidificou uma política assistencialista e ampliou sua interferência na gestão administrativa na Fazenda Canto quando assumiu a direção do Colégio Pio XII, localizado na zona urbana de Palmeira dos Índios²³.

Em uma festividade realizada no Colégio Pio XII em 1958, por exemplo, o religioso fomentou a doação financeira por várias pessoas para a construção do templo da Igreja Católica Romana na Aldeia Fazenda Canto, usando como artifício a presença de indígenas Xukuru-Kariri que, na ocasião, “dançaram” o toré para os presentes, inclusive para personalidades que prestigiavam o evento, conforme foi registrado em um “Aviso” do Posto Indígena Irineu dos Santos:

²¹Ibidem.

²²A junção entre as malhas políticas Federal e Municipal em Palmeira dos Índios resultou na aquisição de 346 ha para a formação da Aldeia Fazenda Canto. Ao longo do processo de repasse territorial, a propriedade ficou com apenas 276 ha, forçando os deslocamentos indígenas para atividades sazonais fora da Aldeia, fruto da reduzida possibilidade de aquisição alimentícia com as práticas agrícolas na localidade. Os processos migratórios também ocorreram em razão de outras motivações e em distintos contextos sociais, conforme foram discutidos em outro texto. Ver (Rocha, 2020).

²³Ver (Martins, 1994, p. 39).

O Padre Ludgério, Diretor do Colégio Pio XII, na cidade de Palmeira dos Índios (Alagoas), numa festa religiosa que organizou e com a presença de alunos da escola do S.P.I., do Posto Irineu dos Santos, arranjou sessenta mil cruzeiros (Cr\$ 60.000, 00); em cuja festa um grupo dos remanescentes do dito Posto Indígena dançou sua dança tradicional, ou seja o toré, diante do público; igualmente os alunos e alunas dançaram “Pastoril”. A referida importância acima, está o Padre empregando na construção de uma capela (igreja) dentro da propriedade do mencionado Posto dos remanescentes “Cariri”²⁴.

Sob a gestão do Padre Ludgero, outros párocos da Igreja Católica Romana lecionaram no Colégio Pio XII e, gradativamente, conheceram a situação dos Xukuru-Kariri aldeados no Posto Indígena Irineu dos Santos. Natural de Jaboatão dos Guararapes, zona metropolitana do Recife/PE, o então sacerdote Clóvis Antunes Carneiro Albuquerque atuou como Professor Secundário na referida instituição de ensino entre 1962 e 1963.

CLÓVIS ANTUNES E O LONGEVO CONTATO COM OS XUKURU-KARIRI.

Falante fluente em inglês, Clóvis Antunes aproximou-se dos Xukuru-Kariri na Aldeia Fazenda Canto quando o Smithsonian Institute of Linguistic, sediado em Washington, nos Estados Unidos da América, enviou um linguista para catalogar o vocabulário dos aldeados e o convidou para ser voluntário no projeto como interprete²⁵, contato que contribuiu para os retornos do professor à aldeia em momentos posteriores.

Ao longo do período de atuação como professor do Colégio Pio XII, Clóvis Antunes fez importantes registros fotográficos sobre o cotidiano dos Xukuru-Kariri, enfocando as difíceis condições de vida e estado sanitário. Em uma precária estrutura feita de taipa, coberta com telhas e palhas e chamada de “mocambo”, o professor registrou a habitação de uma numerosa família indígena, conforme a imagem abaixo:

²⁴Aviso do Posto Indígena Irineu dos Santos à Inspeção Regional 4. Palmeira dos Índios, 31 de dezembro de 1958. IR-4/069, Posto Indígena Irineu dos Santos, Serviço de Proteção aos Índios. Museu do Índio/Rio de Janeiro/Sedoc. Caixa 165. Planilha 03, fotograma. 86.

²⁵Poder Judiciário. Justiça Federal. Seção Judiciária do Estado de Pernambuco. Termo de audiência de instrução e julgamento ouvida de testemunha. Carta precatória nº 91.9622-9 (referente ao processo de Usucapião nº 87.17339-8). Recife: 04/09/1992. Disponível no acervo do GPFIAL.



Imagem 1: “Neste mocambo mora uma família com seis filhos. Palmeira dos Índios-AL”. S/d.

O envolvimento do professor Clóvis no cotidiano da Fazenda Canto alcançou tanta notoriedade que, em vários registros fotográficos disponíveis no acervo do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL), localizado na UNEAL Campus III, o sacerdote aparece celebrando missas na igreja da aldeia ou conduzindo procissões, como a que foi realizada cultuando o Sagrado Coração de Jesus, na qual indígenas adultos transportaram o andor e crianças acompanharam a celebração carregando pratos ornamentados e com velas, afora uma banda de pífanos organizada pelo indígenas para animar os festejos, conforme podemos observar nas fotografias a seguir:



Imagem 2: Celebração da Procissão do Sagrado Coração de Jesus na Aldeia Fazenda Canto realizada pelo Padre Clóvis Antunes. S/d.



Imagem 3: Celebração da Procissão do Sagrado Coração de Jesus na Aldeia Fazenda Canto realizada pelo Padre Clóvis Antunes. S/d.

Com a iminência do Golpe Militar de 1964, o ensino universitário no Brasil passou por alterações sistemáticas e, em muitas Instituições de Ensino Superior, vigorou o sistema de docência por cátedras. Escolhidos pelo grupo político vigente ou através de concurso, os professores catedráticos, geralmente, exerciam funções coadunadas aos anseios do poder autoritário e eram providos de prestígio político por contribuírem com o controle das atividades acadêmicas pelos militares²⁶.

A criação de um concurso para a “Cadeira de Ciências e Biologia” na Universidade Federal de Alagoas (UFAL) estimulou o então professor Clóvis Antunes a escrever uma Tese composta por 19 partes como requisito para atuar no magistério superior, finalizada em 1965 e intitulada: “Comportamento bio-social de um grupo étnico de Alagoas: “os Chucurus de Palmeira dos Índios””. É um texto pouco citado em pesquisas históricas posteriores ao processo de formação da Aldeia Fazenda Canto, no entanto, reúne importantes registros iconográficos, sanitários, numéricos e históricos sobre os Xukuru-Kariri na primeira década de formação territorial indígena reconhecida pelo Estado no contexto republicano e de gerência do SPI através do Posto Irineu dos Santos.

Desse modo, analisaremos a Tese como documento histórico e antropológico acerca dos Xukuru-Kariri. Será um exercício de reflexão sobre as importantes informações acerca dos indígenas em Palmeira dos Índios, pensando em contribuir na motivação para novas pesquisas sobre a Aldeia Fazenda Canto, baseadas nos registros do professor Clóvis em meados da década de 60 do século XX.

Na introdução do texto, o autor discutiu brevemente dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) relativos à Palmeira dos Índios em 1960 e descreveu o inovador método de pesquisa para a escrita da Tese, baseando-se em entrevistas com indígenas idosos habitantes na Aldeia Fazenda Canto e outros que viviam transitando entre o território indígena e atividades sazonais de trabalho.

Na primeira parte, o autor tratou do processo de aldeamento de “indígenas que viviam espalhados no município e circunvizinhanças”, principalmente, na “Gruta Cafurna”, “Serra da Capela”, “Serra da Boa Vista” e “Serra da Palmeira”. Sobre a formação do Posto Indígena Irineu dos Santos, Clóvis mencionou o livro “Etnologia Brasileira. (Fulni-ô os Últimos Tapuias)”, publicado por Estevão Pinto em 1956 e evidenciou os contatos inter-étnicos²⁷ entre

²⁶Para um maior entendimento sobre o sistema de cátedras no período da Ditadura Militar de 1964, ver: (Saviani, 2008, p. 311; Bittar e Ferreira Júnior, 2006).

²⁷Ver (Barth, 2011).

os Xukuru-Kariri e os Xukuru do Ororubá²⁸, ocorridos durante os embates regionais e em revoltas liberais em Alagoas e Pernambuco, combatendo contra ou a favor do Império, a depender de interesses e demandas próprias de cada povo indígena²⁹.

Quando o professor Clóvis escreveu a Tese, a Aldeia Fazenda Canto era habitada, oficialmente, por 52 famílias, tendo como fundamento um “recenseamento (1960), realizado pela Paróquia, cujo total [era] de 280 pessoas” que viviam perambulando pelos arredores de Palmeira dos Índios e padecendo com diversas enfermidades ocasionadas por varíola, cólera, esquistossomose, dentre outros fatores. A falta de terras e de recursos financeiros foi o cerne que originou o movimento de formação da aldeia com a união dos “Caboclos [que] andavam pelo mundo”³⁰.

Apesar de registrar a significativa presença de indígenas que continuavam atuando em trabalhos fora da Fazenda Canto, o pesquisador informou sobre a fragilizada situação social daqueles que, inicialmente, se deslocaram para o território recém adquirido pelo SPI para formar o Posto Irineu dos Santos: “Certamente os que forma habitar a Fazenda Canto são os que não possuem recursos financeiros suficientes para viver, ou não possuíam terras para plantar, porque há muitos indígenas que ainda hoje moram fora do aldeamento” (Antunes, 1965, p. 03).

Na parte inicial da Tese, também encontramos a transcrição da carta que o Cacique Alfredo Celestino enviou ao SPI e, ainda, uma entrevista realizada com o Monsenhor Alfredo Dâmaso, ressaltando o encontro do sacerdote com o líder indígena antes do reconhecimento territorial Xukuru-Kariri pelo Estado. Ainda na primeira parte, o pesquisador também apresentou a escritura da Aldeia Fazenda Canto, registrada no Cartório de Palmeira dos Índios. No documento oficial, enfatizou-se o péssimo estado de conservação da propriedade adquirida e dos imóveis repassados pelo “Seu” Juca Sampaio ao órgão indigenista³¹.

A segunda parte da Tese foi reservada às descrições das condições sobre as habitação e agricultura dos indígenas no início da década de 60 do século XX. Além de analisar os dados demográficos de um censo realizado pelos dirigentes do Posto Irineu dos Santos em 1961, o professor foi testemunha ocular do descaso habitacional na Fazenda Canto em épocas de pesquisa, afirmando que os indígenas viviam “em pobreza extrema sem o mínimo de conforto e assistência”. O religioso chamou de “latadas humanas” as casas de taipa que abrigavam 12 ou

²⁸Para uma descrição e discussão historiográfica aprofundada sobre os Xukuru do Ororubá, ver (Silva, 2017).

²⁹Ver (Dantas, 2018).

³⁰Ver (Antunes, 1965, p. 03).

³¹(Idem, p. 05).

14 pessoas de um mesmo núcleo familiar, vivendo privadas de acomodações sanitárias e desprovidos de luz elétrica³². Descrevendo outras acomodações de taipa utilizadas pelos Xukuru-Kariri, escreveu:

Dispersas pelos morros e vales. São casas muito rústicas, tôdas de taipa, geralmente cobertas com telhas, embora haja muitas delas cobertas com palhas de coqueiro, de ouricuri ou sapo. Raríssimas são as casas construídas de tijolo. A casa de taipa do S.P.I. fica a uns 500 metros da estrada de ferro que atravessa a aldeia. As casas de modo geral têm uma sala de frente, com um ou dois pequenos quartos, uma estreita cozinha onde se encontra o fogão de quatro tijolos para preparar os alimentos. O piso é de barro batido. Os quartos são bastante escuros. Possuem, às vezes, uma pequena janela. As casas medem geralmente quatro a cinco metros com um, dois ou três quartos. As casas são baixíssimas. O frontispício, não raro, tem dois metros de altura. Com dificuldade pode alguém passar pela porta (ANTUNES, 1965, p. 08).

Apesar da fragilizada estrutura habitacional, em 1965 o Posto Irineu dos Santos já dispunha de uma casa de farinha para empregar mão de obra Xukuru-Kariri, além do cultivo de palma forrageira em 20 tarefas e outros plantios distribuídos em 15 tarefas. Para transportar os cereais e tubérculos cultivados nas roças da Fazenda Canto, os indígenas construíram um carro de bois, tracionado por animais pertencentes ao órgão indigenista. Em 1961, por exemplo, foram produzidos 4, 050 kg de feijão mulatinho; 25.000 espigas de milho e 450 unidades de abóbora³³.

Representada pelo Padre Ludgero, em 1965 a política assistencialista da Igreja Católica Romana já havia se instalado na localidade, com o pároco distribuindo leite em pó para os aldeados e fomentando a Organização de Cáritas Brasileira (N.C.W.C.), em consórcio com o programa “Alimentos para a paz”, a enviar 25 sacos de farinha de trigo; 50 caixas de leite em pó; 50 latas de óleo vegetal e 25 sacos de fubá aos Xukuru-Kariri, com promessa de distribuição continuada aos sábados³⁴.

A terceira parte da Tese centrou na descrição religiosa dos indígenas. O autor afirmou que todos os habitantes da Aldeia eram batizados na Igreja Católica Romana e assim o faziam com os filhos logo após o nascimento, além de frequentarem as festividades na Paróquia de Palmeira dos Índios (conhecida por Catedral Diocesana) e na capelinha da Fazenda Canto, em sua maioria, as mulheres e crianças indígenas³⁵. Práticas que ofuscavam as expressões

³²(Idem, p. 08).

³³Ver (Antunes, 1965, p. 09).

³⁴(Ibidem).

³⁵(Idem, p. 10-11).

socioculturais dos indígenas, como o culto aos Encantados nos espaços “Particulares”, descrevendo-as em partes posteriores da Tese, distante da “situação religiosa”³⁶.

A ênfase no suposto conformismo indígena diante da imposição religiosa foram notórias na Tese, pois o autor afirmou que no pequeno templo construído pelos indígenas e ‘protegido’ por Nossa Senhora Aparecida, eram celebradas missas aos domingos e na primeira sexta-feira do mês, aglutinando fiéis indígenas, agricultores e fazendeiros avizinados, aumentando a quantidade de partícipes nas celebrações novenais e no dia 12 de outubro, durante as festividades para a padroeira³⁷.

Na quarta parte da Tese, Clóvis Antunes descreveu as práticas sanitárias indígenas. Em decorrência da subnutrição e pela ausência de calçados, muitos Xukuru-Kariri foram acometidos com avitaminoses e verminoses, afora a inoperância da assistência médica regular na Aldeia Fazenda Canto. Quando algum indígena necessitava de atendimento hospitalar, deveria ser encaminhado ao serviço público de saúde em Palmeira dos Índios, por intermédio do Posto Irineu dos Santos ou por indicação da Paróquia, sob a incumbência do Pe. Ludgero. A falta de aparato hospitalar forçava indígenas a recorrerem às parteiras quando entravam em trabalho de parto: “As mães ao dar à luz são assistidas por parteiras leigas com é hábito nas humildes e distantes zonas rurais. Muito raramente são assistidas nas casas de saúde e hospital da Cidade. Aliás, quando tive contacto com os xucurus, o hospital e a maternidade tinham sido recentemente inaugurados” (Antunes, 1965, p. 11).

Além de ter presenciado o péssimo estado sanitários dos indígenas, com precária alimentação e ausência de banheiros e fossas, Clóvis Antunes anexou à Tese um relatório produzido pela Secretaria de Saúde e Assistência Social do Departamento Estadual de Saúde do Estado de Alagoas em 1962. No citado documento, constam informações sobre exames realizados com os Xukuru-Kariri e acerca dos envios de medicamentos pelo Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA)³⁸.

A quinta parte da Tese tratou da assistência educacional na Aldeia Fazenda Canto. Construída pelos indígenas e custeada pela Igreja Católica Romana, a “Escola de letras” era atendida por uma professora “leiga”, indicada pelo governo municipal de Palmeira dos Índios. Dos 60 alunos matriculados na época da pesquisa, apenas 10 ou 12 eram assíduos³⁹, a maioria

³⁶Em outro texto, foram discutidas as práticas religiosas Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios. Ver (Rocha, 2020, p. 138).

³⁷(Idem, p. 10).

³⁸Ver (Antunes, 1965, p. 12).

³⁹Ao pesquisar a diminuta frequência dos indígenas Xukuru-Kariri e Kariri-Xocó nas escolas dos Postos Indígenas Irineu dos Santos e Padre Alfredo Dâmaso, um pesquisador afirmou que: “[...] os argumentos frequentemente usados para a desistência ou para a ausência de estudantes na escola era a necessidade de sair para o trabalho.

ajudava os pais nas atividades agrícolas, conforme o professor afirmou: “As crianças não frequentam a escola, ou porque têm necessidade de ajudar os pais na roça, ou porque já repetiram dois ou três anos a mesma classe”. Além de ser indicada pelo prefeito, a professora residia nas proximidades da aldeia e exercia influência política na localidade. Com o desprovimento de quadros didáticos, o espaço escolar também era utilizado para fins políticos: “Destoando com a finalidade de uma escola, havia na parede cartazes de propaganda política, após onze meses de eleição, com os dizeres otimistas: “unidos venceremos”” (Antunes, 1965, p. 13). Além das aulas para o ensino básico, havia um curso de corte e costura ministrado por professora indígena no Posto Irineu dos Santos⁴⁰.

A sexta parte da Tese foi elaborada a partir de entrevistas sobre a vida social na Aldeia Fazenda Canto; processos migratórios, principalmente dos Xukuru do Ororubá, habitantes em Pesqueira, Pernambuco, e dos indígenas Pankararu que se deslocavam de Brejo dos Padres, também interior pernambucano, pela ausência de bons invernos; acerca dos “modos de viver” aldeados, dentre outras cenas do cotidiano. Ao entrevistar um indígena chamado pelo autor de “Velho Santana”, o “caboclo mais velho do aldeamento”, ouviu relatos da participação Xukuru-Kariri na Guerra do Paraguai, entre 1864 e 1870, quando os indígenas foram recrutados para combater pelo Império, com muitas mortes nos embates e recompensas após o conflito. No decorrer da entrevista, Santana apresentou uma narrativa sobre a gênese do universo e tratou das expressões religiosas e socioculturais indígenas⁴¹.

Na sétima parte da Tese o autor discutiu o toré como expressão sociocultural Xukuru-Kariri, descrevendo como sinal diacrítico e permeado de significados distintos, dependendo do momento em que era realizado, com conotação religiosa ou festiva. O autor transcreveu 11 torés cantados pelos indígenas ao longo da pesquisa e alguns arranjos musicais a serem utilizados por instrumentistas para reproduzir os sons da expressão étnica e política indígena⁴².

Da oitava a décima parte, o professor Clóvis Antunes descreveu a celebração de uma festa católica romana na Aldeia Fazenda Canto; apresentando algumas informações acerca do universo religioso Xukuru-Kariri e sobre um cachimbo de barro, chamado de Quaki, considerado “misterioso” e utilizado apenas por indígenas como elo de ligação com a comunidade⁴³.

Analisando a documentação, os mais faltosos foram os jovens, que possivelmente tinham uma vida ativa no trabalho do campo, obedecendo uma lógica articulada com as épocas de plantio e colheita nas comunidades, sem que a escola modificasse seu calendário para atender as necessidades locais” (Ferreira, 2020, p. 41).

⁴⁰Ver (Ferreira, 2020, p. 210-216).

⁴¹Ver (Antunes, 1965, p. 15-17).

⁴²(Idem, p. 19-23).

⁴³(Idem, p. 27-28).

A décima primeira parte foi dedicada a uma entrevista realizada com um indígena Xukuru do Ororubá que trabalhava na sede da IR-4, no Recife, interpelando-o sobre “as tradições dos caboclos palmeirenses”. Ainda na 11ª parte, transcreveu um relatório feito por Cícero Cavalcanti de Albuquerque, auxiliar do SPI que atuava em um Posto Indígena instalado na Serra do Ororubá em 1954⁴⁴.

Na décima segunda parte da Tese, constam informações sobre um ossuário indígena encontrado em Palmeira dos Índios por Clóvis Antunes, na companhia de Alfredo Celestino, Miguel Celestino, Milton Celestino, Manuel Celestino, Benedito Celestino e dos estudantes Carlos Eugênio e Francisco Vieira Barros. O pesquisador foi estimulado pela descrição do advogado e etnólogo pernambucano Carlos Estêvão de Oliveira, quando esteve em Palmeira dos Índios reunindo fontes para escrever um texto sobre a presença indígena no Nordeste, publicado em 1941. Além de ossos, cachimbos e outros achados arqueológicos, Clóvis Antunes evidenciou urnas funerárias usadas pelos Xukuru-Kariri para “plantar” os antepassados, chamadas de igaçabas e encontradas durante as incursões na Serra do Goití⁴⁵.



Imagem 4: “Alfredo Celestino com igaçaba encontrada no Serrote do Goití na Cafurna. 1963”.

Na décima terceira parte, o autor transcreveu narrativas indígenas que ouviu sobre eventos históricos ocorridos entre os Xukuru-Kariri em momentos anteriores ao processo de

⁴⁴(Idem, p. 29-32).

⁴⁵(Idem, p. 32).

reconhecimento étnico pelo Estado com a instalação do Posto Irineu dos Santos⁴⁶. Na décima quarta parte, o autor descreveu um relatório encontrado no Museu do Estado de Pernambuco (MEPE), publicado pelo etnólogo Carlos Estêvão de Oliveira sobre as pesquisas realizadas entre os Xukuru-Kariri em 1937⁴⁷. Na décima quinta, o autor tratou dos momentos em que os indígenas dançavam o toré em Palmeira dos Índios, eventos classificados por Clóvis Antunes como “festa dos índios”⁴⁸.

Na décima sexta parte da Tese, o pesquisador apresentou dados demográficos da Aldeia Fazenda Canto e, no décimo sétimo, um “glossário” de termos próprios dos Xukuru-Kariri, acrescido de um mapa de Alagoas com ênfase para os territórios indígenas reconhecidos até o período de realização da pesquisa⁴⁹. Na décima oitava parte da Tese, transcreveu um “dicionário Iattê”, língua indígena utilizada pelos Fulni-ô, habitante em Águas Belas, Pernambuco, relacionando a alguns termos usados pelos Xukuru-Kariri⁵⁰.

Na última parte, Clóvis Antunes apresentou um “Plano de assistência bio-social” para “integrar” os Xukuru-Kariri na Aldeia Fazenda Canto aos habitantes de Palmeira dos Índios, de modo que houvesse uma gerência indígena fundamentada pelo trabalho e dissociada do apoio estatal, intermediado pelo Posto Irineu dos Santos. Para tanto, o “planejamento” seria baseado na seguinte sistemática: distribuição agrária equitativamente entre as famílias que habitavam na aldeia; educação de base com orientação trabalhista e profissionalizante; perfuração de poços artesianos e distribuição hídrica com o auxílio do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS); assistência médico-higienista; organização nutricional; construção de casas em alvenaria e fomento de cooperativas para estimular as frentes de trabalho e eletrificação da comunidade, a ser realizada pela então Companhia Elétrica de Alagoas (CEAL)⁵¹.

Embora tenha sido proposta uma série de alterações no funcionamento da Aldeia Fazenda Canto, os registros documentais citados ao longo da Tese constituíram primordiais informações para desconstruir reiteradamente as proposições do autor com a suposta “integração” Xukuru-Kariri à sociedade, pois, apesar de sabermos que seria anacronismo julgar o texto escrito na segunda metade do século XX à luz das pesquisas atuais, propor utopicamente alterações no cotidiano dos aldeados como solução fácil para os problemas engendrados desde o processo de formação da Aldeia Fazenda Canto foi uma forma de negar a malversação do SPI

⁴⁶Ver (Antunes, 1965, p. 35-36).

⁴⁷(Idem, p. 37-38).

⁴⁸(Idem, p. 39).

⁴⁹Ver (Antunes, 1965, p. 41-48).

⁵⁰(Idem, p. 49-72).

⁵¹(Idem, P. 72-75).

ao longo dos primeiros anos de atuação no Semiárido alagoano com a instalação do Posto Indígena Irineu dos Santos⁵².

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As diferentes formas de analisar o passado e a impossibilidade reconstituí-lo plenamente foram descritas pelo literato colombiano Gabriel García Márquez (Gabo) como os “espelhos quebrados da memória”⁵³. Ao analisar as profundas relações do povo Xukuru-Kariri com o território indígena em Palmeira dos Índios, pretendemos, com esse artigo, “recompor, com tantos estilhaços dispersos”, fragmentos históricos e memórias indígenas sobre o processo de formação da Aldeia Fazenda Canto nos primeiros anos de existência, utilizando como amparo documental uma Tese escrita pelo professor Clóvis Antunes em 1965.

As reflexões sobre a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no Nordeste indicam que o órgão indigenista representou a possibilidade de vários povos indígenas serem reconhecidos pelo Estado e terem, parcialmente, o retorno territorial dos antigos aldeamentos⁵⁴, legalmente extintos por autoridades provinciais entre meados e fins do século XIX. Em Alagoas, as mobilizações pela instalação de postos indígenas e amparo estatal provocaram agitações entre famílias indígenas vivendo nas periferias das pequenas cidades e ocupando postos de trabalho na lavoura canavieira, em fazendas de gado, roças, olarias, dentre outras atividades.

Embora pareça ser um simples movimento de ocupação fundiária, a formação da Aldeia Fazenda Canto pelos Xukuru-Kariri envolveu diferentes atores políticos e acentuou alterações sistemáticas nas práticas agrícolas e na forma como se relacionaram com o ambiente, em razão das péssimas condições de habitação, higiene e trabalho em épocas de atuação do Posto Indígena Irineu dos Santos na localidade, sob a incumbência do SPI.

Numa arena de disputas territoriais e em pleno exercício político, em função da junção entre o Estado, representado pelo SPI, e o poder municipal em Palmeira dos Índios, representado por Juca Sampaio, as ações do órgão indigenista centraram-se na instalação e estruturação do Posto Indígena Irineu dos Santos. É necessário considerar as tentativas de dirimir a pequena extensão territorial relegada aos Xukuru-Kariri através de invasões por

⁵²Sobre a ingerência do órgão indigenista em Palmeira dos Índios, ver (Silva Júnior, 2013).

⁵³Ver (Márquez, 2002, p. 13).

⁵⁴Para compreender a sistemática de atuação do Serviço de Proteção aos Índios no Nordeste e como os postos indígenas interferiram diretamente no contexto social dos aldeados, inclusive, com o retorno territorial de partes dos antigos aldeamentos esbulhados, ver: (Peres, 1999; Silva, 2011; Silva Júnior, 2013).

fazendeiros e da ingerência do SPI. A política assistencialista da Igreja Católica Romana e os meandros religiosos para o exercício da tutela, sob a direção do Pe. Ludgero, não foram bem recepcionados pelos indígenas, forçando os Xukuru-Kariri a se mobilizarem pelo reconhecimento e efetivação de direitos às terras reivindicadas⁵⁵.



⁵⁵Ver (Rocha, 2020; Silva Júnior, 2013; Peixoto, 2013).

REFERÊNCIAS

ANTUNES, C. 1965. **Comportamento bio-social de um grupo étnico de Alagoas: “os Chucurus de Palmeira dos Índios”**. Tese ao Concurso de Catedrático do Magistério do Exército. (Datilografado). (Disponível no acervo do GPHIAL).

ANTUNES, C. 1973. **Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas**. Maceió, Imprensa Universitária.

BARTH, F. 2011. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FERNART, J (Orgs.). **Teorias da etnicidade: seguimento de grupo étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo, EdUNESP: 185-227.

BEZERRA, D. S. 2020. **Com os índios: Padre Alfredo Dâmaso, os Fulni-ô e as mobilizações indígenas no Nordeste**. Maceió, Editora Olyver.

BITTAR, M; FERREIRA JÚNIOR, A. 2006. A Ditadura Militar e a proletarização dos professores. **Educação & Sociedade** [online], Vol. 27, Nº. 97:1159-1179. [Consultado em 06-11-2020]. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/es/v27n97/a05v2797.pdf>

DANTAS, M. A. 2018. **Dimensões da participação política indígena: Estado nacional e revoltas em Pernambuco e Alagoas, 1817-1848**. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

FERREIRA, G. G. 2020. **Educação formal para os índios: as escolas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nos postos indígenas em Alagoas (1940-1967)**. Maceió, Editora Olyver.

MÁRQUEZ, G. G. 2002. **Crônica de uma morte anunciada**. Rio de Janeiro, Record.

MARTINS, S. A. C. 1994. **Os caminhos da aldeia: índios Xukuru-Kariri em diferentes contextos situacionais**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Departamento de Ciências Sociais, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.

OLIVEIRA, C. E. 1941. O Ossuário da "Gruta-do-Padre", em Itaparica, e algumas Notícias sobre Remanescentes Indígenas do Nordeste. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, Vol. XVII:184.

PEIXOTO, J. A. L. 2013. **Memórias e imagens em confronto: os Xucuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Ciências Aplicadas e da Educação, Centro de Ciências Humanas, Letras e Arte, Universidade Federal da Paraíba.

PERES, S. 1999. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro, Contra Capa: 41-90.

PINTO, E. 1956. **Etnologia Brasileira. (Fulni-ô os Últimos Tapuias)**. São Paulo, Companhia Ed. Nacional.

ROCHA, A. S. 2020. **Xukuru-Kariri: migrações, cotidiano e dimensões do trabalho indígena em Alagoas e no Sudeste do país (1952-1990)**. Maceió, Editora Olyver.

SAVIANI, D. 2008. O legado educacional do regime militar. **Educação & Sociedade** [online], Vol. 28, Nº. 76: 291-312. [Consultado em 06-11-2020]. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ccedes/v28n76/a02v2876.pdf>

SILVA, E. 2011. Xukuru: a conquista do posto. O início da atuação do SPI entre os Xukuru do Ororubá (Pesqueira-PE). In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro, Museu do Índio-FUNAI: p. 275-283.

SILVA, E. 2017. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950 – 1988**. Recife, EdUFPE.

SILVA JÚNIOR, A. B. 2013. **Aldeando sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste alagoano**. Maceió, EdUFAL.



A MULHER TUPINAMBÁ: UMA ABORDAGEM CRÍTICA SOBRE A A PRESENÇA FEMININA INDÍGENA EM JEAN DE LÉRY E HANS STADEN

THE TUPINAMBÁ WOMAN: A CRITICAL APPROACH ON THE THE INDIGENOUS FEMALE PRESENCE IN JEAN DE LÉRY AND HANS STADEN

Verônica Araújo Mendes⁵⁶
historia.veronica96@gmail.com

RESUMO

As expressões socioculturais de grupos ameríndios habitantes do Brasil seiscentista podem ser observadas a partir de leituras em fontes coloniais deixadas pelos diferentes viajantes que chegaram ao território no século XVI. Contudo, é importante considerar as contradições presentes nestes materiais, posto que são resultados das experiências pessoais de seus autores, os quais descreveram a sociedade indígena sob a influência do paradigma teológico-europeu. Ademais, ao nos debruçarmos sobre as fontes, observamos a heterogeneidade dos viajantes, os quais pertenciam a classes sociais variadas, possuíam formação intelectual e profissional diversas e desempenharam suas viagens por motivos distintos. Além disso, mesmo com as narrativas sendo mediadas pela tradição cristã, algo característico do período na Europa, até nisso distinguiam-se. Nesse texto, buscamos fazer uma análise crítica sobre o lugar ocupado pela mulher Tupinambá nas narrativas de dois viajantes no Brasil do século XVI: Jean de Léry e Hans Staden. A partir da leitura desses cronistas, a pesquisa intenciona pensar a presença feminina indígena por meio de uma abordagem que considera sua ação protagonista. A metodologia empregada é fruto de pesquisa bibliográfica e dialoga, sobretudo, com autores dos campos da História e da Antropologia.

Palavras-chave: Mulher Tupinambá. Viajantes. Protagonismo.

ABSTRAC

The socio-cultural expressions of the Amerindian groups that inhabited Brazil in the 16th century can be seen in readings in colonial sources left by several travelers. It is important to consider the contradictions present in the materials, since they are the result of the personal experience of their authors, authors who considered indigenous society under the influence of the theological-European paradigm. Furthermore, when looking at the sources, we observed the heterogeneity of the travelers, who belonged to different social classes, had different intellectual and professional backgrounds and made their trips for different reasons. Furthermore, although the narratives are mediated by the Christian tradition, something characteristic of the time in Europe, they are still different. In this text, we seek to make a critical analysis of the place occupied by the Tupinambá woman in the narratives of two travelers through Brazil in the 16th century: Jean de Léry and Hans Staden. From the reading of these chroniclers, the research intends to think of the indigenous female presence through a bias that considers its action protagonist. The methodology used is the result of bibliographic research and dialogues with authors from the areas of History and Anthropology.

Keywords: Tupinambá woman. Travelers. Protagonism.

⁵⁶ Graduada em Licenciatura em História pelo Centro de Ensino Superior de Arcoverde (CESA).

INTRODUÇÃO

A presença feminina indígena na América Portuguesa do século XVI pode ser observada nos relatos de viagens e viajantes da época, uma vez que esses autores estabeleceram relações diretas com os diferentes povos habitantes das terras brasileiras. No entanto, é preciso ter o cuidado ao se debruçar sobre essas fontes para não incorrer em “reprodutivismos”. O termo “reprodutivismo” é bastante frequente entre os teóricos da crítica-reprodutivista, como Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, os quais encontraram seus alicerces no conceito de “violência simbólica”. Para Bourdieu, por exemplo, a violência simbólica acontece sob a forma de uma “violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento” (BOURDIEU, 2003, p. 7 e 8). Apesar da importância teórica dos autores, o cuidado para não utilizar-se do “reprodutivismo” é fundamentado em diálogo com Demerval Saviani (2011). A perspectiva teórica “histórico-crítica”, elaborada por Saviani, visa superar as insuficiências das críticas-reprodutivistas, sobretudo ao constatar a ausência do método dialético. Desse modo, o autor conserva “o caráter crítico de articulação com as condicionantes sociais que a visão reprodutivista possui, vinculada, porém, à dimensão histórica que o reprodutivismo perde de vista” (SAVIANI, 2011, p. 78).

Portanto, não se trata de buscar a narrativa sobre o passado das mulheres indígenas Tupinambá nos escritos deixados pelos viajantes, mas sim, a partir de uma leitura crítica destas fontes, revisitar o passado, a fim de encontrar subsídios para uma nova abordagem, a qual paute-se na perspectiva de evidenciar os protagonismos das mulheres como proposta teórica. Foram as mulheres que “criaram uma série de práticas e técnicas sociais que não apenas garantiram a sobrevivência material da sociedade, como também ajudaram a elaborar identidades e distinções com os homens, com os inimigos e com a natureza” (FERNANDES, 2016, p. 77). Diante disso, no presente texto, buscamos por meio de uma abordagem crítica-reflexiva, discutir o lugar social ocupado pelas ameríndias em suas sociedades e nas dinâmicas coloniais no geral. A partir dos textos dos cronistas Jean de Lery e Hans Staden, será possível acompanhar os diversos ciclos da vida da mulher indígena, maternidade, nascimento, puberdade, casamento e trabalho.

Para tanto, a pesquisa encontra seu arcabouço teórico em autores que discutem a temática indígena, no campo da História e da Antropologia, como João Azevedo Fernandes (2016), que contribui para pensarmos a mulher indígena Tupinambá como sujeito histórico,

Daniela Fernandes Alarcon (2013; 2020), a qual, mesmo situando sua contextualização histórica e historiográfica no tempo presente, colabora com nossas reflexões ao incorporar a fala de diversos sujeitos indígenas na participação dos processos históricos, para ela:

uma abordagem que os restringisse à condição de vítimas, enfocando apenas as perdas por eles sofridas, ocultaria o fato de que, ao longo do tempo, eles se organizaram para disputar seus destinos. Para concretizar seus projetos de dominação, os não índios tiveram de se bater com uma resistência persistente, manifestada por meio de estratégias diversas; além disso, como veremos adiante, o triunfo dos não-índios, apesar de abarcador, nunca foi total (ALARCON, 2013, p.29 e 30).

João Pacheco de Oliveira Filho (2018), Manuela Carneiro da Cunha (1990), autores que questionaram uma visão unívoca sobre os viajantes, e nos ajuda a entender as motivações dos cronistas ao realizarem viagens ao Brasil e, por conseguinte, suas obras.

O VIAJANTE JEAN DE LÉRY

Jean de Léry (1534-1611) foi um francês calvinista e simples sapateiro que partiu em viagem ao Brasil na “missão colonizadora” desempenhada por Villegagnon.⁵⁷ De acordo com o próprio Léry, a motivação para viajar às terras brasílicas, além da subserviência a seu Deus, segundo o evangelho reformado, foi, mormente, a tentativa de refugiar-se das terríveis perseguições religiosas comuns à época na Europa, podendo, por isso, seguir e pregar sua religião livremente. Mas, as discrepâncias os acompanharam, o que acarretou no exílio de Jean de Léry entre os nativos Tupinambá. Durante a estada entre os indígenas o viajante se dedicou a observar atentamente o povo indígena e suas expressões socioculturais. A princípio, não pretendia escrever um livro, fazendo muito depois, por insistência de amigos.

Em 1558, Léry escreveu uma narrativa sobre as perseguições dos fiéis na América e entregou ao impressor João Crespín, o qual estava organizando uma obra intitulada: “História dos mártires perseguidos e mortos em defesa da verdade dos evangelhos, desde a época dos apóstolos até os dias presentes”. Devido ao texto ter sido inserido no livro dos mártires, por muito tempo acreditou-se que Crespín fosse o autor. A narrativa de “Viagem à Terra do Brasil” surgiu a pedido de amigos depois de 1563, porém, não foi impressa de imediato e findou

⁵⁷É importante compreender que a imagem sobre Villegagnon é fruto das relações pessoais com o mesmo. Vasco Mariz escreveu um trabalho muito interessante: “Villegagnon: herói ou vilão” (2008), apresentando o Almirante como homem notável e de prestígio, desconstruindo a imagem de sujeito desalmado, disseminada pela narrativa do Jean de Léry.

perdida. Léry a escreveu novamente a partir da memória, mas acabou perdendo-a outra vez. Em 1576, foi encontrado o primeiro manuscrito e publicado (GAFFAREL, 2007 apud LÉRY, 2007). Até onde nos foi possível pesquisar, Léry não desejava adquirir glória e riquezas ao escrever sua narrativa.

A presença feminina ocupa algumas páginas no relato de Jean de Léry, como observado no seguinte fragmento:

Mas o que mais nos maravilhava nessas brasileiras era o fato de que, não obstante não pintarem o corpo, braços, coxas e pernas como os homens, nem se cobrirem de penas, nunca pudemos conseguir que se vestissem, embora muitas vezes lhes déssemos vestidos de chita e camisas. [...] E tão forte era esse hábito e tanto se deleitavam com a nudez que não só se obstinavam em não se vestir as mulheres dos tupinambás, que viviam no continente em plena liberdade, com seus maridos e parentes, mas ainda as próprias prisioneiras de guerras, que compráramos, e conservávamos no forte para trabalhar; embora as cobríssemos à força, despiam-se as escondidas ao cair da noite e passeavam nuas pela ilha, por mero prazer (LÉRY, 2007, p. 120).

Uma ponderação deve ser feita sobre a narrativa construída por Léry acerca da nudez da ameríndia. Em contraste com os defensores do caráter lascivo e luxurioso provocado pelos corpos nus das nativas, o cronista refutou a ideia concebida por muitos viajantes do clima de “intoxicação sexual” (FREYRE, 2006, p. 161) no Éden brasílico. Para Léry, os corpos desnudos das “Evas índias” não faziam com que os devotos colonizadores cometessem o desvio do pecado, uma vez que os “enfeites” usados pelas mulheres europeias causavam “males maiores” que a “nudez habitual” das nativas, “as quais, entretanto, nada devem às outras quanto à formosura” (LÉRY, 2007, p. 121).

A NARRATIVA DE HANS STADEN

O artilheiro Hans Staden, assim como Jean de Léry, esteve entre os Tupinambá. Não obstante, diferentemente de Léry, Staden não era considerado por este povo indígena um amigo, mas um inimigo. Confundido como português, foi capturado e levado para a aldeia indígena, para supostamente servir de comida no festim antropofágico. Os diferentes povos habitantes no Brasil seiscentista viviam em conflitos. Ao entrarem em contato com os colonizadores, trataram de firmar alianças. Os Tupinambá tomaram por aliados os franceses e, tinham por inimigos, os portugueses que chegaram “anos antes e selaram amizade com os Tupiniquins, seus inimigos, no lugar onde até hoje moram” (STADEN, 2019, p. 72).

Staden desembarcou no Brasil, especificamente em Pernambuco, pela primeira vez em janeiro de 1549, retomando a Lisboa depois de uma viagem de dezesseis meses. Apesar de todos os infortúnios narrados sobre o período em terras brasílicas, realizou outra viagem ao Brasil em 1550. Quais as motivações para Hans Staden realizar duas viagens ao Brasil? Os fins não são bem explicitados em sua narrativa. Como descrito pelo viajante, sabe-se que a intenção na primeira viagem, era conhecer a Índia e para isso viajou de Bremen à Holanda. De Kampen, viajou para Portugal, dirigindo-se à cidade de Lisboa. No entanto, os planos não se concretizaram, visto ter perdido o navio que partiria ao destino almejado. Segundo Staden, em Lisboa, o proprietário da pousada onde se hospedou era o alemão Leuhr o qual o ajudou a encontrar outra oportunidade de viagem. Por intermédio dessa ajuda o cronista ingressou como artilheiro em um navio em viagem para o Brasil. Em terras brasílicas, Staden passou por muitas tribulações, teve contatos com os povos indígenas Caeté, em Pernambuco e com os Potiguara, na Paraíba. Na segunda viagem, ao desembarcar em São Vicente, a tripulação foi recebida por portugueses, os quais, reconhecendo as habilidades do artilheiro, pediram que este ficasse em Bertioga para ajudar contra os ataques dos Tupinambá.

Todavia, o que motivou a busca por viagens? Seria aventura? Riquezas? Uma espécie de “missão divina”? Tais questões não têm respostas muito nítidas, mas, considerando o contexto da época, poderia ser um misto de ambas, com o fator econômico preponderando. O seguinte trecho reforça essa afirmativa: “seguimos para uma cidade chamada Funchal e depois seguimos para uma cidade chamada Cabo Chir, pertencente a um príncipe mouro [...] ao nos avizinharmos do porto, vimos um navio totalmente carregado saindo dele, seguimos e o tomamos” (STADEN, 2019, p. 33).

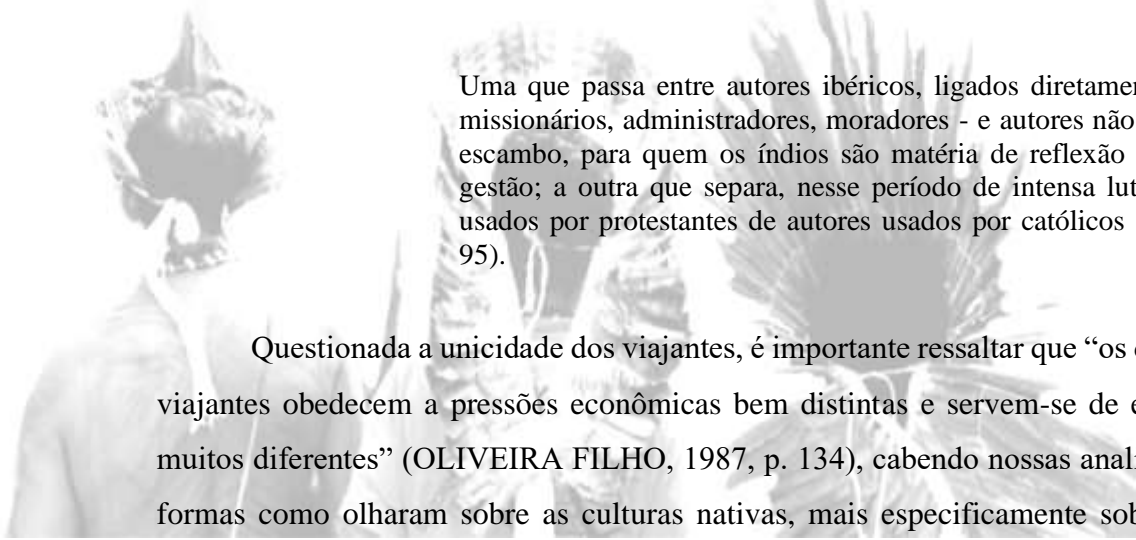
Outra questão relevante refere-se, ainda, ao propósito de Staden ao “escrever”⁵⁸ sobre as viagens ao Brasil. Franz Obermeier (2011) comentou que muitos viajantes dedicavam seus textos a pessoas importantes e recebiam como gratificação recompensas em dinheiro. Já “no caso de Staden, que voltou do Brasil sem grandes recursos financeiros, pode-se pensar que um posto na administração do landgrave teria sido certamente uma finalidade ideal para ele, infelizmente, não alcançou” (OBERMEIER, 2011, p. 6). Para Dryander, o relato e, por conseguinte, a publicação constituía uma forma de agradecimento a Deus pelas graças recebidas. Além do mais, a índole cristã do suposto autor o condicionava a mostrar para o mundo toda a ajuda recebida por seu Deus, pois “não gostaria de ser considerado pelos seus

⁵⁸Muitos pesquisadores, atribuem a obra ao Dr. Johannes Dryander, a quem Hans Staden pediu que “revisse, corrigisse e, quando necessário, aperfeiçoasse esta sua História” (DRYANDER, 2019 apud STADEN, 2019, p. 19).

como alguém que esquece as graças de Deus” (DRYANDER, 2019 apud STADEN, 2019, p. 25).

Os relatos de Hans Staden, assim como do Jean de Lery, partem de observações pessoais, considerando que escreveram sobre as experiências vividas. Ainda assim, é importante ter em vista que as narrativas provêm das concepções próprias, as quais muitas vezes se sustentavam no discurso teologizado característico da época, seja católico ou protestante. Portanto, é necessário que os interpretamos como “representação da realidade, como imagens europeias sobre as sociedades indígenas radicadas no litoral do Brasil” (RAMINELLI, 2006, p. 11).

Apesar das semelhanças notórias nas narrativas dos cronistas, algumas distinções devem ser feitas para evitarmos o erro genérico de atribuir unidade entre os relatos de viagem e os viajantes. As intenções dos autores eram diversas, e atendiam a propósitos e contextos distantes. A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha contribui sobremaneira para tal reflexão, sobretudo ao dividir as diferenças dos cronistas em duas categorias:



Uma que passa entre autores ibéricos, ligados diretamente à colonização - missionários, administradores, moradores - e autores não ibéricos ligados ao escambo, para quem os índios são matéria de reflexão muito mais que de gestão; a outra que separa, nesse período de intensa luta religiosa, autores usados por protestantes de autores usados por católicos (CUNHA, 1990, p. 95).

Questionada a unicidade dos viajantes, é importante ressaltar que “os diferentes tipos de viajantes obedecem a pressões econômicas bem distintas e servem-se de esquemas mentais muitos diferentes” (OLIVEIRA FILHO, 1987, p. 134), cabendo nossas análises a respeito das formas como olharam sobre as culturas nativas, mais especificamente sobre o lugar que o feminino indígena ocupa nestas narrativas. Conforme os viajantes tinham seus interesses ameaçados, suas descrições variavam. Léry, na condição de hóspede dos Tupinambá, escreveu sobre índias modestas em comparação com as mulheres luxuriosas da Europa. Staden, na condição de inimigo dos Tupinambá, escreveu sobre índias diabólicas, as quais supostamente se alimentavam de carne humana.

AS MULHERES INDÍGENAS TUPINAMBÁ: MATERNIDADE E NASCIMENTO

O nascituro na sociedade indígena, assim como na europeia, ocorria com algumas cerimônias, ainda assim, existia enorme dessemelhança. Durante a gestação, como relatado

pelos cronistas, a mulher indígena seguia com as obrigações cotidianas normalmente. A este respeito, Léry escreveu: “na verdade as mulheres de nossos tupinambás trabalham muito mais do que os homens” (LÉRY, 2007, p. 225). Portanto, o resguardo implicaria em instabilidades no funcionamento da vida social dos nativos. O mesmo ocorria pós parto, de acordo com Staden, demoravam quatro dias de paridas e retomavam suas obrigações, colocavam o bebê em panos de algodão sob as costas, enquanto exerciam atividade de trabalho (STADEN, 2019).

Na Imagem 1 podemos observar uma das xilogravuras presente na narrativa de Staden, a qual representa as mulheres com filhos nas costas durante a colheita da mandioca. Algumas se ocupavam de retirar as raízes da planta, outras carregavam o arbusto, provavelmente para posteriormente preparar seus alimentos. Enquanto as mulheres exerciam suas atividades de trabalho, o viajante Hans Staden fincava uma cruz em Ubatuba.



Imagem 1. Fonte: Staden (2019, p. 114).

Os partos, por sua vez, ocorriam de modo muito natural. Não haviam parteiras na aldeia, por isso, qualquer pessoa que estivesse próxima desempenha esse ofício, “não importa se homem ou mulher” (STADEN, 2019, p. 150). Tanto Léry quanto Staden evidenciaram a importância conferida ao pai no nascimento. Quando a criança era do sexo masculino, a figura paterna cortava com os próprios dentes o cordão umbilical. Sobre a situação Léry escreveu:

Apenas sai do ventre materno, é o menino bem lavado e pintado de preto e vermelho pelo pai, o qual, sem enfaixá-lo, deita-o em uma rede de algodão. Se é macho dá-lhe logo um pequenino tacape e um arco miúdo com flechas

curtas de penas de papagaio; depois de colocar tudo isso junto ao menino, beija-o risonho e diz: “Meu filho, quando cresceres serás destro nas armas, forte, valente e belicoso para te vingares dos teus inimigos” (LÉRY, 2007, p. 225).

Pelos relatos dos cronistas, a guerra ocupava lugar de destaque na sociedade Tupinambá e, deste modo, o nascimento de um menino era bem mais estimado, como observado na citação acima. Sobre os nomes para os filhos, os comentários de Staden possibilitam melhor análise. Se para Léry os nativos davam nomes de coisas e bichos, Staden apresentou a enorme significação do ato de nomeação para os ameríndios. De forma bastante organizada, o pai tratava de reunir em sua cabana os vizinhos mais próximos para consultar qual nome daria para a criança. A respeito desse costume, o cronista escreveu: “Propuseram vários nomes, mas nenhum lhe agradou. Ele disse que queria dar ao filho o nome de um dos quatro avôs, e disse ainda que os filhos que portassem os nomes dos ancestrais prosperariam e teriam sucesso na captura de escravos” (STADEN, 2019, p. 151). O artilheiro Hans Staden foi mais sensível ao citar rituais religiosos entre os nativos. As crianças mulheres recebiam nomes de pássaros, peixes e frutas das árvores. Assim como os meninos também teriam mais nomes, mas só depois de adultas, caso os maridos os conquistassem depois de matarem prisioneiros de guerra (STADEN, 2019).

A PUBERDADE E O CASAMENTO

O período de transição de menina a mulher era motivo de cerimônias entre os Tupinambá, as quais provocavam grandes sofrimentos nas mulheres. Contudo, apesar de toda dor física que sofriam, as cerimônias também podem ser concebidas como algo prestigioso. Era comum os mesmos procedimentos que as jovens recebiam durante a prática em homens guerreiros que matassem algum inimigo (STADEN, 2019). A primeira menstruação da índia era digna de um rito de passagem, não observado por Léry, que registrou nunca ter percebido sinais de menstruação nas mulheres:

Penso que os afastam ou empregam modos de sangrar muitos diversos das europeias, pois vi meninas de doze a quatorze anos cujas mães e parentas as punham de pés juntos sobre uma pedra e com um dente afiado de animal lhes faziam incisões no corpo desde o sovaco até as coxas e joelhos; e as raparigas, com grandes dores, sangravam assim por certo espaço de tempo (LÉRY, 2007, p. 228).

Se para Léry a prática acima narrada representava uma forma de procedimento das ameríndias para ocultar as “impurezas”, Staden, mais uma vez, revelou-se superiormente perspicaz e forneceu maiores detalhes sobre a prática: “quando elas crescem e atingem a puberdade, cortam-lhes os cabelos, fazem-lhes incisões com determinadas formas nas costas e atam-lhes alguns dentes de animais selvagens em torno do pescoço” (STADEN, 2019, p. 152).

A passagem de menina a mulher significava, ainda, que as índias estavam prontas para contrair matrimônio. Do ponto de vista do viajante europeu, o enlace matrimonial acontecia de maneira modesta. Para Léry (2007), cabia ao homem consultar a viúva ou donzela com quem queria se unir. Havendo reciprocidade no interesse, dirigia-se ao pai; na ausência deste ao parente mais próximo para pedi-la em casamento. Tendo o pedido consentido, levava a mulher consigo, sem maiores festividades. Também não haveria complicações para desfazer a união, fosse desejada por parte do homem ou da mulher.

Segundo os citados cronistas, a poligamia constituía prática comum entre os nativos. A leitura em Staden e Léry possibilitam vislumbrar como a prática indicava uma posição de *poder* entre os varões, “e quanto maior o número de esposas mais valente são considerados” (LÉRY, 2007, p. 223). No entanto, como sublinhou Staden (2019), a maioria dos homens tinha apenas uma mulher, sendo mais costumeiro entre os grandes chefes muitas esposas. Essa hierarquia manifestava-se no papel social ocupado pelas mulheres. Apesar de cada uma ter o próprio espaço na cabana, fogo e pés de mandioca e viverem em paz umas com as outras, havia, segundo Staden (2019), a “esposa-chefe” que tinha sido a primeira entre todas.

Ainda que as mulheres gozassem de plena liberdade sexual quando solteiras, deitando-se com viajantes em sinal de hospitalidade e com prisioneiros que ficavam a seu encargo até serem executados em supostos rituais antropofágicos, e apesar de, mesmo depois de casadas, serem entregues como presentes a outros homens, o adultério feminino lhes causava grande repúdio, podendo a adúltera enfrentar duras penas, uma das quais a morte (LÉRY, 2007).

A Imagem 2, outra xilogravura presente na narrativa de Staden, traz a representação do suposto costume festivo antropofágico, no qual as mulheres Tupinambá envolta do prisioneiro capturado o recebe com danças. A imagem contrasta duas ações: no centro, as mulheres recebem Hans Staden com dança e, um pouco a margem, tem-se mulheres arrancando violentamente a sobrancelha e a barba do cativo. É interessante observar como algumas mulheres mordiscam seus próprios braços e correm em direção ao prisioneiro, como quem pressagiam o respaldo antropofágico que há de vir logo depois.



Imagem 2. Fonte: Staden (2019, p. 161).

O TRABALHO

O trabalho configura-se como atividade base para organização social de qualquer grupo humano, haja vista que através dele é produzido os meios para a vida. Com grande importância ao lugar que este ocupa na organização da sociedade, destacou-se os protagonismos assumidos pelas mulheres Tupinambá neste quesito. Como citaram Staden e Léry em suas narrativas, era responsabilidade das mulheres o plantio, a colheita, a produção dos alimentos e bebidas, pois “são as mulheres que tudo fazem nessa preparação, [...] tendo os homens a firme opinião de que se eles mastigarem as raízes ou o milho a bebida não sairá boa” (LÉRY, 2007, p. 130).

A imagem 3, xilogravura também retirada da narrativa de Staden, traz a representação das mulheres nos preparos das bebidas. A cena demonstra as três fases do preparo da mandioca, primeiro coziavam a mandioca em grandes panelas. Depois de cozida, trocavam de panelas e deixavam esfriar para que as meninas pudessem mastigar. Por fim, colocavam o alimento mastigado em vasos especiais.



Imagem 3. Fonte: Staden (2019, p. 147).

Em resumo, as xilogravuras apresentam a visão do viajante sobre os costumes dos ameríndios, em alguns momentos há uma tentativa de acentuar o comportamento supostamente canibalesco dos Tupinambá. Todavia, salientamos que a leitura que fazemos destas fontes parte de uma outra abordagem, a qual considera os protagonismos assumidos pelas mulheres em diferentes momentos no modo viver do seu povo.

Além dos elementos já citados, as mulheres contribuía na construção das moradias, fabricavam os utensílios domésticos, como panelas, vasos, frigideiras, fiavam o algodão e faziam redes. Também participavam da guerra, “não para combater, mas para carregar as redes, a farinha e os demais víveres” (LÉRY, 2007, p. 187). E, ao serem capturados prisioneiros nas batalhas, eram das mulheres a obrigação de cuidar bem do inimigo. O cativo Hans Staden teceu comentários importantes sobre sua experiência:

Entregaram-me às mulheres, que ficaram comigo. Algumas andavam à minha frente, outras atrás de mim, e enquanto isso dançavam e cantavam uma canção, o que, segundo seus hábitos, fazem perante o prisioneiro que querem comer [...] No interior da caçara as mulheres se jogaram sobre mim, golpearam-me com os punhos, arrancaram-me a barba e disseram na língua delas: “Xe nama poepika aé!”, “com este golpe vingo o homem que foi morto pelos teus amigos”. Nisto me levaram para a cabana onde tive de deitar numa rede, e mais uma vez vieram as mulheres e bateram em mim, arrancaram meus

cabelos e mostraram-me de modo ameaçador como pretendiam me comer (STADEN, 2019, p. 69).

Ressaltando que a recepção não se limitava a golpes violentos. Dentre os cuidados com os cativos, incluía-se, além de uma boa alimentação, relações sexuais com as ameríndias; talvez Staden, na condição de homem religioso, ocultou tais detalhes para não agravar a moral cristã. Ainda sobre o trabalho, as mulheres também se revelaram hábeis negociantes. A esse respeito, Léry registrou: “As mulheres selvagens nos traziam grandes cestas (panacú) cheios de ananases, pacoras e outras frutas e os trocavam por um simples espelho (LÉRY, 2007, p. 178).

Contudo, é importante considerar que o lugar do trabalho feminino na sociedade Tupinambá não detinha um caráter puramente econômico. Conforme analisou João Azevedo Fernandes (2016), muitas atividades exercidas pelas mulheres eram vastas e complexas, configurando-se, ainda, como expressão social, pois “tais atividades representavam um verdadeiro discurso feminino a respeito da sociedade e do mundo como um todo” (FERNANDES, 2016, p. 87).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa possibilitou algumas reflexões e considerações acerca da importância de analisar criticamente as fontes primárias. Ao dialogar com os campos da História e da Antropologia, constatou-se a posição de sujeitos históricos das mulheres Tupinambá, habitantes no Brasil seiscentista. Ainda que a partir de narrativas etnocêntricas do colonizador, observamos diversos ciclos da vida da mulher indígena Tupinambá, evidenciando os protagonismos no universo das relações nos primeiros anos da colonização europeia no Brasil.

Ademais, a pesquisa buscou contribuir com discussões que se dedicam a pensar o lugar social da Mulher Indígena Tupinambá dentro de um contexto mais específico, rompendo com tradições historiográficas que frequentemente destinam a mulher indígena à um âmbito de passividade no desenrolar dos processos históricos. A história oficial foi útil para justificar a dominação colonial, agora faz-se necessário reescrever uma outra história cujo objetivo seja alcançar a libertação (ALARCON, 2013)

REFERÊNCIA

ALARCON, Daniela Fernandes. 2013. **O Retorno da Terra: As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, no Sul da Bahia.** [Online] Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Brasília: UnB. [Consultado em 14-11-20]. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13431/1/2013_DanielaFernandesAlarcon.pdf.

ALARCON, Daniela Fernandes. 2020. **O Retorno dos Parentes: Mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia.** [Online]. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional. [Consultado em 16-11-20]. Disponível em: https://www.academia.edu/42903936/O_retorno_dos_parentes_mobiliza%C3%A7%C3%A3o_e_recupera%C3%A7%C3%A3o_territorial_entre_os_Tupinamb%C3%A1_da_Serra_do_Padeiro_sul_da_Bahia_tese_de_doutorado_.

BOURDIEU, Pierre. 2003. **A dominação masculina.** 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CUNHA, Manuela Carneiro da. 1990. **Imagens de índios do Brasil: O Século XVI.** [Online] Estud. av. vol.4 no.10 São Paulo Sep./Dec. [Consultado em 25-07-2020]. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340141990000300005.

DRYANDER, Johannes. 2019 [1557]. Prefácio. In: STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil.** Porto Alegre, RS: L&PM.

FERNANDES, João Azevedo. 2016. **De cunhã a mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil.** 2. ed. João Pessoa, Editora da UFPB.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1987. Elementos para uma sociologia dos viajantes. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.** [Online]. São Paulo: Marco Zero / UFRJ, 1987, v., p. 84-148. [Consultado em 22-07-2020]. Disponível em: <http://jpoantropologia.com.br/pt/capitulos-de-livros/>

FREYRE, Gilberto. 2006. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** Apresentação de Fernando Henrique Cardoso. 51ª ed. rev. São Paulo, Global.

GAFFAREL, Paul. 2007. Prefácio. In: LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil.** 2007 [1578]. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil.** 2007 [1578]. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia.

MARIZ, Vasco. 2008. **Villegagnon: herói ou vilão?.** História [online] vol.27, n.1, pp.51-75. ISSN 1980-4369. [consultado em 20-08-2020]. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010190742008000100005&script=sci_abstract&tlng=pt

OBERMEIER, Franz. 2011. **Aprender sobre as culturas indígenas na época colonial: a gênese do livro de viagem de Hans Staden (História, 1557) no cruzamento de discursos alheios.** [Online]. Anuário de Literatura, ISSN e: 2175-7917, vol. 16, n. 1, p. 132-153, 2011. [Consultado em 23-08-2020]. Disponível em:

file:///C:/Users/histo/Downloads/DialnetAprenderSobreAsCulturasIndigenasNaEpocaColonial-6960833%20(1).pdf.

RAMINELLI, Ronald. 2006. Eva Tupinambá. In: PRIORE, Mary del. **História das mulheres no Brasil**. 8. ed. São Paulo, Contexto, p. 7-44.

STADEN, Hans. 2019 [1557] **Dois viagens ao Brasil**. Porto Alegre, RS: L&PM.

SAVIANI, Dermeval. 2011. **Pedagogia Histórico – Crítica**: primeiras aproximações. 11ª ed. Revisada. Campinas, SP: autores associados.



“A AGRICULTURA É SAGRADA”: AS PRÁTICAS AGRÍCOLAS DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ COMO RESISTÊNCIA

“AGRICULTURE IS SACRED”: AGRICULTURAL PRACTICES OF THE XUKURU DO ORORUBÁ INDIGENOUS PEOPLE AS RESISTANCE

João Luiz da Silva Vieira⁵⁹

joao.luiz.gnr@gmail.com

RESUMO

Os povos originários no Brasil são resistência desde a chegada dos invasores europeus, que impuseram suas práticas e modos de vida, usurpando o direito daqueles que viviam aqui sobre seus territórios e modificando sua relação com a Natureza. Atualmente as ações do governo ameaçam os direitos conquistados após a Constituição Federal de 1988, visando promover o agronegócio e mineração em terras indígenas. Nesse contexto, é importante salientar o povo Xukuru do Ororubá e a agricultura do sagrado como resistência e alternativa aos modelos agressivos de produção, evidenciando a relação entre o ser humano e a Natureza, uma ligação negada pelos processos coloniais.

Palavras-chave: Povos Originários; Geografia Indígena; Resistência, Agricultura do Sagrado.

ABSTRACT

Indigenous people in Brazil have been resistance since the arrival of the European invaders, who imposed their practices and ways of life, usurping the rights of those who lived here on their territories and changing their relationship with the Nature. Nowadays the government's actions threaten the rights obtained after Federal Constitution of 1988, aiming to promote the agribusiness and mining in indigenous lands. In this context, it is significant to emphasize the Xukuru do Ororubá people and the agriculture of the sacred as a relation between human being and Nature, an example of resistance and alternative to aggressive models of production.

Key-words: Indigenous people; Indigenous Geography, Resistance, Agriculture of the Sacred.

INTRODUÇÃO

Embora o Estado brasileiro há muito tempo possua relações amistosas com os latifundiários, como aponta Souza (2012), as ações político-econômicas do atual governo em relação à agricultura privilegiam de forma mais enfática o agronegócio, os alimentos transgênicos e a exploração de terras indígenas para usufruto do capital. Através de uma rede de falácias, são feitas diversas tentativas de convencer a população de que está tudo normal, seguindo um suposto “progresso” e que os problemas diários não são culpa da gestão vigente.

⁵⁹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Geografia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Para contextualizar estes fatos e introduzir a importância da resistência, será necessário lançar mão de alguns relatórios e matérias jornalísticas sobre eventos recentes. À guisa de exemplo, em setembro de 2020, o presidente da República alegou que os incêndios no Pantanal e na Amazônia são causados por roçados de índios e caboclos (GIMENES, 2020).

Contudo, esta informação não se sustenta. O primeiro ponto é que os povos indígenas costumemente possuem uma relação de respeito e cuidado pela Natureza, tida por vezes como sagrada. Devido a isso, é notório o cuidado em preservar o ambiente. O uso do fogo por povos indígenas ocorre numa escala ínfima e controlada, se comparado às grandes queimadas associadas à exploração madeireira ou ao avanço da pecuária. Em matéria ao Instituto Socioambiental, Antonio Oviedo (2018) traz a seguinte afirmação: “enquanto 20% da floresta amazônica brasileira foi desmatada nos últimos 40 anos, as Terras Indígenas na Amazônia Legal perderam, somadas, apenas 2% de suas florestas originais”. Ou seja, os povos autóctones, e por extensão seus territórios, são importantes para a manutenção da vegetação nativa.

Além disso, satélites da *National Aeronautics and Space Administration* (NASA) comprovaram que os incêndios no Pantanal se iniciaram numa fazenda, quando não houve ocorrência de raios na região, e o inquérito da Polícia Federal concluiu que a ação foi criminosa e originada em fazendas (QUIRINO, 2020), argumento também utilizado pelo cacique Raoni Metuktire ao criticar as falas de Bolsonaro. Historicamente, na região são feitas queimadas para criar pasto para o gado bovino. Assim, outra vez o argumento do presidente não se sustenta.

Neste ínterim, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) divulgou o Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados 2019, apontando aumento significativo de 134,9 % nas invasões a terras indígenas, sobretudo para implantação do agronegócio e da garimpagem (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2020), fato também destacado pela liderança Sônia Guajajara (2020). O próprio presidente já chegou a insinuar que era necessária a produção de gado bovino em territórios indígenas para diminuir o preço da carne e ainda que o “índio evoluído” deveria ter mais liberdade sobre seu território, frases de caráter inconstitucional e racista, como aponta novamente Sônia Guajajara.

Evidente que estes processos criminosos influenciam diretamente na perda da diversidade biológica destes territórios, além de representar total desrespeito e descompromisso do governo bolsonarista com os povos originários ao não combater estes crimes – e mesmo incitá-los tacitamente. Conforme comentado no relatório supracitado, alguns dos invasores chegam a citar o nome do presidente, indicando apoio aos atos.

Ademais, os pedidos de revisão do Guia Alimentar que desaconselhava consumos de ultraprocessados (KOTAIT, 2020), a Medida Provisória 910, PL 2633/20 ou “MP da

Grilagem”, que visa regularizar latifúndios em terras da União (BRASIL, 2019), e frases como “passar a boiada” e “boi bombeiro”, ditas respectivamente pelo Ministro do Meio Ambiente Ricardo Salles e pela Ministra da Agricultura Tereza Cristina (CARTA CAPITAL, 2020; CARVALHO, 2020) denotam a aproximação política com ruralistas e o desinteresse do Governo por pautas indígenas e ambientais, abonando a afirmativa de que “o capitalismo e os valores de mercado dissolvem e negam as comunidades agrárias, camponesas e indígenas” (SAQUET, 2019, p.23).

Além disso, o perigo da aprovação do Marco Temporal coloca em xeque a demarcação de terras, que já se encontra estagnada, ameaçando usurpar de muitos povos indígenas os direitos sobre seus territórios, o que significaria a perda de áreas importantes na preservação da Natureza e na produção de agricultura familiar sustentável (ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2020). Corroborando com essa discussão, Souza afirma que “além de espaço vital para a auto sustentação da população indígena, a terra apresenta-se como espaço de reprodução da cultura, das práticas tradicionais, religiosas e sociais” (2012, p. 176).

Neste contexto, é importante frisar e reconhecer a importância dos movimentos do campo como resistência ao agronegócio e à alimentação nociva ao propagar o consumo de comidas saudáveis produzidas a partir de uma agricultura consciente. Esta visão é partilhada também por diversos povos indígenas, entre eles o povo Xukuru do Ororubá, que enxerga a Natureza como moradia de seus ancestrais e a agricultura como sagrada.

Assim, este trabalho visa compreender a agricultura do povo em questão como alternativa e resistência à estrutura agrária imposta pelo capital, salientando os aspectos territoriais e religiosos de suas práticas.

Para tal, recorreu-se, além da pesquisa bibliográfica, à observação em campo a partir de visitas ao Território Indígena Xukuru do Ororubá, onde foram feitos registros fotográficos e de áudio, bem como entrevistas com sujeitos considerados relevantes para o entendimento da dinâmica de agricultura do povo em foco.

CONTEXTUALIZANDO O POVO XUKURU DO ORORUBÁ E AS RELAÇÕES HISTÓRICAS COM A TERRA

Antes de adentrar no cerne deste tópico, é importante ressaltar que quando se fala em povos autóctones no Brasil já está se falando em resistência. Não apenas atualmente, mas de processos histórico-espaciais ao longo de mais de quinhentos anos de usurpação de direitos.

Debater a resistência indígena através da agricultura, do território ou até mesmo em contextos urbanos, é compreender a luta contra uma estrutura colonial vigente há séculos.

O povo Xukuru do Ororubá habita os municípios de Pesqueira e Poção-PE, sobretudo na Serra do Ororubá. Esta unidade geomorfológica se constitui como um brejo de altitude⁶⁰, sendo este um dos principais motivos de conflito pelas terras indígenas ao longo de séculos, visto que aí se localizam as principais fonte hídricas desta parte do agreste (SILVA, 2017).

Com a expansão demográfica no litoral nordestino, ocorreu um avanço para o interior brasileiro, seguindo sobretudo os leitos dos rios (SILVA, 2009). Assim, os primeiros contatos entre os colonizadores e este povo se deram por volta de 1661, a partir das missões dos padres Oratorianos, que fundaram o Aldeamento Monte Alegre, tornando-se Aldeamento do Ararobá posteriormente, conforme estudos de Medeiros (1993).

Ainda segundo a autora, é neste momento que a agricultura será imposta aos indígenas, visto que houve “um esforço muito grande no sentido de ‘civilizar’ o índio através da agricultura. Percebemos a diligência de alguns missionários, como o Pe. João Álvares que, com suas próprias mãos cavava a terra para com seu exemplo incitar os índios ao trabalho [...]” (MEDEIROS, 1993: 55). É importante enfatizar que na citação acima está sendo falada de uma agricultura colonial, de técnicas europeias, que se difere das práticas atuais do povo, como será discutido adiante.

Oliveira (2014) corrobora com a discussão ao contar que em 1757 o Diretório Pombalino instituiu a obrigatoriedade de os indígenas trabalharem na agricultura. Pode-se notar mais uma vez o caráter colonizador imposto a partir desta atividade sem respeitar os modos ancestrais dos indígenas se relacionarem com a Natureza e o plantio.

A situação na região piora com a expansão latifundiária e agroindustrial na região durante os séculos XIX e XX. Em 1879, o Barão de Buíque decreta o fim dos aldeamentos, alegando não mais haverem indígenas, mas apenas caboclos e descendentes, uma estratégia de negação de identidade utilizada até hoje. Com isso, as terras passaram a pertencer aos fazendeiros, apoiados juridicamente pela Lei de Terras de 1850.

É a partir destes eventos que se observará o povo Xukuru migrando para a Zona da Mata Sul de Pernambuco, trabalhando em terras arrendadas dos fazendeiros ou na área urbana de Pesqueira, quer seja na mendicância ou trabalhando nas fábricas, como comentam Silva (2014) e Araújo (2019).

⁶⁰ Brejos de altitude são áreas úmidas e elevadas que se diferenciam das regiões circunvizinhas.

Durante este período, os Xukuru reivindicam suas terras, mas suas reclamações não eram atendidas, visto que a Câmara Municipal era controlada por membros das famílias proprietárias das grandes fazendas e das fábricas da cidade.

Um primeiro ponto de mudança foi a instalação do posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1954, reconhecendo oficialmente os Xukuru enquanto povo indígena, sendo um passo importante para a futura demarcação do território (SILVA, 2010).

As décadas seguintes trouxeram mais avanços para os indígenas de modo geral. Através das reivindicações de diversas etnias no país, foi criado o Estatuto do Índio em 1973. Um ano antes foi criado o Conselho Indigenista Missionário, um importante aliado para as mobilizações vindouras.

Contudo, foi a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, quando houve garantia de vários direitos aos povos indígenas, incluindo o artigo 231, dedicado aos “índios”, fator essencial na luta dos povos, pois reconhece os costumes e modos de vidas dos povos autóctones, além de assegurar a demarcação e proteção dos territórios ocupados tradicionalmente pelos povos originários.

Em 1990, surge a APOINME (Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo) que junto ao CIMI e outras organizações auxiliou na articulação das demandas dos povos indígenas, conforme destaca Oliveira (2013).

A partir disso, tendo Xicão como cacique e o apoio das entidades supracitadas, o povo Xukuru se organizou numa série de retomadas de terras entre 1989 e 1998, quando o líder foi assassinado. Seu filho, Marcos, ocupou o cacicado e continuou as retomadas, culminando na homologação do território em 2001.

Pela demora do Governo Brasileiro na desintração dos invasores e demarcação das terras, os Xukuru do Ororubá entraram com um processo na Corte Interamericano de Direitos Humano (SILVA *et al*, 2020). O resultado veio em 2018, dezesseis anos após o início da ação, tendo a derrota do Estado brasileiro, que foi obrigado a remover e indenizar os intrusos, além de também indenizar o povo Xukuru pela demora do processo.

Como se pode notar, a história desta etnia é marcada por momentos de invasões e usurpações de seus territórios, mas não se deve pensar nos indígenas como sujeitos passivos nesses processos. Embora a estrutura de capital latifundiário e/ou agroindustrial, e anteriormente a Igreja, tivessem negado não só a cultura, mas também as vozes ativas politicamente, relegando-os à uma história de invisibilidade social, os Xukuru do Ororubá sempre encontram formas de resistência, questionaram e buscaram seus direitos, sendo exemplo nos movimentos indígenas até os dias atuais. É partir desta reflexão que a agricultura será

trazida como elemento tenaz deste povo frente aos contextos político-territoriais na contemporaneidade.

A AGRICULTURA DO SAGRADO COMO RESISTÊNCIA DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ

Segundo um indígena Xukuru do Ororubá, “todo povo originário se formou a partir da agricultura”⁶¹. É alicerçada nessa informação que a discussão sobre a agricultura desta etnia será conduzida.

A agricultura para o povo em questão é vista como quaisquer relações entre os indígenas e a Natureza, quer sejam as práticas agrícolas, pesca, caça, extrativismo, entre outros. É importante destacar que, embora seja o modelo idealizado pelas lideranças do Território do Povo Xukuru do Ororubá, esta visão não é partilhada por todos/as indígenas. Isso se deve ao fato de que não obstante os fazendeiros tenham sido removidos do território, as práticas coloniais ainda influenciam o cotidiano de uma gama de pessoas, visto que foi uma estrutura reverberada secularmente. Destarte, é importante o esforço de movimentos e lideranças para descolonizar as mentes, deslocar-se desses legados, como diria Thiong’o (2017).

Assim, as reflexões aqui propostas advêm das práticas realizadas no Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá – CAXO da Boa Vista (Figura 1), cujas atividades são orientadas pelo Terreiro da Mata Sagrada da Boa Vista e influenciam a cosmologia acerca da agricultura no povo em evidência.

Embora frequentemente vistas como âmbitos destoantes, a agricultura e a religião estão imbricadas nas práticas cotidianas dos povos desde a antiguidade. Eliade (1978) aponta essas relações a partir dos rituais e das entidades de diversos povos. Alfredo Bosi (1992) também comenta como o cultivo e o culto possuem afinidades, inclusive etimologicamente, embora refira-se a matriz ocidental da colonização. Isso leva a crer que os processos coloniais e, posteriormente, capitalistas criaram uma visão de mundo que distingue e distorce essas duas áreas. As religiões dos povos originários passaram a ser demonizadas pela hegemonia cristã, enquanto à agricultura foi dada uma conotação exclusivamente econômica.

Como se pôde notar a partir do tópico anterior, essa foi uma ação que também ocorreu durante a exploração do povo Xukuru do Ororubá. No entanto, as relações íntimas com a Natureza se mantiveram e foram passadas entre as gerações, as chamadas ilhas de resistência

⁶¹ Informação verbal obtida em entrevista realizada no espaço CAXO da Boa Vista, Pesqueira-PE, em 11-11-2020.

(ARAÚJO, 2019), dado que eram saberes isolados entre os “mares” do latifúndio e da agroindústria.

Após a homologação do território, seriam as famílias detentoras desses conhecimentos que viriam a dar os primeiros passos na retomada da agricultura do sagrado, ou ainda, agricultura do encantamento ou agricultura ancestral.

O já citado cacique Xicão frequentemente reafirmava o desejo de ver o povo plantando livre do domínio dos fazendeiros. Uma agricultora Xukuru relembra um desses episódios: “o que incomodava Xicão muito era que os índios não tinham liberdade de trabalhar nas suas terras e chegar um pai de família e dizer: ‘olha, o fazendeiro botou o gado no meu roçado e acabou com tudo’. Isso deixava ele muito inquieto”⁶². O cacique não pôde ver seu desejo realizar-se, porém seu pensamento levou a muitas reflexões a posteriori, pois não era suficiente expulsar os fazendeiros do território, era necessário também desintruir suas influências do cotidiano, das atividades e das mentalidades do povo.

Foi nesse contexto que a agricultura como alternativa ao modelo latifundiário imposto se tornou pauta corriqueira nas assembleias realizadas por esta etnia. A carta da II Assembleia Geral do Povo Xukuru do Ororubá já trazia reflexões sobre rompimento com os legados coloniais, as práticas de uma agricultura sustentável e projetos de “desenvolvimento” (ASSOCIAÇÃO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ, 2020). Com o passar do tempo o próprio termo “desenvolvimento” passou a ser contestado, lembrando o que Acosta (2016, p. 61) se refere em:

Quando é evidente a inutilidade de seguir correndo atrás do fantasma do desenvolvimento, emerge com força a busca de alternativas ao desenvolvimento, ou seja, de formas de organizar a vida fora do desenvolvimento, superando o desenvolvimento e, em especial, rechaçando aqueles núcleos conceituais da ideia de desenvolvimento convencional, entendido como a realização do conceito de progresso que nos foi imposto há séculos. Isso necessariamente implica superar o capitalismo e suas lógicas de devastação social e ambiental.

As discussões sobre uma agricultura voltada à relação com os encantados, os espíritos dos ancestrais, passaram a ser mais frequentes, apontando o caráter sagrado do território e o respeito pela Natureza, visto que “trata-se de um sistema produtivo que não se encontra unicamente vinculado à produção, mas também ao mito, à cosmovisão indígena, à medida do tempo e do ciclo da vida” (ARAÚJO, 2019, p. 6). Conforme reflete Lamir (2020),

⁶² Informação verbal obtida em entrevista realizada no espaço CAXO da Boa Vista, Pesqueira-PE, em 17-04-2020.

A Agricultura do Sagrado desafia o pensamento moderno e suas limitações de olhar restrito para a cientificidade. A proposta dos Xukuru é retomar seus valores, experiências e práticas que enfrentaram o período da modernidade colonial dentro de um contexto mais amplo que a linearidade dos nossos tempos.

Foi a partir dessas discussões que o coletivo de agricultura Jupago Kreká foi formado, como comenta Araújo (2011), com o intuito de pensar as necessidades do povo e articular com as políticas públicas a partir da cultura. O significado do nome do grupo remete ao idioma Xukuru, que apesar dos processos de negação já citados conseguiu manter cerca de oitocentas palavras. A saber: “jupago” significa “pau”, é o cajado utilizado para bater o ritmo do Toré; “Kreká” significa “cabeça”, ou seja, “paulada na cabeça”, uma analogia a introduzir, semear boas ideias nas cabeças das pessoas.

É o coletivo que cuida do espaço denominado CAXO da Boa Vista, destinado a produção da agricultura do sagrado e onde também se localiza a Casa das Sementes, espaço que abriga sementes nativas e/ou tradicionais do povo Xukuru do Ororubá, as chamadas “Sementes Guardiãs”, porém o termo também pode se referir as pessoas que detêm o conhecimento sobre esses grãos.

Esta é também uma prática de resistência, visto que evita que os/as agricultores/as do povo em questão precisem comprar sementes, por vezes transgênicas, em lojas de plantio relacionado ao agronegócio. É ainda uma evidência de fortalecimento territorial, pois as sementes estão relacionadas a vivências no território enquanto etnia, reafirmando a identidade territorial do povo. Silva e Gonçalves corroboram com essa discussão ao afirmar que:

A percepção do indígena sobre a terra, água, alimentos e vida, nesse caso a comunidade Xukuru de Ororubá, ultrapassa o propósito comercial, sendo o seu território um espaço sagrado, em que a agricultura se torna um ritual, uma reprodução da vida ao fornecer medicamentos de cura e alimentação, uma herança que é compartilhada para as novas gerações através da educação e um espaço de resistência e defesa em permanente ressignificação da identidade (2017, p. 34).

Os próprios Xukuru do Ororubá tecem reflexões profundas sobre seus modos de fazer agricultura. Mais do que uma atividade, essas práticas são modo de vida para o povo Xukuru, refletem o cotidiano coletivo e a memória dos ancestrais. O cartaz abaixo (Figura 2), exposto na Casa de Sementes, contribui com essa discussão ao trazer o significado da agricultura pensado pela etnia em evidência.

Nesse sentido, a agricultura integra o cotidiano Xukuru do Ororubá, define suas relações entre si e com o território. Mais que isso, é um traço significativo da identidade étnica deste povo. Outro aspecto importante na indianidade desta etnia é o Toré, que possui diversos significados, como ritual, religião, dança, música, brincadeira entre outros. Agricultura e Toré se concatenam através dos encantados. Ao mesmo tempo em que são cerimoniais, evocados e festejados no Toré, os encantados rememoram as práticas ancestrais da agricultura do povo. De modo análogo, Childe comenta que:

a terra na qual repousam os antepassados é considerada como o solo do qual brota cada ano, magicamente, o sustento alimentício da comunidade. Os espíritos dos antepassados devem ter sido considerados, seguramente, como cooperadores na germinação das plantas cultivadas (1981, p. 108).

Oliveira (2011, p. 186), em estudos sobre os Guarani-Chiripá, afirma que “os saberes e as práticas agrícolas estão profundamente associados com o seu trabalho de resgate, revitalização e manutenção dos costumes dos ‘antigos Guarani’, especialmente pela manutenção da agrobiodiversidade tradicional”. Eliade (1978) também contribui para o debate ao mostrar as relações entre a religião, a fertilidade e o culto aos mortos, que podem ser interpretados como o Toré, a agricultura ancestral e a relação com os encantados.

Ou seja, as relações entre as práticas agrícolas e religiosas possuem afinidades milenares, resistentes ao “desenvolvimento e progresso” da humanidade e que fortalecem a identidade do povo a partir dos rituais e das memórias que reavivam a força e a luta dos ancestrais, sendo inclusive destacadas através de pinturas que remetem a essa relação na Casa das Sementes.

As práticas de relação com a terra a partir do contato com os encantados frutificaram em engajamentos do povo. Entre eles, após a V Assembleia Xukuru do Ororubá, a criação da Feira Xukuru, conforme aponta Araújo e Ordônio (2011). Um grupo de cerca de 20 indígenas vendem verduras, legumes e frutas plantadas de modo ecológico em um espaço específico às quartas-feiras, na Feira Livre da cidade. Assim, os Xukuru do Ororubá, através da feira, praticam a resistência frente a outros modos de plantio, por vezes tóxico, e promovem uma alimentação saudável, sustentável, ao passo que movimentam a economia do território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um contexto político de ataques ao Ambiente e às pequenas produções rurais, é importante salientar o papel dos povos originários como resistência. Os diversos modos de vida se contrapõem às estratégias de desmanche promovidas pelo governo vigente.

A agricultura do sagrado, então, se firma como uma alternativa às práticas agressivas de plantio e ao “desenvolvimento”. Ao defender uma alimentação sustentável, o povo Xukuru em suas práticas propiciam a saúde corporal e espiritual, visto que os encantados são parte fundamental desse processo.

Ademais, é um aspecto fundamental na identidade étnico-territorial deste povo, ao remeter não só às lembranças e vivências dos antigos, mas também às necessidades e movimentos da atualidade frente à degradação ambiental, expansão do agronegócio e tentativas de espoliação de terras indígenas.



REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. 2016. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo, Autonomia Literária, Elefante.

ARAÚJO, A. L. O. 2011. *Una mirada agroecológica en la pisada Xukuru do Ororubá: um presente de possibilidades*. Tesina de Maestría en Agroecología. Universidad Internacional de Andalucía.

ARAÚJO, A. L. O. 2019. **Reorganização social Xukuru do Ororubá e os desafios para uma agricultura e gestão territorial sustentáveis: Resistências e inovações socioambientais de um povo indígena no Nordeste do Brasil**. Tese de Doutorado em Recurso Naturais e Gestão Sustentável. Departamento de Ciências Sociais e Humanidade, Universidade de Córdoba.

ARAÚJO, A. L. O.; ORDÔNIO, Iran Neves. 2011. Feira Xukuru do Ororubá: Conquistas em torno de uma Experiência de Comercialização de Alimentos de Base Ecológica. **Cadernos de Agroecologia**. [Consultado em 27-10-2020]. Disponível em: <http://revistas.aba-agroecologia.org.br/index.php/cad/article/view/10750/7315>

ARAÚJO, M. G. Indígenas Xukuru em Pernambuco, Brasil e dos Altos Chiapas no México: movimentos de retomada da agricultura ancestral. In: Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, 8, São Paulo, 2019. **Anais...** São Paulo, USP.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Julgamento histórico pode definir o futuro das Terras Indígenas do Brasil**. APIB. [Consultado em 22-10-2020]. Disponível em: <https://apiboficial.org/2020/10/22/julgamento-historico-pode-definir-o-futuro-das-terras-indigenas-do-brasil/>

ASSOCIAÇÃO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ. 2020. **Cartas das Assembleias Xukuru do Ororubá**. [Consultado em 07-10-2020]. Disponível em: <https://sites.google.com/view/ororubafilmes/arquivos-para-baixar?authuser=0>

BOSI, A. 1992. **Dialética da colonização**. São Paulo, Companhia das Letras.

BRASIL. 2019. Medida Provisória nº 910, de 2019. **Diário Oficial da União**. Altera a Lei nº 11.952 de 25 de junho de 2009. Brasília, 11-12-2019. [Consultado em 22-10-2020]. Disponível em: <https://www.congressonacional.leg.br/materias/medidas-provisorias/-/mpv/140116>

CARTA CAPITAL. 2020. **Tereza Cristina diz que ‘mais gado no Pantanal’ atenuaria queimadas**. [Online] Carta Capital. [Consultado em 15-10-2020]. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sustentabilidade/tereza-cristina-diz-que-mais-gado-no-pantanal-atenuaria-queimadas/>

CARVALHO, I. 2020. **Salles pediu que governo seja “infralegal” e “passe a boiada” no meio ambiente**. [Online] Brasil de Fato. [Consultado em 08-10-2020]. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/05/22/salles-pediu-que-governo-seja-infralegal-e-passe-a-boiada-no-meio-ambiente>

CHILDE, V. G. 1981. **A história cultural do homem**. Rio de Janeiro, Zahar Editora.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. 2020. **Violência contra povos indígenas no Brasil – dados 2019**. Brasília, CIMI. [Consultado em 06-10-2020]. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf>

ELIADE, M. 1978. **Histórias das crenças e ideias religiosas: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis. Da Origens ao Judaísmo**. Rio de Janeiro, Zahar Editora.

GIMENES, E. 2020. **Bolsonaro culpa indígenas, imprensa e ONGs por queimadas e consequências da covid**. [Online] Brasil de Fato. [Consultado em 06-10-2020]. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/09/22/bolsonaro-culpa-indios-caboclos-midia-e-ongs-por-queimadas-e-consequencias-da-covid>.

GUAJAJARA, S. 2020. **Entrevista a André Barrocal e Felipe Milanez do Carta Capital**. [Consultado em 22-10-2020]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OZORUHjmufc&feature=emb_title

KOTAIT, M. 2020. **Revisão do Guia Alimentar: uma péssima ideia**. [Online] Catraca Livre. [Consultado em 15-10-2020]. Disponível em: <https://catracalivre.com.br/saude-bem-estar/revisao-do-guia-alimentar-uma-pessima-ideia/>

LAMIR, D. 2020. **Agricultura do Sagrado resgata ancestralidade e espiritualidade do povo Xukuru**. [Online] Brasil de Fato. [Consultado em 15-10-2020]. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/02/27/agricultura-do-sagrado-resgata-ancestralidade-e-espiritualidade-do-povo-xukuru>

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

OLIVEIRA, D. 2011. **Arandu Nhembo"ea: cosmologia, agricultura e xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina.

OLIVEIRA, K. E. 2013. **Diga ao povo que avance! Movimento Indígena no Nordeste**. Recife, Editora Massangana.

OLIVEIRA, K. E. 2014. **Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru**. Recife, Editora UFPE.

OVIEDO, A. 2018. **Demarcação de Terras Indígenas é decisiva para conter o desmatamento e regular o clima**. [Online] Instituto Socioambiental. [Consultado em 06-10-2020]. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/a-demarcacao-das-terras-indigenas-e-decisiva-para-conter-o-desmatamento-e-manter-funcoes-climaticas-essenciais>.

QUIRINO, F. 2020. **Pantanal vive pior crise de queimadas dos últimos anos**. [Online] Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. [Consultado em 07-10-2020]. Disponível em: <https://mst.org.br/2020/09/12/pantanal-vive-pior-crise-de-queimadas-dos-ultimos-anos/>

SILVA, B. B.; GONÇALVES, C. U. 2017. Agricultura Xukuru e a construção da identidade territorial no sertão de Pernambuco. In: Simpósio Internacional de Geografia Agrária,8/ Simpósio Nacional de Geografia Agrária, 9, Curitiba, 2017. **Anais...** Curitiba, UFPR.

SILVA, B. B.; GONÇALVES, C. U.; SANTOS JÚNIOS, A. A.; PINTO, L. E. O. 2020. Limolaygo toype: as Assembleias Indígenas e a construção da identidade territorial dos Xukuru do Ororubá. **Revista NERA**, 23 (54). [Consultado em 23-09-2020]. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/7917>

SILVA, E. 2009. Os povos indígenas e o Agreste: os Xukuru do Ororubá. IN: GUILLEN, Isabel Cristina Martins; GRILLO, Maria Ângela de Faria. **Cultura, cidadania e violência: VII Encontro Estadual de História da ANPUH de Pernambuco**. Recife, Editora UFPE: 115-137.

SILVA, E. 2010. Xukuru: a conquista do posto. O período do SPI entre os Xukuru do Ororubá. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, 14 (21). [Consultado em 17-10-2020]. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23719>

SILVA, E. 2014. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. Recife, Editora UFPE.

SILVA, E. 2017. História indígena e história ambiental no semiárido pernambucano: os Xukuru do Ororubá. **Revista Fato e Versões- revista de História**, 9 (17). [Consultado em 16-10-2020]. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/fatver/article/view/5214>

SOUZA, M. M. (2012). A resistência indígena e camponesa frente à expansão do latifúndio na atualidade. **Revista Labirinto**, 12 (16). [Consultado em 17-10-2020]. Disponível em: <https://www.periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/978>

THIONG'O, N. W. 2017. **Desplazar el centro: la lucha por las libertades culturales**. Barcelona, Rayo Verde Editorial

CABANO, INDÍGENA E ARTICULADOR: A TRAJETÓRIA DE MANOEL VALENTIM NA ZONA DA MATA SUL DE PERNAMBUCO E A DEFESA DO ALDEAMENTO RIACHO DO MATO (1859-1880)

CABANO, INDIGENOUS AND ARTICULATOR: THE TRAJECTORY OF MANOEL VALENTIM IN THE SOUTH FOREST AREA OF PERNAMBUCO AND THE DEFENSE THE VILLAGE RIACHO DO MATO (1859-1880)

Paulo José de Melo Lima⁶³
paullolima@outlook.com

RESUMO

Este artigo tem o objetivo de apresentar os resultados da pesquisa realizada sobre a criação do aldeamento Riacho do Mato, localizado na região da Zona da Mata Sul de Pernambuco, próximo à fronteira com Alagoas, e liderado por Manoel Valentim dos Santos. Buscamos apresentar algumas informações sobre a trajetória de vida de Manuel Valentim ao longo do século XIX e abordar a situação histórica na região citada durante os processos de criação e extinção do aldeamento Riacho do Mato.

Palavras-chave: Biografia. Manuel Valentin. Micro-História. Protagonismo Indígena. Riacho do Mato.

ABSTRACT

This article aims to present the results of the research carried out on the creation of the village of Riacho do Mato, located in the region of the south forest area of Pernambuco, close to the border with Alagoas, and led by Manoel Valentim dos Santos. We seek to present some information about Manuel Valentim's life trajectory throughout the 19th century and address the historical situation in the region mentioned during the creation and extinction of the Riacho do Mato village.

Keywords: Biography. Manuel Valentin. Micro-History. Indigenous protagonism. Riacho do Mato.

INTRODUÇÃO

Existem diversos caminhos para analisar a atuação das populações indígenas ao longo da História do Brasil, no entanto podemos perceber que as pesquisas históricas vêm demonstrando cada vez mais a atuação política e estratégica adotada por esses sujeitos na tentativa de garantir melhores condições de sobrevivência. Nesse sentido, ainda que faltem muitas informações sobre o líder indígena Manoel Valentim, sua trajetória de vida contribui para reconstruir algumas das estratégias adotadas pelos indígenas na região da atual Zona da

⁶³ Graduando em história pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

Mata Sul de Pernambuco, frente aos ataques de posseiros e à omissão das autoridades durante as disputas fundiárias ocorridas. Pois foi esse indígena acusado de “cabano” líder de um grupo que se fixou no Riacho do Mato, após esbulhos de terras por senhores de engenho com a extinção oficial do Aldeamento de Escada. Valentim foi um agente ativo na articulação da transferência dos índios da antiga aldeia para o novo território, onde foi criado um outro aldeamento.

Não é possível construir um relato sobre a trajetória de Manoel Valentim sem considerar o “cabano”, o líder indígena, o agricultor e o articulador político. Também não sendo possível ignorar o histórico de experimentação política vivenciado na região e os impactos dessas experiências na forma como o líder indígena e companheiros se apropriaram dos mecanismos da política indigenista do Século XIX. Nossa proposta foi compreender a trajetória de Valentim, a partir das diversas experiências que adquiriu enquanto transitava por todos esses espaços. Para isso, recorreremos a abordagem micro-histórica onde a variação na escala de observação do objeto no visor significa também modificar a forma como o analisamos, resultando na transformação da sua forma e nas tramas em que pode aparecer (REVEL, 1998). Dialogaremos também, com a abordagem biográfica na qual o indivíduo não pode ser compreendido, a não ser em uma rede de relações sociais diversificadas possibilitando realizar o próprio jogo (LE GOFF, 1999). No entanto, buscamos evitar uma análise restringindo apenas aos modelos de comportamento específicos dos grupos e espaços sociais dos quais o indivíduo faz parte. Por isso, pensamos uma biografia compreendendo a ação individual sem reduzi-la a uma coerência de grupo, mas ainda sim, considerando o indivíduo inserido na coletividade (LEVI, 2002). Desse modo discutiremos os diversos momentos e relações que contribuíram para Valentim construir um acervo de estratégias de ação política.

As menções sobre a fixação de Valentim no Riacho do Mato datam de 1858. Em relatos, Valentim e outros índios tentaram fundar uma aldeia no local diante dos esbulhos de terras ocorridos no Aldeamento de Escada (SILVA, 1995). Em um mapa nominal de 1869, onde estão registradas pessoas residentes na Aldeia Nova do Riacho do Mato, o maioral Manoel Valentim dos Santos foi citado com 41 anos de idade, possuindo uma casa de morada e lavouras. Valentim também era casado com Maria da Penha com 24 anos, pai de uma filha chamada Maria da Conceição de 8 anos, de Vicente Ferreira dos Santos de 6 anos e Aleixo de Campos com apenas 2 anos.⁶⁴ A escolha do nome do segundo filho é no mínimo suspeita na trajetória de Valentim, repleta de acusações no envolvimento com a Cabanada e de proximidade com o líder rebelde

⁶⁴Petição de Manoel Valentim dos Santos, em 22/09/1868, ao Presidente da Província de Pernambuco. APE, Petições: Índios, fl.94-94v.

Vicente Ferreira de Paula. A Cabanada foi um movimento de combates entre tropas legais e consideradas rebeldes, aliadas e lideradas também por senhores de engenhos, na fronteira entre Pernambuco e Alagoas entre 1831-1834.

Apesar de não serem muito específicos, alguns relatos de autoridades locais apresentam pistas sobre as relações de Manoel Valentim com o movimento cabano, o que ajuda a compreender o tipo de experiências políticas que podem ter fundamentado as estratégias de reivindicação adotadas pelo líder indígena no Riacho do Mato. Como observado em um ofício de 1870 do Diretor Geral Interino dos Índios da Província de Pernambuco, Francisco Alves Cavalcanti Camboim, ao Presidente da Província, em que se queixava do comportamento conflituoso de Valentim. O Diretor afirmava que o líder do aldeamento “Foi um dos sectários de Vicente de Paula”, e que não queria se submeter a ninguém, tendo até mesmo se ressentido “dos arbítrios do seu chefe” (provavelmente Vicente de Paula, líder da Cabanada).⁶⁵ Esse relato é apenas um entre uma série de acusações contra Valentim, mas também aos posseiros na região. Pois em 1868 o Diretor Geral Interino dos Índios escreveu um ofício, onde afirmava que os posseiros na região “são restos do caudilho Vicente de Paula”, e só se fixaram no local para se esconderem da polícia.⁶⁶ Tais acusações poderiam ser desconsideradas ou reduzidas a uma simples troca de difamações entre rivais políticos, não fosse o histórico de ocupação cabana naquela região.

Nesse sentido, é importante ressaltar que o território conhecido como Riacho do Mato, estava localizado no interior das matas entre a fronteira das províncias de Pernambuco e Alagoas, com um relevante histórico de revoltas do Período Imperial. Foi nessa região onde desembarcaram as tropas de repressão à Insurreição de 1817 e à Confederação do Equador (DANTAS, 2018). Além disso, foi no Riacho do Mato que o líder cabano Vicente Ferreira de Paula buscou abrigo após a derrota na chamada Guerra dos Cabanos. Após ser derrotado Vicente fugiu para aquelas matas com um “séquito” de aproximadamente 400 homens e construiu um pequeno povoado. Ainda em 1841 a pedido do Barão da Boa Vista, o Frade José Plácido de Messina articulou uma aproximação com o temido chefe rebelde, tendo passado 20 dias no local, descrevendo-o como uma clareira na floresta, dispondo de terras férteis e muitos recursos naturais habitada por uma numerosa população pobre. Vicente de Paula permaneceu na região até 1843, quando da participação nas disputas políticas locais o fizeram deixar as

⁶⁵Ofício de Francisco Alves Cavalcanti Camboim, Diretor Geral Interino dos Índios da Província de Pernambuco, em 26/01/1870, ao Pres. da Província. APE, Cód.DII-19, fl.154.

⁶⁶Of. do Diretor Geral Interino dos Índios, Antônio Marques de Holanda Cavalcante, em 12/10/1868, ao Pres. da Província, Conde de Baependy. APE, Cód. DII-19, fl. 128-128v.

matas com seus homens e se juntar à facção dos “lisos” na guerra contra os “cabeludos” em Maceió (ANDRADE, 2005). Assim, os relatos sobre a presença de seguidores de Vicente de Paula e as acusações de moradores na região com envolvimento na Cabanada são importantes indícios apontando para as possibilidades que nem todos os habitantes no povoado construído por Vicente tenham partido com o líder rumo a capital alagoana.

O histórico da circulação de revoltosos e repressores na região durante a primeira metade do século XIX e os relatos sobre as proximidades de Valentim com a revolta cabana, contribuem para compreender os tipos de experiências vivenciadas pelo líder indígena e companheiros. A população do Riacho do Mato vivenciou um aprendizado político para se apropriarem da noção de contestação como uma forma de reivindicar direitos (DANTAS, 2018). Pois as experiências políticas vivenciadas por Manoel Valentim, e a forte circulação desses ideais na região, possibilitavam o acesso a um repertório de estratégias de ações políticas fundamentais nos conflitos em torno do acesso a terras coletivas. A experiência de contestação pode ter contribuído também para que Valentim e companheiros tenham optado por mobilizar-se pela construção de uma aldeia, num momento em que a política indigenista imperial propunha a extinção dos aldeamentos em locais de antiga ocupação colonial. Pois apesar de indicar a manutenção das terras indígenas, nesse período, tanto a Lei de Terras de 1850, quanto o Regulamento das Missões de 1845 foram utilizados para promover uma ampla extinção das aldeias indígenas (CUNHA, 1992).

Nesse sentido, a atuação de Valentim frente à política de extinção das aldeias promovida no século XIX, é um importante exemplo de como a abordagem biográfica possibilita compreender como incoerências estruturais nas normas, ou seja, as incoerências de um sistema, são incapazes de suportar a totalidade de uma sociedade findando em espaço para a diversificação das práticas (LEVI, 2002). Assim Valentim pode ser entendido como um desses sujeitos recorrendo as brechas em uma legislação não foi pensada para os indígenas possibilitando encontrar um espaço onde o indígena e companheiros resistiram ao processo de extinção dos aldeamentos indígenas.

DE ESCADA AO RIACHO DO MATO

Apesar da escassez de informações sobre a vida pregressa de Manoel Valentim e as relações com a Cabanada, o indígena foi citado com muita frequência na documentação relativa ao processo de estabelecimento de uma aldeia indígena no Riacho do Mato. Foi a partir dessa documentação que buscamos reconstruir a trajetória do líder indígena e ao mesmo tempo

compreender o processo de demarcação e posterior extinção da aldeia. Mas, apesar das profundas relações com o território, a história de Manoel Valentim e companheiros não iniciou no Riacho do Mato e sim na importante Aldeia de Escada.

A aldeia da Escada era considerada “a mais rica da Província” de Pernambuco, com um ambiente muito propício para lavouras e habitações.⁶⁷ Por conta da fertilidade, do solo, a partir da primeira metade do século XIX, os índios de Escada enfeitaram constantes esbulhos e invasões de senhores de engenho e também uma longa disputa em torno da posse e da arrecadação dos arrendamentos das terras do aldeamento. Em um conflito, envolvendo invasores, a Câmara e a Paróquia local, o Governo da Província e o Governo Imperial (SILVA, 1995). Em meio a essas disputas os habitantes no aldeamento buscaram formas de se libertar das constantes usurpações e “vexames” em Escada. Uma parte optou por defender o direito de continuar no local e outro grupo, liderado por Valentim, encontrou no lugar conhecido como Riacho do Mato uma oportunidade para refazer a vida.

O líder Manoel Valentim afirmava habitar o Riacho do Mato desde 1858, mas somente foi reconhecido no ano seguinte como o “maioral” dos cerca de vinte índios provenientes do aldeamento de Escada que se fixaram na região (DANTAS, 2018). Os indígenas receberam autorização do Diretor da Colônia Militar Pimenteiras para se estabelecer no local, embora a autorização para fixar acampamento ainda não significava o reconhecimento oficial da Aldeia. Nesse momento os índios no Riacho do Mato foram classificados apenas como “colonos de terceira classe” no distrito da Colônia Militar Pimenteiras. Como afirmava o Diretor da Colônia Brasilio de Amorim Bezerra em um ofício ao Presidente da Província, para que os índios fossem considerados aldeados: “era necessário que o Governo desse suas ordens a respeito”.⁶⁸

As colônias militares tiveram aplicações e resultados muito variados em diferentes regiões do Brasil, mas de uma maneira geral, o objetivo era “civilizar” fronteiras e conduzir o “progresso” na região onde instaladas, por meio do cultivo e expansão produtiva em áreas inexploradas ou desconectadas do mercado (OLIVEIRA, 2013). Essas comunidades eram administradas por oficiais de alta patente do Exército com amplos poderes para interferir na circulação e também na admissão de novos colonos. Entre os tipos de colonos a serem estabelecidos nesses territórios, os de 3º classe eram não militares sem obrigação do serviço militar, exceto em casos excepcionais para o policiamento e manutenção da tranquilidade da colônia (OLIVEIRA, 2013). Assim, a condição de colonos de 3º classe possibilitou, mesmo

⁶⁷Of. do Barão de Guararapes, Diretor Geral dos Índios da Província, em 04/12/1861, ao Pres. da Província. APE, Cód.DII-19, fl.35v.

⁶⁸Of. do Diretor da Colônia Militar Pimenteiras, em 20/11/1860, ao Pres. da Província. APE, Cód. CD2, fl. 31.

que provisoriamente, a permanência dos índios no Riacho do Mato na região e a oportunidade de auxiliar as autoridades locais no policiamento do distrito. Essa condição foi apropriada pelos índios como uma forma de conseguir declarações a favor da permanência naquele território.

Depois de se estabelecer no local, Valentim não demorou muito a recorrer junto às autoridades locais buscando legitimar a fixação na região, além do *status* de aldeamento para o Riacho do Mato. Em 1859, enviou um requerimento solicitando a mudança negada pelo Diretor da Colônia Militar Pimenteiras. O Diretor afirmava que o local tinha um povoamento muito recente, além de ser “um foco de população mística” (SILVA, 1995). No entanto, a resposta negativa não findou os esforços de Valentim para garantir o reconhecimento e a demarcação do território. Entre as décadas de 1860 e 1870 o líder indígena ainda faria mais algumas solicitações as diversas autoridades na Província e no Império.

REIVINDICAÇÕES, CONFLITOS E ALIANÇAS

Ao longo dos anos Manoel Valentim utilizou diversas linhas de atuação. E não somente se apropriou da burocracia e dos meios de reivindicação da época, como também de estratégias alternativas como atos de insubordinação e o emprego de violência para garantir seus interesses e também os dos companheiros. Em 1861, acompanhado de Jacinto Pereira, Valentim fez a primeira viagem à Corte no Rio de Janeiro, para solicitar a criação da nova aldeia e a transferência dos índios que continuavam no antigo aldeamento de Escada (SILVA, 1995). A viagem representou um grande avanço para a sua causa, mas também teve grandes influências na situação da Aldeia da Escada. Pois em setembro do mesmo ano foi emitido um aviso do Ministério da Agricultura e Obras Públicas, determinando a transferência dos índios para o Riacho do Mato e considerando extinto o antigo aldeamento em Escada.⁶⁹

Apesar da decisão do Ministério da Agricultura, os índios em Escada não foram transferidos, pois o Diretor Geral dos Índios de Pernambuco, o Barão dos Guararapes, não acatou a determinação e fez o possível para revertê-la. Em um ofício ao Presidente da Província, enviado por cópia ao Ministro da Agricultura, negou que o número de índios no Riacho do Mato somassem duzentos como constava no Aviso do Governo Imperial de 1861. O Diretor Geral ainda afirmava que a viagem de Valentim ao Rio de Janeiro foi financiada por senhores de engenho de Escada com interesses na transferência dos índios para o Riacho do Mato. E também ressaltou: “o número dos emigrados comparado com o dos que permanecem na Aldeia

⁶⁹Of. do Barão de Guararapes, Diretor Geral dos Índios da Província, em 04/12/1861, ao Pres. da Província. APE, Cód.DII-19, fl.35-35v.

da Escada é necessariamente diminuto” e que Valentim somente foi “seguido por trinta indivíduos de ambos os sexos e de diferentes idades dos quais apenas dois ou três são da raça índia”.⁷⁰

No decorrer do texto, veremos que a região identificada como Riacho do Mato era composta por territórios e populações para além das fronteiras da aldeia. Por isso, não é surpreendente as relações entre as populações locais e os habitantes na aldeia. Além disso, “a população indígena deslocada para aquela área, já havia passado por profundos processos de reelaborações identitárias e mestiçagens” (DANTAS, 2018). Portanto, eram frequentes as acusações que a Aldeia do Riacho do Mato não era composta somente por índios, mas também negros e outras populações pobres. Um discurso utilizado de forma recorrente durante o século XIX para questionar a identidade de grupos indígenas envolvidos em disputas fundiárias.

Assim, entendemos que os critérios utilizados pelas autoridades para classificar os habitantes Riacho do Mato, não eram suficientes para comportar as relações construídas em torno da identidade étnica indígena na região. Pois, a afirmação da identidade dos habitantes na Aldeia estava vinculada a atuação dos índios na defesa do direito as terras coletivas. Sendo possível compreender que a formação de grupos étnicos ocorre a partir da ação política em favor de interesses comuns, e essa ação política tem grande importância na construção e reafirmação do sentimento de comunhão étnica e na criação de identidades coletivas (WEBER, 2009). E a manutenção das distinções étnicas entre os grupos, não depende do isolamento, mas as interações e trocas são aspectos que contribuem para a formação dos grupos étnicos (BARTH, 2000).

Apesar da posição contrária a transferência dos indígenas de Escada para o Riacho do Mato, o Diretor Geral Interino dos Índios ainda tentou especular sobre os “que motivos ostensivos levaram o índio Manoel Valentim dos Santos a abandonar a Aldeia da Escada procurando estabelecer-se no Riacho do Mato”, citando as queixas de Valentim ao Governo Imperial, afirmando querer o indígena se livrar dos vexames causados por “posseiros” em Escada. Por isso o Diretor admitiu “que há sinceridade nesta alegação” e afirma que tanto a diretoria quanto a presidência da província podem dar fim aos assédios dos posseiros na região.⁷¹

Nos documentos relativos às disputas pela criação e demarcação da Aldeia, as figuras

⁷⁰Of. do Barão de Guararapes, Diretor Geral dos Índios da Província, em 04/12/1861, ao Pres. da Província. APE, Cód.DII-19, fl.37.

⁷¹Of. do Barão de Guararapes, Diretor Geral dos Índios da Província, em 04/12/1861, ao Pres. da Província. APE, Cód.DII-19, fl.38-39.

do Imperador e do Governo Imperial são acionadas com muita frequência, em alguns casos Imperador foi o destinatário das petições. Como exemplo do emprego desse recurso, um ofício de 1868, no qual Valentim recorreu ao Imperador para reclamar o direito aos “terrenos dados por sua majestade imperial a seus súditos”.⁷² Esse tipo de estratégia indica uma herança da apropriação pelas populações indígenas da hierarquia social do Antigo Regime. Os índios por muito tempo souberam utilizar dessa cultura política, na qual todos os súditos tinham direito de fazer petições ao monarca (ALMEIDA, 2010).

No entanto, os ofícios e petições não foram os únicos meios de reivindicação utilizados pelos índios no Riacho do Mato, que também buscaram garantir o acesso aos recursos das matas da região através de ações de desobediência a autoridades e até pelo emprego de violência. Apesar de estabelecidos no distrito da Colônia Militar Pimenteiras, os índios com frequência cruzavam armados as fronteiras da vizinha Colônia Militar Leopoldina, desafiando a autoridade e as advertências do Diretor dessa Colônia em terras alagoanas (SILVA, 2016). Em resposta a uma dessas advertências Manoel Valentim afirmou: “ninguém lhes podia proibir que andassem armados onde quer que fosse, por que estavam para isso autorizados”. Embora pouco tempo depois, Valentim solicite ao Diretor permissão para caçar nas matas da região (SILVA, 2016). Isso demonstrando que o líder indígena tinha um repertório de estratégias desde ações consideradas ilegais aos meios de reivindicação formal, para garantir seus interesses e o acesso aos recursos das matas na região. Ressaltando que essa não foi a primeira acusação de insubordinação envolvendo Valentim e seus companheiros.

Outro importante exemplo de atritos entre Valentim e autoridades locais foi citado em um ofício do Diretor da Colônia Militar Pimenteiras relatando os eventos ocorridos em fins de 1861. Segundo o Diretor, Manuel Valentim e um grupo de índios se envolveram em um conflito e foram acusados de invasão de terras e “derribar mattos” no local denominado Espinho, próximo à casa do Inspetor do Quarteirão Manuel Francisco Jatobá Canuto. Anos mais tarde o Inspetor Canuto apareceu numa lista de posseiros envolvidos em disputas pelas terras da Aldeia Riacho do Mato.⁷³ Evidenciando um episódio da longa disputa em torno dos recursos das matas na região. Na citada situação, os índios teriam resistido à repreensão do Inspetor resultando em prisões e processos.⁷⁴ No entanto, os únicos que não responderam o processo em liberdade foram os índios Pedro Francisco Bandeira acusado de tentativa de morte, Manuel Valentim e

⁷²Of. de Manoel Valentim dos Santos, em 12/10/1868, ao Presidente da Província. APE, Cód. DII-19, fl. 123-124.

⁷³Petições do Maioral da aldeia do Riacho do Mato, Manoel Valentim dos Santos, em 08/07/1870 e 12/08/1870, para o Imperador Dom Pedro II. APE, Cód. Petições Índios -19, fl. 116-118v.

⁷⁴Of. do Diretor da Colônia Militar Pimenteiras, em 12/11/1861, ao Pres. da Província. APE, Cód. CD2, fl. 23-24.

Henrique Dias, acusados de liderar conflito e indiciados por crime de sedição, sendo condenados e presos.⁷⁵

A confusão envolvendo o Inspetor Francisco Canuto e os indígenas não trouxe consequências negativas apenas para Valentim e companheiros, mas também para a causa da Aldeia de uma forma geral, pois em razão dos argumentos apresentados pelo Barão dos Guararapes contra a fixação dos índios no Riacho do Mato e também por conta da prisão de Valentim, em 1862 o Ministério da Agricultura cancelou o processo de demarcação da Aldeia e também a transferência dos índios de Escada (SILVA, 1995). Não encontramos informações sobre o paradeiro de Manuel Valentim nos anos de 1862 e 1863. Essa ausência de informações talvez indique que o Maioral do Riacho do Mato continuava preso, ou apenas tenha diminuído as atividades nesses anos. Somente foi possível afirmar que após esse período o líder indígena voltou a fazer solicitações ao Governo Imperial e tentou reverter a nova determinação do Ministério da Agricultura.

Mas se entre os anos de 1859 e 1861 Valentim vinha fazendo uso desses recursos, a partir de 1864 encontramos um bom número de documentos descrevendo suas ações na tentativa de conquistar o reconhecimento oficial da Aldeia Riacho do Mato. Valentim continuou recorrendo a autoridades locais, provinciais e até mesmo à Corte no Rio de Janeiro para obter atestados e decisões favoráveis a fixação dos indígenas na região reivindicada. No início de 1864, Manuel Valentim viajou novamente ao Rio de Janeiro buscando autorização para permanecer no Riacho do Mato. A insistência rendeu frutos, pois em de janeiro do mesmo ano o Ministério da Agricultura decidiu em favor do líder indígena, emitindo um novo Aviso garantido o direito de se estabelecer na região até nova deliberação.⁷⁶

Aparentemente Valentim buscou se certificar que o Aviso do Ministério seria respeitado pelas autoridades locais. Pois, ainda no mês de março do mesmo ano, enviou um ofício ao Presidente da Província onde se apresentava como “procurador de seus direitos e sossego de seus companheiros índios dispersos da Aldeia da Escada” e pediu o reconhecimento da decisão obtida no Rio de Janeiro. Por isso, solicitou ao Presidente da Província Domingos de Souza Leão “que lhe mande dar por certidão o teor” do Aviso.⁷⁷ É possível que ao pedir a certidão, o líder indígena estivesse prevendo as dificuldades a serem enfrentadas para o cumprimento da nova decisão do Ministério da Agricultura, pois após algumas sucessões de Presidente da

⁷⁵Of. do Diretor da Colônia Militar Pimenteiras, em 26/11/1861, ao Pres. da Província. APE, Cód. CD2, fl. 34-35v.

⁷⁶Of. de Manoel Valentim dos Santos. (por João Lourenço da Conceição) em 10/03/1864, ao Pres. da Província. APE, Cód. Petições: Índios, fl. 27-27v.

⁷⁷ Idem.

província, o Diretor Geral dos Índios parece ter ignorado totalmente o novo Aviso do Ministério. Em um ofício de novembro de 1865, ao responder uma consulta do então Presidente da Província João Lustosa da Cunha Paranaguá, o Diretor afirmava que a autorização para a fixação dos indígenas no Riacho do Mato havia sido cassada, e que “ordens foram expendidas no sentido de regressarem para a Aldeia da Escada”.⁷⁸ Observando a documentação, foi possível perceber que Valentim não tomou uma posição passiva em meio aos avisos e ofícios trocados pelas autoridades provinciais e as da capital do Império. O líder indígena se apropriou dos mecanismos burocráticos e da cultura política da época, buscando certidão que garantisse a efetiva aplicação da decisão do Governo Imperial.

Nos anos seguintes, o Barão dos Guararapes continuaria se opondo à liderança de Valentim e a fixação dos indígenas no Riacho do Maro. Em fevereiro do ano seguinte, o Diretor enviou outro ofício ao Presidente da Província, no qual anexou documentos comprobatórios do deferimento do Aviso do Ministério da Agricultura em 1862, mais uma vez ignorando que havia sido emitida uma nova decisão favorável aos indígenas.⁷⁹ A intervenção do Diretor aparentemente foi eficaz, pois em ofício de junho de 1866 informou ao Vice Presidente da Província (e provável Presidente em exercício) Manoel Clementino Carneiro da Cunha, que o antecessor João Lustosa da Cunha Paranaguá teria mandado recolher Valentim de volta à Aldeia da Escada, em virtude de um abaixo assinado onde agricultores e moradores no Riacho do Mato “se queixam do procedimento do índio” e também por conta do deferimento da primeira decisão da “Repartição da Agricultura Comércio e Obras Públicas” (Ministério da Agricultura).⁸⁰

Com o novo Presidente da Província Francisco de Paula da Silveira Lobo, em fevereiro de 1867 o Barão dos Guararapes relatou o mesmo que vinha informando aos presidentes anteriores. O Diretor ainda encaminhou um requerimento assinado por “diversos índios aldeados na Escada” se queixando de Valentim “por se fazer senhor do Riacho do Mato” e por abusar da Aldeia para ter “trabalhadores grátis a sua disposição”. O requerimento ainda sugeria que o indígena fosse substituído por Antônio Henrique Dias, um “homem capaz e amado de todos”.⁸¹ Não encontramos informações sobre ocorrido após esse abaixo assinado, sendo

⁷⁸Of. do Barão de Guararapes, Diretor Geral dos Índios da Província, em 29/11/1865, ao Pres. da Província. APE, Cód.DII-19, fl. 91-92.

⁷⁹Of. do Barão de Guararapes, Diretor Geral dos Índios da Província, em 23/02/1866, ao Pres. da Província. APE, Cód.DII-19, fl. 97-97v.

⁸⁰Of. do Barão de Guararapes, Diretor Geral dos Índios da Província, em 06/06/1866, ao Vice Pres. da Província. APE, Cód.DII-19, fl. 100-100v.

⁸¹Of. do Barão de Guararapes, Diretor Geral dos Índios da Província, em 25/02/1867, ao Pres. da Província. [Abaixo assinado dos índios da Aldeia da Escada, para o Presidente da Província, Francisco de Paula da Silveira Lobo. Recife, 25 de fevereiro de 1867]. APE, Cód.DII-19, fl. 106.

possível afirmar que as tensões entre os indígenas e o Barão dos Guararapes não diminuíram nos meses seguintes.

Em setembro de 1867, índios no Riacho do Mato enviaram uma petição e um abaixo assinado, solicitando a demissão de Lourenço de Sá e Albuquerque (Barão dos Guararapes). No documento os índios se queixavam da negligência do Diretor Geral para com as aldeias no Riacho do Mato, em Barreiros e em Águas Belas. E acusaram o Diretor de dizer abertamente que, enquanto ocupasse o cargo não despacharia em favor dos índios. Os índios também afirmaram que em julho do mesmo ano teriam entregue em mãos ao próprio Imperador uma petição parecida, se queixando de estarem há seis anos sem o cumprimento do Aviso de setembro de 1861. Por essas razões, pediam que o Diretor fosse substituído pelo rico senhor de engenho em Escada e Barão Antônio Marques de Hollanda. Não foi possível identificar o grau de envolvimento de Valentim com esse abaixo assinado, mas o documento reuniu 152 assinaturas de indígenas.⁸²

Em 1867 o Barão de Guararapes pediu afastamento do cargo de Diretor Geral dos Índios por motivos de doença, solicitando a nomeação interinamente de algum substituto.⁸³ Por isso, em 1868 estava afastado e em seu lugar atuava o Diretor Interino Antônio Marques de Holanda Cavalcante. Foi nesse contexto e em decorrência de um novo Aviso do Ministério da Agricultura de 10 de fevereiro do mesmo ano, foram iniciadas as medições dos lotes de terras no Riacho do Mato. O Aviso determinava que um engenheiro seria o responsável pela medição de lotes de terras distribuídas para as famílias dos índios. Também determinava a extinção do aldeamento da Escada.⁸⁴ No entanto, o processo de demarcação dos lotes se demonstrou tão complicado quanto tinha sido as mobilizações pelo reconhecimento do aldeamento.

Em outubro de 1868, Manoel Valentim foi citado em mais um episódio de disputa com o Inspetor Canuto. Na ocasião o líder indígena apresentou ao Presidente da Província sua defesa sobre as acusações feitas contra si e companheiros pelos inspetores Manuel Francisco Jatobá Canuto e Alexandre José de Oliveira. Valentim rebateu as denúncias que o aldeamento no Riacho do Mato era “asilo de criminosos e ladrões de cavalos”. Afirmando que os ladrões estariam, na verdade, refugiados nos terrenos daqueles que fizeram essas acusações.⁸⁵ Além disso, Valentim afirmava que os ladrões de cavalos afetavam a região e os homens armados

⁸²Petição e abaixo assinado dos Índios da Aldeia do Riacho do Mato, para o Imperador Dom Pedro II. Rio de Janeiro, em 28/09/1867, Cód. DII-19, fl. 68-72.

⁸³Of. do Barão dos Guararapes, Diretor Geral dos Índios, em 07/11/1867 ao Presidente da Província, Barão de Vila Bella. APE, Cód.DII-19, fl. 108.

⁸⁴Of. do Diretor Geral Interino dos Índios, Antônio Marques de Holanda Cavalcante, em 12/10/1868, ao Presidente da Província, Conde de Baependy. APE, Cód. DII-19, fl. 126.

⁸⁵Of. de Manoel Valentim dos Santos, em 13/10/1868, ao Pres. da Província. APE, Cód.DII-19, fl. 123.

liderados por Antônio José do Nascimento atacaram a prisão da povoação de Leopoldina, não saíram do aldeamento, mas sim do Riacho do Mato.⁸⁶ Essa fala de Valentim aliada aos relatos sobre a fundação de um povoado por Vicente de Paula na localidade, nos levam a crer que o território conhecido como Riacho do Mato era muito além dos limites do aldeamento, pois Valentim no ofício buscou fazer uma distinção entre a população no aldeamento e os demais habitantes na região.

Em sua defesa, Valentim alegou que nunca foi preso por “crime de morte”, diferentemente de seu acusador Manoel Canuto, preso mais de uma vez por esse motivo na vila de Porto Calvo, de onde teria fugido. Nesse ponto, ressaltamos a habilidade argumentativa do líder indígena, pois não afirmou que nunca fora preso, mas optou por informar que o inspetor Canuto foi preso por crimes mais graves. Assim Valentim minimiza o peso dos relatos sobre sua prisão por sedição em 1862, prisão efetuada pelo próprio Inspetor Canuto. E ainda acusava o Inspetor no Riacho do Mato, Alexandre de Oliveira de ter crimes registrados no cartório de Água Preta e de somente estar solto porque os crimes foram abafados. Por isso, Valentim contestou a credibilidade dos dois inspetores ao fazerem a representação e queixava-se de serem esses sujeitos “o único baluarte com quem o Governo e seus agentes contam nesta localidade”.⁸⁷

As afirmações de Valentim, além de contribuir para compreender os limites da população indígena fixada no Riacho do Mato, ainda possibilita traçar o processo de mudança de estratégias adotado pelo líder indígena, diferente da postura agressiva adotada durante os primeiros anos à frente da Aldeia. Nesse caso Valentim optou por uma postura mais alinhada à cultura política das autoridades da época, utilizando ofícios e atestados para se defender das acusações dos posseiros, preservar a reputação da Aldeia e também para fazer acusações que pudessem diminuir a credibilidade de acusadores. Um aprendizado que pode ter sido fruto da experiência desastrosa que culminou em sua prisão por crime de sedição no final de 1861.

Ainda tentando comprovar a idoneidade e a importância da Aldeia, em outubro de 1868 Valentim pediu ao Subdelegado da Colônia Leopoldina um documento atestando sua conduta civil e moral e tudo que soubesse a respeito dos índios no aldeamento.⁸⁸ Recebendo em resposta dois atestados, um do próprio Subdelegado Manuel Cândido Rocha de Andrade e outro do Capitão Manoel Cavalcante Lins Walacer. No primeiro, o Subdelegado afirmou residir naquele distrito desde 1864 e não possuía informações manchando a conduta do indígena nem dos índios com quem convivia, além de ressaltar que os índios muitas vezes ajudaram e “estão sempre

⁸⁶Idem.

⁸⁷Of. de Manoel Valentim dos Santos, em 13/10/1868, ao Pres. da Província. APE, Cód.DII-19, fl. 124.

⁸⁸Of. de Manoel Valentim dos Santos, em 12/10/1868, ao Subdelegado de Leopoldina. APE, Cód. DII-19, fl. 125.

prontos a auxiliar a Polícia do seu distrito”.⁸⁹ No segundo atestado, Walacer escreveu que os índios no aldeamento eram de ótima conduta e “prestam valiosos serviços não só a esta povoação (Leopoldina) como a Colônia Pimenteiras. Citando os eventos ocorridos em abril de 1868, quando Antônio José do Nascimento reuniu alguns moradores do (povoado) Riacho do Mato e juntos atacaram a prisão de Leopoldina de onde tiraram um preso. Informou ainda que o mesmo só foi detido “pela força dos índios” do aldeamento.⁹⁰ Ao solicitar atestados das autoridades responsáveis pelo policiamento, Valentim evidenciou boa compreensão do papel que com os companheiros desempenhavam para a manutenção da ordem na localidade. Por isso, ao ser acusado por Manuel Canuto, Inspetor de Quarteirão e posseiro em um território vizinho à Aldeia no Riacho do Mato, buscou autoridades que pudessem ressaltar a importância da Aldeia para região.

Assim percebemos que apesar de Manoel Valentim continuar envolvido em conflitos com autoridades locais que tentavam obter a posse de territórios no aldeamento, após ser preso por sedição, o líder indígena adotou uma postura mais cautelosa e tentando obter o apoio de autoridades locais que pudessem atestar sobre sua boa conduta e em favor da permanência dos índios na região.

Nos anos seguintes, o processo de medição dos lotes das terras dos índios foi continuamente atrapalhado pela interferência de posseiros. Em um ofício ao Presidente da Província o então Diretor Interino dos Índios afirmava que os posseiros estavam subornando os encarregados pelas medições para favorecer suas terras na divisão dos lotes. Demonstrando preocupação com o acesso dos índios do aldeamento aos recursos naturais, pois os territórios de alguns posseiros ficavam justamente entre o aldeamento e as margens do Rio Jacuípe, o que os impedia de pescar durante os períodos de estiagem.⁹¹

Ao se verem prejudicados pela atuação do Juiz Comissário durante o processo de demarcação, os indígenas da aldeia buscaram resistir à situação desfavorável se negando a participar do processo de demarcação. Assim, no breve memorial sobre o processo de demarcação dos lotes, o Juiz Comissário Luís José da Silva queixou-se da recusa dos índios em participar da demarcação. Afirmando que os indígenas teriam percebido que não iria satisfazer aos seus “interesses vingativos” contra os posseiros da região. O Juiz Comissário ainda fez acusações muito parecidas com as do Barão dos Guararapes. Ao se opor à permanência dos

⁸⁹ Idem.

⁹⁰Of. de Manoel Valentim dos Santos, em 12/10/1868, ao Subdelegado de Leopoldina. APE, Cód. DII-19, fl. 125v.

⁹¹Of. do Diretor Geral Interino dos índios, Antônio Marques de Holanda Cavalcante, em 27/04/1869, ao Presidente da Província, Manoel do Nascimento Machado Portella. APE, Cód. DII-19, fl. 132-132v.

indígenas na região em 1861, afirmando que dos 400 indivíduos aldeados e considerados índios, identificou no início das medições, apenas 35 eram índios vindos da extinta Aldeia da Escada, e que o restante eram negros, pardos, e alguns índios refugiados de outras aldeias.⁹² Novamente observação que as acusações que aquela população não era composta exclusivamente por índios eram acionadas principalmente em situações de disputas, como meio para questionar e ou deslegitimar os direitos reivindicados pelos indígenas.

Foram dois anos de conflitos em torno da demarcação das terras da Aldeia no Riacho do Mato. Nesse meio tempo, o Juiz Comissário responsável pela demarcação foi substituído e mesmo assim as queixas dos indígenas continuaram. Manoel Valentim e companheiros buscaram na comunicação direta com o Governo Imperial uma forma de denunciar o modo como vinham sendo desfavorecidos pela atuação do juiz responsável pela demarcação do aldeamento. Em um ofício de março de 1872 destinado ao Imperador Dom Pedro II, Valentim se queixou da atuação do Juiz Comissário Alexandre Falcão que fazia a “doação de posses” nas linhas do aldeamento e pedia a Sua Majestade Imperial que “mande finalizar as demarcações para sossego dos índios”. Valentim também relacionou os posseiros beneficiados: Tomaz de Aquino, no lugar Taquarina; Luiz de Miranda, no lugar Trapiche; Manoel Gomes da Cunha, no lugar Taquara; Félix Gomes da Silva, no lugar denominado Batizar; João Batista, no lugar dCaboja; Pedro da Silva, no lugar de Pepiri; Caetano Delfino, no lugar denominado Fundão; Virgínio de Andrade, no lugar denominado Riacho Seco; Braz Ribeiro; Francisco Ribeiro, no lugar denominado Sertãozinho, e no lugar denominado Jatobá do Espinho, Manoel Francisco Canuto o mesmo que se envolveu com num conflito com os índios resultando na prisão de Valentim onze anos antes da demarcação⁹³

DINÂMICAS INTERNAS NO RIACHO DO MATO

Os problemas relacionados à demarcação da Aldeia Riacho do Mato provocaram movimentações internas no aldeamento. Observar essas movimentações contribuíram para compreendermos tanto as estratégias utilizadas por esses sujeitos, quanto as tensões latentes internas ao aldeamento expostas durante o processo. Como evidente diante da postura de liderança assumida por Manoel Antônio de Araújo frente ao processo de demarcação das terras

⁹²Of. do Diretor Geral Interino dos Índios, Francisco Alves Cavalcanti Camboim, em 12/06/1868, ao Presidente da Província, Manoel do Nascimento Machado Portella. [Ofício do engenheiro Luiz José da Silva, com relação à Aldeia do Riacho do Mato, para o Diretor Geral Interino dos Índios] APE, Cód. DII-19, 138-140v.

⁹³Petições do Maioral da aldeia do Riacho do Mato, Manoel Valentim dos Santos, em 08/07/1870 e 12/08/1870, para o Imperador Dom Pedro II. APE, Cód. Petições Índios -19, fl. 116-118v.

do Aldeamento (Silva, 1995). Araújo foi citado com mais frequência na documentação durante esse processo, como representante de um grupo de indígenas não submetidos à liderança de Valentim: a “aldeia de baixo”. Assim como Valentim, enviou uma petição ao Imperador, queixando-se dos esbulhos que vinham ocorrendo nas terras da Aldeia.⁹⁴

Valentim foi uma figura controversa, pois apesar de ter conquistado alguma notoriedade na região por conta das viagens que fez à capital do Império, sua atuação foi marcada por algumas acusações de ter se aproveitado da posição de maioral indígena para explorar as madeiras das matas na Aldeia. Em um ofício do Diretor Geral dos Índios foi acusado de estar “estragando as matas daquele lugar (Riacho do Mato) e também as da Colônia de Pimenteiras”.⁹⁵ O inspetor de quarteirão no Riacho do Mato, Manoel Antônio de Araújo afirmou que Valentim “há dois a três anos devora as matas”.⁹⁶ Como citado, o indígena também foi acusado de acolher criminosos nas terras da aldeia. Tudo isso, associado à ascensão de uma liderança alternativa no Riacho do Mato, pode ter contribuído pra que, no final do ano de 1871, Valentim tenha sido “demitido” do cargo de maioral da aldeia. Em seu ofício justificando a demissão de Valentim, o Diretor-parcial da aldeia José Alves Maciel, o acusava de ter agregado criminosos de mortes e ladrões de cavalos na Aldeia; de ter aforado terras e vendido madeiras das matas da Aldeia; e de não querer cumprir às ordens do Diretor-parcial. Em seu lugar foi nomeado o Inspetor de Quarteirão e líder da “aldeia de baixo”, Manoel Antônio de Araújo. Valentim aparentemente não aceitou a situação acusando Araújo de não fazer parte da aldeia e de ser “Cabra”,⁹⁷ um termo pejorativo utilizado na época para identificar sujeitos mestiços. Não sabemos se Valentim foi restituído ao cargo de maioral no Riacho do Mato, embora continuasse citado nos documentos referentes à Aldeia mesmo após a “demissão”.

Aparentemente as desavenças entre Valentim e Araújo tiveram foram deixadas lado pois, em 1872, diante do acirramento dos conflitos no Riacho do Mato estavam aliados. E Valentim solicitou à Presidência da Província passagens para o Rio de Janeiro. A solicitação não foi atendida, pois o Ministério da Agricultura recomendou evitar a presença indígena na Corte, pois consideravam as viagens onerosas ao Estado e sem o menor proveito (SILVA, 1995). Apesar dos esforços dos indígenas, a aldeia do Riacho do Mato foi extinta em 1873 com

⁹⁴Petição de Manoel Antônio de Araújo e Manoel Galdino da Silva, índios da Aldeia do Riacho do Mato, em 24/03/1872, para o imperador dom Pedro II. APE, Cód. Petições Índios, fl. 119-119v.

⁹⁵ Of. do Diretor Geral dos Índios, Barão dos Guarapapes, em 01/03/1867, para o Presidente da Província, Francisco de Paula da Silveira Lobo. DII-19. fl. 105-105v

⁹⁶Ofício do Inspetor de Quarteirão no Riacho do Mato, Manoel Antônio de Araújo, em 02/05/1869, para o Diretor-parcial da Aldeia do Riacho do Mato, Manoel Simões Ferreira Braga. DII-19. fl.136

⁹⁷Of. do diretor parcial da Aldeia do Riacho do Mato, José Alves Maciel, em 03/12/1871, para o Presidente da Província. DII-19. fl. 193-193v

a Aldeia de Barreiros, por decisão do Presidente da Província (SILVA, 1995), determinando que fossem medidos e demarcados 228 lotes, sendo 118 de 302.500 m², 16 de 151.250 m² e 74 de superfícies diversas. Apenas 77 dos 228 lotes foram distribuídos aos índios.⁹⁸ Em decorrência da seca afetando o Sertão, apenas cinco anos após a extinção da aldeia, em abril de 1878, foi autorizada a utilização das terras na região para a criação da Colônia Socorro, uma colônia agrícola que recebeu cerca de 4 mil pessoas no momento da fundação (DANTAS, 2018).

No entanto, a extinção oficial da Aldeia não significou o fim imediato da atuação de Valentim, pois mesmo cinco anos após a extinção da aldeia, o líder indígena aparece na documentação atuando de forma muito semelhante aquela apresentou ao longo de mais de duas décadas como líder da Aldeia Riacho do Mato. Em novembro de 1878, Valentim queixava-se sobre as perturbações enfrentadas com os companheiros por conta da presença dos “retirantes” da seca na região.⁹⁹ Ainda no mês de novembro, apesar de sete meses desde a criação da Colônia de Socorro, Valentim se mobilizava afim de juntar alguns índios da extinta Aldeia da Escada para o território da também extinta Aldeia do Riacho do Mato. Nesse sentido, pediu ao vigário de Escada um atestado, informando sobre a existência de índios na localidade.¹⁰⁰ Ou seja, mesmo após a extinção oficial da Aldeia no Riacho do Mato, Valentim ainda achava possível reivindicar melhores condições de vida por meio de ação coletiva dos indígenas na região.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda faltam muitas informações sobre a atuação de Manoel Valentim dos Santos, principalmente depois que a Aldeia Riacho do Mato foi oficialmente extinta e transformada na Colônia Socorro para retirantes da grade seca de 1877. No entanto, a pesquisa sobre os esforços do líder indígena para criar uma aldeia no Riacho do Mato num período em que a política imperial propunha a extinção dos aldeamentos em locais de antiga ocupação colonial, contribui para compreender como as experiências vivenciadas por Valentim e companheiros foram importantes na construção do acervo de estratégias de ação política.

Apesar das controvérsias em torno de sua atuação, Valentim foi fundamental no processo de implantação, reconhecimento e demarcação das terras na Aldeia. Sendo capaz de

⁹⁸Registro de Terras Públicas (1858-1878). Relatório sobre a extinta Aldeia do Riacho do Mato. RTP-17. fl.388

⁹⁹Pet. de Manoel Valentim dos Santos, em 30/11/1878, para o Presidente da Província. Petições Índios. fl. 123

¹⁰⁰Requerimento de atestado de Manoel Valentim dos Santos, Em novembro de 1878, para o Vigário de Escada, Simão de Azevedo Campos. Petições Índios. fl. 124.

articular estratégias de atuação muito importantes para enfrentar os ataques de posseiros e à omissão das autoridades. Além disso, o líder indígena se apropriou de ferramentas legais, fazendo reivindicações, denúncias e alianças, mas também utilizou estratégias alternativas como atos de insubordinação e o emprego de violência tentando garantir o direito à posse coletiva da terra, aos recursos naturais e melhores condições de vida em uma trajetória que analisada também contribui para a compreender as relações entre atuação individual dos atores históricos e a pluralidade de sentidos traçados com os contextos sociais.



REFERENCIAS

ALMEIDA, Maria Regina C. de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 87.

ANDRADE, Manoel C. de. **A guerra dos cabanos**. 2. ed. Recife: Editora da UFPE, 2005. p. 217-218.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 26.

CUNHA, Manuela C. da. (Org.) **Legislação indigenista no século XIX: uma compilação: 1808-1889**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo; Comissão Pró-índio de São Paulo, 1992. p. 16-21.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Dimensões da participação política indígena: Estado nacional e revoltas em Pernambuco e Alagoas, 1817-1848**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018. p. 210.

DANTAS, Mariana Albuquerque. Do aldeamento do Riacho do Mato à Colônia Socorro: defesa de terras e aprendizado político dos indígenas de Pernambuco (1860-1880). **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 38, n. 77, p. 81-102, Apr. 2018 Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882018000100081&lng=en&nrm=iso>. access on 05 Nov. 2020. Epub Mar 19, 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472018v38n77-04>.

Le GOFF, Jacques. **São Luís: biografia**. Rio de Janeiro: Record, 1999. p.26.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: **Usos e abusos da História Oral**, 2002, p. 179-181.

OLIVEIRA, Maria Luiza Ferreira de. No centro das matas: As colônias militares e os embates dos anos 1850. In: BESSONE, Tânia Maria; NEVES, Luvia Maria Bastos P.; GUIMARÃES, Lucia Maria P. (Orgs.). **Elites, fronteiras e cultura do império do Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013, p. 119-131.

REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p.20.

SILVA, Amaro Hélio Leite da. **Colônia Militar Leopoldina: das “matas incultas” as “matas civilizadas” (1851-1867)**. 2016. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. p. 162-163.

SILVA, E. H. **O lugar do índio**. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: O caso de Escada-PE (1860-1880). 1995. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. p. 90-120.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**, vol. 1. Brasília: Editora UnB, 2004, p. 268-273.

INDÍGENAS, HISTÓRIA E LITERATURA: PENSANDO O ÍNDIO NO SEMIÁRIDO PERNABUCANO EM TRÊS ROMANCES DE GILVAN LEMOS

INDIGENOUS, HISTORY AND LITERATURE: THINKING OF THE INDIAN IN THE PERNAMBUCO SEMIARID IN THE NOVELS OF GILVAN LEMOS

Flavio Benites¹⁰¹
flaviojbenites@gmail.com

RESUMO

A pesquisa é parte de nossa Dissertação de Mestrado em História, onde relacionamos História, história indígena e Literatura abordando o romance *A lenda dos cem* (1995) do pernambucano Gilvan Lemos. Na obra narrou-se a história de um povo indígena denominado “Xacuris” com possível alusão ao povo indígena Xukuru do Ororubá situados entre os municípios de Pesqueira e Poção, no Semiárido pernambucano. Os indígenas se mobilizaram na década de 1990 na retomada do território invadido por fazendeiros com repercussões nacionais e internacionais. Temos o objetivo de analisar os discursos sobre o índio em três outras obras de Gilvan Lemos: *Noturno sem música* (1956); *Jutaí menino* (1968) e *Espaço terrestre* (1993), para pensar os contextos e motivações que guiaram o escritor na elaboração das narrativas nas obras. Para problematização dos discursos utilizamos os conceitos da Teoria Literária que abordam as formas de construir um romance (MOISÉS, 2006; CÂNDIDO, 2004; MESQUITA, 1987) para o historiador compreender os caminhos seguidos pelos escritores na elaboração das obras. Refletimos, assim, acerca da construção das personagens, para pensar como os romancistas articulam os recursos das memórias, imaginação e realidade, para assim, refletir como surgem e quais os papéis da personagem em uma narrativa tendo em vista alguma intenção.

Palavras-chaves: Gilvan Lemos. História. História Indígena. Índios no Nordeste. Literatura.

ABSTRACT

The research is part of our master's dissertation in History, where we relate History, indigenous history and Literature addressing the novel *A lenda dos cem* (1995) from Pernambuco Gilvan Lemos. The novel narrates a story of a named indigenous people denominated “Xacuris” with a possible allusion to the indigenous people Xukuru do Ororubá located between municipalities Pesqueira and Poção, in Pernambuco semiarid. The indigenous people mobilized in the 1990s to retake the territory invaded by farmers with national and international repercussions. We aim to analyze the discourse about the Indian in three other novels from Gilvan Lemos: *Noturno sem música* (1956); *Jutaí menino* (1968) and *Espaço terrestre* (1993), to think about the contexts and motivations the writer followed in the elaboration of the narratives in the works. For the problematization of the speeches we used the concepts of literary theory that approach the ways to build a novel (MOISÉS, 2006; CÂNDIDO, 2004; MESQUITA, 1987) for the historian to understand the paths followed by the writers in the elaboration of the composition. So we reflected on the construction of the characters, to think how the novelists articulate the resources of the memories, imagination and reality, so to, reflect how they arise and what roles of the characters in a narrative in view of intention.

¹⁰¹Mestrando em História na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

Keywords: Gilvan Lemos. History. Indigenous history. Indians in the northeast. Literature.

INTRODUÇÃO

Os cabelos longos de alguns assinalavam os últimos vestígios de suas origens, salvo outros costumes que conservavam sem tradição definida. Ali se postavam habitualmente a maioria dos Xacuris que tinha trocado a aldeia pela cidade. Acanalhados, prostituíam-se, homens e mulheres, perdiam a noção de amor próprio, pediam esmolas, caíam bêbados pelas calçadas (...). Os costumes dos Xacuris há muito tempo se misturavam com dos da civilização.

A lenda dos cem, Gilvan Lemos

As reflexões nesse texto são parte da pesquisa para Dissertação de Mestrado em História, onde buscamos relacionar História; história indígena e Literatura na abordagem do romance *A lenda dos cem* (1995) do escritor pernambucano Gilvan Lemos. No citado livro foi narrada a história de um povo indígena denominado “Xacuris” em uma possível alusão ao povo indígena Xukuru do Ororubá, atualmente estão habitando os municípios de Pesqueira e Poção, no Semiárido pernambucano, povo indígena que se mobilizou na década de 1990 na retomada do território então invadido por fazendeiros.

A nossa discussão central é problematizar quais as intenções dos discursos no livro *A lenda dos cem* acerca dos índios no Nordeste em meio ao contexto de retomada do território pelos indígenas Xukuru do Ororubá na década de 1990. Porém, no presente texto analisaremos os tipos de discursos sobre o índio em três outras obras de Gilvan Lemos: *Noturno sem música* (1956); *Jutaí menino* (1968) e *Espaço terrestre* (1993), para pensar os contextos e motivações que guiaram o escritor na elaboração das narrativas nesses romances. Na leitura das três obras observamos como o escritor pensou e apresentou o índio em suas ficções e, também, como esses mesmos discursos foram reproduzidos no romance *A lenda dos cem*, evidenciando uma continuidade nas visões deslocadas do autor a respeito dos povos indígenas no Semiárido pernambucano.

Elegemos essas três obras considerando o recorte temporal e temático. Na questão temporal, entre a publicação do primeiro (1956) ao terceiro (1993) romances transcorreu um período de quase 40 anos em que a personagem “índio” foi representada como folclórico, estigmatizado, “assimilado” em vias de “extinção”. Do ponto de vista temático, “Noturno sem música” foi o primeiro romance escrito por Gilvan Lemos; “Jutaí menino” é um romance

autobiográfico e “Espaço terrestre” tratou das origens do povoamento de São Bento do Una, a cidade natal do romancista.

Para problematização dos discursos nos romances foram utilizados os conceitos da Teoria Literária que abordam as formas de construir um romance (MOISÉS, 2006; MESQUITA, 1987) para o pesquisador na área de História compreender os caminhos seguidos pelos escritores na elaboração das obras. Seguindo com métodos da Teoria Literária, refletimos acerca da construção das personagens (CÂNDIDO, 2004), para pensar como os romancistas articulam os recursos das memórias, imaginação e realidade, para assim, refletir como surgem e quais os papéis da personagem em uma narrativa. E partindo desses estudos pensar como contextos e experiências pessoais dos escritores, em geral, são evidenciados quando elaboram a personagem (aspectos objetivos e subjetivos) em romances, tendo em vista alguma intenção.

Compreender os métodos que guiam os escritores quando constroem o romance, possibilita problematizar que o índio da ficção corresponde a uma referência presente no modo como a sociedade em geral pensa os indígenas. As concepções do romancista sobre as transformações da identidade indígena podem ser pensadas a partir da territorialização (OLIVEIRA, 2004), como um processo vivenciado pelos povos indígenas na atual Região Nordeste, desde os primórdios da colonização portuguesa.

Isto porque, com a chegada dos portugueses ao chamado Novo Mundo até o século XXI ocorreram diversas mudanças nos modos de vida dos povos indígenas no curso da História. Por outro lado, pouco mudou acerca da imagem dos índios pelos não-índios, se compararmos as visões reportadas nos escritos dos primeiros administradores coloniais, missionários e viajantes europeus pelo Brasil no século XVI. Pero Vaz de Caminha, o escrivão a serviço do Rei, em 1500 relatou ao monarca de Portugal que os habitantes das terras recém “descobertas” eram todos pardos e viviam nus, sem que coisa alguma cobrisse as vergonhas. Iniciando a visão depreciativa, exótica do colonizador sobre os indígenas que nos dias atuais se tornou folclórica e preconceituosa (PAZ, 2016, p.16-17).

Essas visões continuam em vários segmentos da sociedade, nas novelas, em filmes, programas de humor na TV, em noticiários de jornais e em romances, provocando o pesquisador sobre a temática indígena a problematizar esses meios propagadores de ideias desvinculadas das experiências vivenciadas pelos povos indígenas. Nesse sentido, os textos literários são vistos pelos historiadores como fontes propícias para as mais variadas leituras, sobretudo pela riqueza de significado para reflexão acerca do universo sociocultural, dos valores as experiências subjetivas dos sujeitos no tempo. Contribuindo para compreensão dos modos

como determinado texto literário foi concebido em relação às outras expressões sobre o mesmo tema ou não (FERREIRA, 2009, p.61).

Assim, nas relações entre Literatura e História, nossa pesquisa justifica-se por vários motivos, dentre os quais os índios no Nordeste naquele período da década de 1990 estavam ocupando e continuam, de modo acentuado o cenário sociopolítico regional, provocando questionamentos às visões que defendiam a “inexistência”, a “extinção” ou ainda o gradual desaparecimento de índios na Região. Outra motivação para o estudo são ainda os reduzidos interesses sobre a temática indígena nos estudos em História nos programas de Pós-Graduação, evidenciados ao se verificar as bases de dados indexados nas universidades públicas ou privadas em Pernambuco, pois identificamos escassas pesquisas sobre o tema.

No que diz respeito ao romance “A lenda dos cem” como ponto de partida para nossas problematizações, ocorre porque texto literário pode ser tomado como fonte de estudos para o historiador, pois a História se faz presente através da mediação criadora da linguagem da Literatura, mesmo sendo um tipo especial de fonte, uma vez a mesma tem uma dimensão artística que não pode ser ignorada (CORONEL, 2008). Desse modo, é pertinente relacionar História e Literatura, pois “Literatura e História são narrativas que tem o real como referente, para confirmá-lo ou negá-lo, construindo sobre ele toda uma outra versão, ou ainda para ultrapassá-lo. Como narrativas, são representações que se referem à vida e que a explicam” (PESAVENTO, 2006, p.3).

Diante desse contexto, nossa pesquisa tem como objetivo geral problematizar os índios como protagonistas da/na História, a partir das mobilizações dos Xukuru do Ororubá, confrontando as imagens e discursos sobre “aculturação” e “desaparecimento” dos povos indígenas apresentados no romance “A lenda do cem”. Para isso analisamos como as ideias sobre “aculturação”, “extinção” de povos indígenas e negação da identidade foram utilizadas no romance “A lenda dos cem”, a partir da trajetória de vida do escritor Gilvan Lemos, sendo uma forma de continuidade quando nos debruçamos nos três romances em questão, no sentido de manutenção desse tipo de discurso.

GILVAN LEMOS EM TRÊS ATOS: O ESCRITOR INICIANTE, O ROMANCE BIOGRÁFICO E A TERRA NATAL ROMANCEADA

Nesse tópico abordaremos e problematizaremos a tipologia do índio que o romancista traçou em três obras¹⁰². Analisamos como Gilvan Lemos elaborou a figura do índio nos romances: “Noturno sem música” (1956); “Jutaí menino” (1968) e “Espaço terrestre” (1993).¹⁰³ Em linhas gerais, o tipo de índio apresentado nesses romances é o da construção do imaginário do senso comum, folclórico, estereotipado, etc., reproduzido por toda uma tradição literária quando discutiu o índio como tema. Tendo os primeiros acenos desse modelo vigente oriundos do período colonial como poucas modificações até a atualidade. E o nosso objetivo foi questionar que índio é esse? E por quê esse modelo de índio e não outro?

O índio como tema literário não é novidade, ocorrendo de longa data a representação dos povos nativos, no que atualmente conhecemos como Brasil, nas produções escritas. Não seria exagero em afirmar sobre uma indianidade na Literatura, uma contínua representação sobre o índio no decorrer dos tempos formulados pelos não-índios. Desse modo, a história da colonização do denominado Novo Mundo abriu os caminhos para as narrativas acerca de uma cultura “primitiva” dos povos autóctones. Pela visão do invasor o índio foi considerado um ser bárbaro para ser domesticado e ter a mesma fé do colonizador. Na colônia portuguesa, a riqueza majestosa e a impenetrável extensão geográfica, ao mesmo tempo assustava e também encantava os cronistas, autores de muitos relatos sobre os povos nativos.

Sobre esse contexto, existe um farto material produzido pelos viajantes do além-mar, sendo considerada como primeiro a “Carta de achamento” de Pero Vaz de Caminha; e os posteriores o “Diário de navegação” de Pero Lopes e Sousa; o “Tratado da Terra Brasil e História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil”, de Pero Magalhães de Gândavo; o “Tratado descritivo do Brasil”, de Gabriel Soares de Sousa; “Diálogos das grandezas do Brasil”, de Ambrósio Fernandez Brandão; as “Cartas dos missionários Jesuítas” produzidas nos primeiros decênios de catequização; o “Diálogo sobre a conversação dos gentios”, do Padre Manuel da Nóbrega; a “História do Brasil” escrita pelo Frei Vicente do Salvador. Podemos considerar não exatamente como textos de Literatura, mas escritos com

¹⁰²Utilizamos somente essas três obras, mas em muitos outros escritos de Gilvan Lemos o tipo de abordagem do índio apresentado nesses três romances se repetiram. Não analisamos para não estender as discussões em demasia.

¹⁰³Das obras destacadas não utilizamos as primeiras edições publicadas. O romance “Noturno sem música” (1956) utilizamos a 2ª edição de 2016; “Jutaí menino” (1968) a 2ª edição de 1995 e “Espaço terrestre” (1993) a 3ª edição de 2018.

valores históricos incontestáveis como primeiras produções escritas no Brasil, para serem posteriormente objetos de estudos para Literatura (SANTOS, 2009, p. 16).

Nas relações entre Literatura e os indígenas há um ingrediente considerável: a História. Com a chegada dos navegadores europeus ao litoral, pensaram estes que estavam no paraíso, um lugar com eterna primavera, onde os habitantes viviam em perpétua inocência. Nesse paraíso “descoberto” os portugueses eram o novo Adão, pois, em cada lugar onde chegavam conferiram um nome, tal qual Adão fizera no livro do Gênesis da Bíblia Cristã. Dessa maneira, e de certa forma, o Brasil foi simbolicamente criado pelas mãos dos portugueses, iniciando com a nomeação e a tomada de posse das terras logo depois. Do mesmo modo aconteceu na História do Brasil canônica, onde o chamado Novo Mundo foi “descoberto” e partir do colonizador os índios tiveram a entrada na História da humanidade (CUNHA, 1992, p. 9).

Assim, no século XVI quando foram divulgadas as primeiras notícias sobre o Novo Mundo na Europa, estavam ocorrendo significativas transformações sociopolíticas, com a ascensão burguesa, enquanto o modelo feudal declinava. Entretanto, com a vulgarização dos livros de viagens acerca dos povos recém “descobertos”, foram sendo alteradas as percepções dos escritores quinhentista sobre a condição no mundo europeu, pois não poderiam deixar de fixarem nas transformações vigentes aos quais estavam descontentes e, o mito do índio, serviu modelo de vida individual para críticas veladas ao tipo de organização social que estava surgindo. Com base em um modelo de vida dos povos do Novo Mundo, elaboraram uma literatura abordando formas de sociedades utópicas. Em Erasmo de Roterdã com “Elogio da loucura (1508)” e Thomas Morus com “Utopia” (1516), são os mais conhecidos exemplos, pois, nessas obras, nas imagens sobre os indígenas, está a ideia da ingenuidade de um povo em um lugar distante, de humanos felizes vivendo em um estado natural, por andarem nus eram sem malícia, apresentando o caráter de um modo de viver inocente, vivendo conforme a Natureza sem servir a nenhum senhor, tendo em si mesmo a própria lei (SODRÉ, 1964, pp. 260-261).¹⁰⁴

Esses discursos idealizados, construídos acerca dos povos indígenas, quando empregados de forma política ou não, tiveram diferentes utilidades ao longo da História, ora para engrandecer a figura do índio, ora para macular, negar e retirar direitos. De certo modo, muito das ideias sobre um suposto indígena construídas por cronistas, missionários,

¹⁰⁴Para aprofundar essas questões ver: BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras: São Paulo, 1992; BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. 37^a ed. São Paulo: Cultrix, 1994; COUTINHO, Afrânio, **Introdução à Literatura no Brasil**. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980; SANTOS, Luzia Aparecida Oliva dos. **O percurso da indianidade na Literatura Brasileira: matizes da figuração**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009; SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

administradores, escritores, etnólogos, literatos ainda permanecem no tempo presente. Evidenciando como a força dessas construções repetidas há mais de 500 anos, foram responsáveis por moldar um mundo imaginado, pensado e projetado, o que pudesse ser os indígenas. Portanto, essa visão construída e reproduzida ao longo dos tempos deve ser problematizada e confrontada com estudos atualizados sobre o tema.

Nas perspectivas da Literatura e a História, no chamado Romantismo brasileiro foi onde ocorreu a exploração, de forma veemente, de um modelo de indígena útil como mito fundador da nacionalidade. Não sendo mais um ideal utópico, porém, de outro modo, como base a um novo modelo de arte que surgia. Nesse sentido, a base para esse pensamento surgiu em meados do século XVIII, quando novas tendências da arte opunham-se aos ideais chamados neoclássicos, preludiando o Romantismo. As características desse pensamento eram de um estado de espírito inconformista em relação aos ideais da razão, forjados pelo Iluminismo, ao Absolutismo, ao convencionalismo clássico caminhando para o esgotamento da forma e temas até então dominantes. Tendência de rompimento com muitos modelos vigentes, não só na arte, mas na cultura como um todo. Portanto, a imaginação e os sentimentos, as emoções e a sensibilidade conquistaram paulatinamente o lugar da razão. A noção de Natureza e as prerrogativas como bondade natural, pureza de vida em natureza, superioridade de inspiração natural, primitiva e popular estavam se consolidando como a base do pensamento artístico, que são as bases do Romantismo (COUTINHO, 1980, p.141).

Em linhas gerais, no século XVIII por um lado as imagens dos índios foram marcadas pelas concepções difundidas pelo Estado colonial português, como pelas imagens de Jean Jacques Rousseau e outros pensadores iluministas na Europa sobre o “bom Selvagem”. Mas, por outro lado, devido os interesses materiais e motivos de Estado motivando os colonizadores europeus a difundir a ideia que os povos indígenas deviam sofrer a intervenção de fora, para que pudessem “evoluir”, se acomodarem aos padrões de “civilização”. Nessas discussões, pensadores iluministas tomando por base os padrões científicos da época e aos discursos da história natural, veicularam tais valores que seriam formalizados na Revolução Francesa de 1789, e posteriormente no Positivismo. Portanto, aspectos positivos e negativos acerca dos índios estiveram coexistindo até o século XIX, contrapondo uma série de visões como as tutelares e científicas, assimilacionistas e românticas (OLIVEIRA, 2006, p.93).

No século XIX, após a Independência do Brasil (1822), até o período não havia uma identidade definida para a nova nação que surgia. Contexto que elevou os ideais do Romantismo como um fator decisivo para orientar as questões relacionadas com a identidade nacional. Afinal, no Brasil a estética romântica teve o papel de guiar a produção artística e,

dessa maneira, desencadeou a formulação de um ideal paradisíaco quando os autores atribuíram a terra local, na tentativa de superar os valores europeus portugueses, de modo que, se tornou uma espécie de aversão aos valores estrangeiros, abrindo caminho para outras opções (COUTINHO, 1980, pp. 152-155; RIBEIRO, 2014, p.65).

Para a construção da identidade nacional, o índio foi eleito como o símbolo da nacionalidade, como o tema representado nas Artes, na Literatura, nos discursos tanto dos políticos como dos intelectuais. As influências românticas fizeram com que a História do Brasil no período, fosse relida de maneira épica, onde o indígena Tupi era o personagem representado majoritariamente de maneira positiva. Nesse sentido, a figura de alusão ao índio era vista na arquitetura dos edifícios, como também na Pinacoteca Nacional e na Escola de Belas Artes no Rio de Janeiro, sede da Corte Imperial. O índio estava projetado em painéis nas casas dos nobres e nas estátuas dos jardins. Com a supervalorização, foram festejados, cantados, exaltados, também com as línguas estudadas, pesquisas etnográficas estudaram o “folclore” e as fábulas e até nomes de famílias europeias foram substituídas por nomes indígenas: Buritis, Muritis, Juremas, Jutaís, entre outros.¹⁰⁵ Ao passo, que o negro foi descartado como fonte da criação do mito nacional, não recebendo atenção literária, pois a condição de escravizado o relegava a uma situação irremissível. No tempo do indianismo, a atividade literária era predominantemente povoada pela classe dominante dos senhores de terras e escravizados (SILVA, 1995, p. 19-20; SODRÉ, 1964, p. 272-278).

Nesse contexto, no Brasil do Século XIX a produção literária do Romantismo atingiu o auge entre as décadas de 1840 e 1860, como principais escritores dessa temática Gonçalves Dias e José de Alencar. O conjunto das obras de Alencar como “O Guarani”, publicado inicialmente em folhetins no Jornal Correio Mercantil no Rio de Janeiro em 1857 e da mesma forma em 1865 “Iracema” e em 1874 “Ubirajara”, os dois primeiros com um expressivo sucesso junto ao público. Nessas obras havia a oposição entre a imagem do índio domesticado, manso (integrado) e a outra com uma imagem de um índio “bárbaro” (feroz), características presentes nas produções literárias desse período (BOSI, 1994, p. 134-140; SILVA, 1995, p.22).

¹⁰⁵Um caso desconhecido para muitos sobre o fenômeno da substituição dos sobrenomes pode ser encontrado na cultura literária brasileira e pernambucana, diz respeito ao sobrenome “Suassuna” do escritor paraibano Ariano Suassuna. Segundo Ariano, sua família é Cavalcanti de Albuquerque, mas optaram pela substituição por Suassuna (em alusão as terras que eram donos) como sobrenome motivados como “surto de nativismo causado pela Independência do Brasil” (1822) nas palavras do escritor. Ariano Suassuna citou as origens do sobrenome em uma entrevista em 1970 no programa “Os mágicos” produzido pela TVE-RJ, reproduzido pelo Canal no *You Tube: tvbrasil*. Disponível: https://www.youtube.com/watch?v=JYwkqT5LX_0 Acesso: 11 ago. 2020.

Durante todo processo de colonização até o século XX, múltiplas versões foram criadas a respeito dos indígenas, com os relatos dos cronistas, administradores coloniais, missionários, poetas, literatos, dramaturgos, músicos, jornalistas, historiadores, etnólogos funcionários públicos, entre outros. Na maioria dos casos, quando se referiam ao indígena, se pautaram em versões do pensado e registrado no passado sobre o “ser o indígena”, pois, não havia uma coincidência sobre o que viam e os relatos de Pero Vaz de Caminha. Essas projeções, eram frutos não apenas dos equívocos, fossem bem-intencionadas ou não, mas também dos preconceitos, muitas das vezes, oriundos das próprias versões escritas e disseminadas na sociedade, deslocado das situações vivenciadas pelos nativos, sobretudo as identidades enquanto indígenas.

Sobre o processo de colonização e os povos indígenas e, os discursos a respeito de uma suposta “perda” de identidade, os índios na Região Nordeste são os que mais enfrentaram discriminações e perseguições resultando, ao longo da história, na expulsão das terras habitadas. Com as identidades étnicas e direitos negados, com o discurso embasado no “extermínio”, “desaparecimento” e “assimilação”. Equívocos reproduzidos em obras literárias, nos relatos de autoridades, documentos oficiais e também em discursos acadêmicos (SILVA, 2008, p.215).

Na Região Nordeste, após a Lei de Terras de 1850 determinando os registros cartoriais das propriedades, as consideradas terras devolutas oficiais podiam ser vendidas em leilões públicos. Os senhores de engenhos do litoral, fazendeiros do interior, os tradicionais invasores de terras indígenas e as autoridades imperiais tinham interesses comuns nas terras declaradas devolutas. Desse modo, afirmavam que os índios estavam “misturados” com os não-índios, motivos que explicam as razões para extinguir os aldeamentos. Este contexto dos discursos oficiais e esbulho das terras, fosse retomada a figura colonial do “caboclo”, um não índio, no máximo um “remanescente” de indígena, visão que influenciou de forma decisiva até os anos 1990 os estudos sobre os Índios no Nordeste (SILVA, 2017, p.48-49; 2011, p.314; 2008, p. 220; 2004, p. 132).

Nesse contexto, na Região Nordeste, os habitantes dos lugares dos antigos aldeamentos foram chamados de “caboclos”, em muitos casos essa condição de “caboclo” foi assumida pelos índios na Região para ocultarem a identidade étnica diante de perseguições e violências. A imagem do “caboclo” era citada em obras literárias sobre “fatos curiosos”, recordações e histórias no Agreste e no Sertão nordestino. Foram “desenhados” como personagens típicos da região que buscavam se adaptar às novas condições de sem-terra, vagando em busca de trabalho para sobrevivência. Pesquisadores, escritores e intelectuais renomados como José Lins do Rêgo, Graciliano Ramos, Jorge Amado, Raquel de Queiróz, Gilberto Freyre, entre outros, em

seus escritos quando abordaram o tema “índio” fizeram referência a um passado idílico e omitiram, silenciaram sobre a continuidade da presença indígena no Nordeste (SILVA, 2017, p. 49; 2011, p.315).

Quanto aos estudiosos, o antropólogo Estevão Pinto¹⁰⁶ em 1935 publicou “Os indígenas do Nordeste”, na respeitada Coleção da Editora Nacional em dois volumes. No primeiro volume é um detalhado estudo bibliográfico e documental, com ilustrações de mapas, tabelas e fotografias. No segundo, com o subtítulo “Organização dos indígenas do Nordeste brasileiro” foi publicado em 1938, com mapas, tabelas, também com diversos desenhos, gravuras e estampas, baseado nos livros de viajantes que estiveram no Brasil. Portanto, o segundo volume a respeito dos povos indígenas no Nordeste teve como fonte informações cronistas coloniais e viajantes, onde na maioria das situações, eram abordagens sobre os tupis do litoral, não abrangendo outras microrregiões no Nordeste (SILVA, 2011, p.136).

Diante dessa perspectiva, destacamos que os estudos de Estevão Pinto foi referência para outras pesquisas sobre os povos indígenas no Nordeste e, de certa forma, tendo como um dos resultados negativos nas informações ao longo dos séculos sendo reproduzidas de forma naturalizadas, uma suposta imagem do que seriam os povos indígenas no Nordeste. O antropólogo Estevão Pinto pesquisou sobre o povo indígena Fulni-ô (Águas Belas/PE), posteriormente se tornou antropólogo da Fundação Joaquim Nabuco FUNDAJ sediada na cidade do Recife/PE. Fundada em 1949, por Gilberto Freyre, ao qual Estevão Pinto era muito próximo, principalmente por comungarem ideias a respeito da “mestiçagem”, eram adeptos das concepções da “aculturação” e “assimilação” das populações indígenas com ênfase na progressiva caboclicização (SILVA, 2011, p.136).

Outro antropólogo que podemos citar nessa discussão é Darcy Ribeiro com estudos sobre os índios no Nordeste. Com o livro representativo “Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno” publicado em 1970. Apesar de não ser uma obra específica sobre os índios na Região Nordeste, tem um capítulo sobre o tema, abordando com uma retomada histórica os processos de esbulhos das terras indígenas. O autor sobre os índios habitantes no Sertão do São Francisco, onde devido o processo de expulsão dos territórios, ocorreu a dispersão no início do século XX. Importante destacar que Darcy Ribeiro comungava

¹⁰⁶Estevão de Menezes Ferreira Pinto nascido 1895, em Maceió, Alagoas. Mudou-se para Recife em 1912, ~~pode~~ tornando-se Bacharel em Direito e Ciências Sociais em 1917. Com atuação relevante como historiador, sociólogo, antropólogo e folclorista, especializado na área de etnologia indígena, principalmente na Região Nordeste do Brasil. Faleceu em Recife em outubro de 1968. **Biografia de Estevão Pinto: Fundaj**. Disponível em:https://translate.google.com/translate?hl=ptBR&sl=es&u=http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar_es/ind ex.php%3Foption%3Dcom_content%26view%3Darticle%26id%3D1323%253Aestevao-pinto%26catid%3D40%253Aletra-e%26Itemid%3D1&prev=search Acesso em 23 abr. 2020.

da categoria de “índio integrado” e discutiu os graus de “integração” dos indígenas na sociedade nacional, o “Brasil moderno” defendida em obras futuras, a exemplo do livro “O povo brasileiro” publicado em 1995 (SILVA, 2011, p. 136; 2008, p. 215-219; OLIVEIRA, 2004, p. 16-17).

Nessa perspectiva, Darcy Ribeiro defendeu a existência do processo de “aculturação” aos índios no Nordeste a exemplo dos Potiguara, quando afirmou utilizarem de instrumentos africanos que os indígenas acreditariam erroneamente serem tipicamente seus: “mesmos os usos que cultuavam como símbolos de sua origem indígena haviam sido adotados no processo de aculturação. É o caso das danças e cantos acompanhados pelo *zambé* e pelo *puitã*” (RIBEIRO, 1996, p.67).

Os indígenas durante o período que foram considerados como “caboclos” ou “remanescentes”, foram vistos sob uma perspectiva de análise das “perdas culturais”. Razão pela qual, por muito tempo ficaram esquecidos, até mesmo pelas abordagens antropológicas, porque eram tratados como populações marginais e espoliadas. E foram pensadas a partir do ponto de vista da aculturação, sobretudo na escala do evolucionismo quando comparados com os povos indígenas na Região Norte do Brasil e considerados como portadores de uma “legítima pureza” ou da “verdadeira” indianidade (SILVA, 2008, p. 220; OLIVEIRA, 2004, p.13-14).

Nos estudos atuais sobre os povos indígenas no Nordeste evidencia-se um paradoxo, a partir da perspectiva conceitual de “aculturação” e “assimilação” e a conseqüente extinção dos índios. Porque ocorreu o aumento do número de povos indígenas, sendo contabilizados em 12 grupos em 1950 para 20 grupos indígenas em 1980, resultado da “emergência étnica”, da etnogênese. Este fenômeno chamado etnogênese, é o processo de emergência histórica de um povo indígena que se define em relação a herança sociocultural, a partir da reelaboração de símbolos e reinvenção de tradições, como vem acontecendo nas áreas mais antigas da colonização. Pois, a “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e, os debates, portanto, passou a ser sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução sociocultural (DANTAS, 2015, p.90; SILVA, 2008, p.224; OLIVEIRA, 2004, p. 21-23). Houve continuidade sobre o discurso da “perda” étnica narradas nos romances de Gilvan Lemos toda vez que abordou o tema índio.

Com esta breve discussão buscamos evidenciar como os povos indígenas foram retratados, “descritos” pelos não-indígenas ao longo dos séculos e, como essas concepções podem ser discutidas contemporaneamente. Ainda mais, na perspectiva de como esses pontos de vistas dos não-índios foram sendo registrados de várias formas: na literatura, na pintura, na escultura e sobretudo nas Ciências Humanas. A partir dessas reflexões apresentaremos como o

escritor pernambucano Gilvan Lemos acentuou os olhares estereotipados, estigmatizantes, folclórico, de um índio em processo de “assimilação” com a identidade e hábitos degradados devido ao processo de contato colonial.

Nesse sentido, a explicação das modificações das expressões socioculturais dos povos indígenas no Nordeste se caracteriza devido ao processo de territorialização como resultados do contato dos indígenas com os não-índios e, portanto, não deve ser compreendido como uma mão única e homogeneizante os sentidos de influências, pois, à atuação dos sujeitos indígenas evidenciam justamente o contrário, cada grupo étnico repensa a “mistura” e se afirmam como uma coletividade justamente quando se apropria da “mistura” segundo seus interesses e crenças priorizados conforme o contexto e necessidade (OLIVEIRA, 2004, p.29-30).

Problematizaremos como o índio foi retratado nas obras do romancista analisando índio como uma realidade matriz para sua criação desde os primeiros escritos do autor. Para isso recorreremos a alguns conceitos da Teoria Literária para embasarmos nossos pontos de vista. Faremos uma breve exposição em que consiste um *romance* e uma *personagem*, como discutido pela Teoria Literária, porque tais conceitos contribuirão para compreender determinados posições que Gilvan Lemos se ancorou ao caracterizar o tipo de índio e como chegou naquele tipo de “forma” na elaboração das ideias expressas no romance.

O significado do *romance* é em uma forma literária em prosa, sendo um tipo de narrativa, consolidada nos tempos modernos representativa do mundo burguês. Logo, o romance não existiu na Antiguidade Clássica, pois somente na Idade Média essa forma de narrativa surgiu, nos chamados romances de cavalaria. No período renascentista apareceu como romance pastoril e sentimental. Seguido pelo romance barroco, com histórias de aventuras e inverossímeis, localiza-se em “Dom Quixote de La Mancha”, escrito pelo espanhol Miguel de Cervantes (1547-1616) como o nascimento da narrativa moderna. E na atualidade, nas narrativas do *romance* ocorreram diversas mudanças nas formas e estruturas. O romance passou a ter a mesma função que um dia teve a epopeia na Grécia Antiga, pois este gênero se constituiu como o espelho de uma sociedade apresentada por meio desse recurso literário épico (MOISÉS, 2006, p. 159; SOARES, 1988, p. 42-43).

Os aspectos estruturadores desse gênero são: o *enredo*, as *personagens*, o *tempo*, com os pontos de vista da narrativa. Pois, o *enredo*, ou intriga, ou trama é o resultado da ação das *personagens* na sequência de acontecimentos, situações de ações, geralmente com um início, *apresentação*, meio *complicação* e o fim, desfecho que é o *clímax*. E todo *enredo* tem “os motivos”, com o objetivo guiar os acontecimentos no romance construído para proporcionar uma unidade a partir da união desses aspectos, surgindo assim: a história narrada. Ou seja,

existe uma razão de ser de determinadas personagens para cada situação na trama, para causar determinados efeitos. Como resultado das ações das personagens em um *tempo* e em um *espaço* vivenciam determinado acontecimentos. Assim, o romance apresenta descrições que representam *personagens* na realidade definida e representada pela narração como o mundo existente chamado *diegese*, diverso do mundo não ficcional (MOISÉS, 2004, 2006, p. 159; MESQUITA, 1987, p.28-40; SOARES, 1988, p. 42-43).

Esses aspectos da estrutura do romance são importantes para abordar o índio nas obras de Gilvan Lemos, porque seguindo essa estrutura, muitas das vezes, as personagens indígenas nos escritos do citado autor parecem “soltas” na trama, não sendo partes fundamentais para o desenvolvimento do enredo, ou o nome índio é invocado como xingamento, ou como uma qualidade depreciativa diante de uma ação de uma personagem no contexto de uma narrativa. Em outras palavras, a figura do índio aparece para ser depreciado como algo sem importância, como coadjuvante sem expressão alguma. A circunstância do índio ser uma personagem protagonista, ocorre somente no romance “A lenda dos cem” (1995). Porém, há um detalhe muito significativo: construiu um índio (“Peto”) com características bastantes singulares em relação aos outros índios, que de modo mais frequente aparece em muitas das obras do autor.

Nesse sentido, a partir do exame da estrutura do romance, evidenciamos uma série de situações organizadas no *enredo* configurando as ações das *personagens* agindo na trama. Quando observamos o *enredo* obrigatoriamente, nos remetemos também as *personagens*. Assim, *enredo* existe através das *personagens* e as *personagens* vivem no *enredo* que exprime determinadas visões de acordo com a intenção do romance. Logo, sobre a *personagem*, o romancista as caracteriza conforme a intenção, utilizando aspectos para descrever e definir a *personagem*, de maneira que possa dar impressão de vida se configurando para o leitor. Portanto, há um vínculo entre autor e *personagem*, porque a *personagem* é um tipo inventado, porém, está invenção está vinculada com uma realidade matriz, seja a realidade individual do romancista ou do mundo que o cerca, uma realidade primordial, elaborada, modificada conforme concepções do escritor (CÂNDIDO, 2004, p.53-69).

Ao relacionar a “engrenagem” sobre como funciona a estrutura da criação literária orientando a operação realizada pelo escritor por meio do seu engenho, é evidenciada para o historiador que é inquestionável sempre uma ação deliberada do autor em apresentar alguma ideia sobre alguma coisa. Quando em um romance se faz a articulação de *personagem* e *enredo* a fim de apresentar um tipo de visão de mundo para o leitor. Como Gilvan Lemos quando tratou do índio nos romances, este “mecanismo” de criação do romance se faz presente, sobretudo, pelo domínio da técnica que o romancista dominava.

Tendo como referências esses apontamentos, apresentaremos o primeiro romance: “Noturno sem música”, escrito em 1951 e publicado em 1956. No enredo, Lemos narrou a formação e as angústias de Jonas, um jovem de uma cidadezinha do interior. Quando criança viveu em um sítio e, desde muito cedo, foi desprezado pelo pai, porque a mãe devido a problemas psicológicos suicidara-se colocando fogo no próprio corpo. Assim, Jonas foi adotado pelo irmão da mãe, o boêmio, velho e solteirão tio Leocádio, levado até uma pequena cidade próxima de onde nascera.

No desenvolvimento da trama, foi narrada partes da vida de Jonas, de criança até adolescência, um jovem tímido, metido em leituras e sonhando com uma vida melhor, mesmo sem definir ao certo que vida melhor seria essa. Jonas aspirava a uma carreira intelectual, desejando se tornar um escritor e estudar no Recife, mas as pífias condições econômicas o impediam de colocar em curso seu plano. Restando somente um emprego como auxiliar de contabilidade na fábrica produzindo derivado do leite (laticínios), a serviço de Raimundo o proprietário da fábrica o homem mais rico da região. Para Jonas este trabalho só lhe trazia mais tormentos, pois não só odiava o que fazia, como também se apaixonou por Marta, a bela e jovem esposa do patrão. Nesse contexto de angústia e frustração, Jonas passou a criar ódio à vida em geral. Nessa trama, conforme observamos na estrutura de compor o romance, as personagens são as razões de ser do enredo. O enredo existe para que determinadas ações se desencadeiam em uma sequência para a unidade da obra no todo. Cada item apresentado em um romance pode ser comparado a um mosaico, e na junção das partes necessariamente ocorre o acesso a figura do todo, encaixando de modo justificável as partes nesse todo.

A obra “Noturno sem música”, escrita em 1951, venceu o concurso da Secretaria de Cultura do Estado de Pernambuco em 1952, mas só foi publicada em 1956. Para nossa análise utilizamos a 4ª edição de 2016, porém, Gilvan Lemos afirmou, que a partir da segunda edição (1996), retirou 125 páginas das 275 da primeira edição. Apresentamos a seguir alusões a determinadas personagens ou situações referentes aos indígenas: “Se estiver achando ruim, dê o trabalho a outro, ou ele mesmo faça. Aquele caboclo analfabeto” (LEMOS, 2016, p.81).

Em outra passagem do livro, há uma mulher, uma “cabocla” que serve como objeto sexual aos trabalhadores da fábrica e Jonas também pretendia fazê-la seu objeto: “Se Marta me visse assim, a veia da testa pulada, os olhos injetados perseguindo uma cabocla desbocada? (...) A cabocla se contorce, suspira. Imagino Marta no lugar dela, sob meu domínio” (LEMOS, 2016, p. 134-135). Na sequência narrativa, quando tratou sobre outra personagem, um homem, o pai da moça, a cabocla, o romancista escreveu: “Na margem oposta um homem escuro,

assoma, conduzindo suas criações de ovelhas. Reconheço a cara de bugre,¹⁰⁷ o tronco disforme, o chapéu de palha puído nas pontas. É Danda Vaqueiro, pai de Laura” (LEMOS, 2016, p.135). Essas passagens, de modo geral, nada acrescentaram ao desenrolar da trama. Tornando-se mais útil, seja para expor um ponto de vista sobre o indígena, como algo menor, sem o valor literário que pudesse ser desenvolvido, evidenciando estarem soltas na história.

Outra obra do escritor, o segundo livro da sua produção, “Jutaí menino” (1956). O título original pensado por Gilvan Lemos seria “Jutaí curumim”, porém, o autor foi convencido a alterar o nome da obra para “Jutaí menino” por questões comerciais. Com este romance o autor obteve dois prêmios literários em âmbito nacional, um em Pernambuco e outro no Rio de Janeiro, pelo “Diário de Notícias”, com a comissão julgadora composta por pelos escritores Otto Maria Carpeaux, Raul Lima, Herberto Sales e Aurélio Buarque de Hollanda. O romance “Jutaí menino” foi considerado uma autobiografia pelo autor, como citamos. Chamou nossa atenção o porquê Gilvan Lemos havia escolhido supostos nomes de origens indígena “Jutaí” e “Curumim”, como título da obra autobiográfica. São evidências que nas experiências da infância, em São Bento do Una, a figura do índio se fez presente de modo marcante, ao ponto de ser mencionado como título do romance. E a questão das memórias e criação são dois segmentos importantes na produção literária.

Porém, Gilvan Lemos em uma entrevista para uma Mestranda em Letras/UFPE, que pesquisou sobre o romance “A lenda dos cem” (1995), foi questionado se teve algum contato com índios, mas a entrevistadora recebeu uma resposta negativa do escritor:

GEISA – Durante sua vida, o senhor teve algum contato com os índios de sua região? GILVAN – Não. Só hoje [1999/2000¹⁰⁸] eu sei que muitas famílias lá em São Bento eram descendentes, eram mestiços de índios. Mas havia uma integração tão grande que ninguém nunca notava (OLIVEIRA, 2000, p. 104).

Por outro lado, na mesma entrevista o romancista reconhecia existirem índios em outras regiões, mas não muito convicto que pudessem ser índios: “Agora em Pesqueira havia os índios

¹⁰⁷Bugre é uma nomenclatura depreciativa usado pelos colonizadores europeus principalmente das regiões Centro-Oeste e Sul do Brasil para se referirem aos indígenas. Está é uma denominação bastante pejorativa e preconceituosa atribuída aos indígenas por serem tidos como selvagens, rudes, incivilizados, incultos e hereges. Para uma discussão aprofundada sobre a historicidade do termo ver: GUIARD, Luís Augusto de Molão. Bugre, um João-ninguém: um personagem brasileiro. **Revista São Paulo em Perspectiva**, 13(4) 1999, p. 92-99. Observando, que no texto em dois momentos na “página 93”, o autor usou o termo “tribo”, sendo a expressão mais adequada é “povos indígenas”, ou “etnias indígenas”.

¹⁰⁸Na Dissertação de Mestrado em Letras/UFPE, defendida em 2000, por Geisa Regina Barros de Oliveira não está explícita a data da entrevista com Gilvan Lemos. Nem como ocorreu, se realizada em uma vez ou em vários momentos. Optamos, por situar o período da entrevista entre os anos de 1999 e 2000, quando o escritor se referiu a “hoje”.

Xucurus. Havia mesmo tribo, uma série de coisas. Mas, com o tempo, eles perderam as características. Estão procurando refazer, mas eu não acredito. Eles não têm mais tradição” (OLIVEIRA, 2000, p. 104). A afirmação do escritor: “Estão procurando refazer”, pelo período citado, se tratava das retomadas das terras pelos indígenas Xukuru do Ororubá nos municípios Pesqueira e Poção. Lemos estava atento ao processo. Os Xukuru Ororubá não estavam tentando refazer uma “tradição” no momento da entrevista do escritor, mas buscando recuperar de forma definitiva as terras esbulhadas, homologada como território indígena em 2001.

De modo geral, o romance “Jutaí menino”, é uma história que inicia com a chegada da família de Jutaí a casa dos avôs no interior, motivada pela situação financeira do pai após um problema de saúde. A família se mudou do Recife para São Bento, onde acontece uma série de transformações na vida de Jutaí, em uma jornada ao longo da narrativa reunindo frustrações, perdas, amizades e descobertas. O romance tem como personagem principal o menino Jutaí, que se torna órfão na trama, e por essa razão tem como característica ser introspectivo acerca da sua condição no mundo, enquanto vive sem os pais, com problemas nos olhos e, passa da infância à adolescência sob a tutela simpática do avô Gumercindo dono de um armazém.

No romance existem vários trechos em que Lemos abordou o termo índio. O primeiro, em uma passagem quando o menino Jutaí conheceu o avô Gumercindo: “E aquele ali? É o menino? Venha cá, tomar a benção a seu avô. Como é mesmo o nome dele? – Jutaí. – Onde foram arrumar esse nome? – Jutaí é nome de índio” (LEMOS, 1995, p. 18). Percebe-se que ao invés do avô Gumercindo, com via de regra, elogiar o nome do único neto, nota-se que mais parece um estigma, por ser nome de índio. Demonstrando de certa forma o desprezo e o preconceito que o índio representava.

Em outra passagem tratando sobre os passarinhos canários: “Chegara muito brabo, desajeitado, ferindo-se na gaiola. “É um bugre”, disse Gumercindo (...) Gumercindo desconfiado: “O bugre aguenta ferro!” Aos treze minutos o canário de Juta ganhara a briga” (LEMOS, 1995, p.99). Em outro trecho: “Passou um grupo de rapazes enlameado, gritando feito índios. Vinham do açude” (LEMOS, 1995, p.171). O pássaro com o “título” de bugre ao invés de ser exaltado pelo canto, apreciado pela beleza foi tido como um “bugre” para guerrear, pois era bravo, bom de briga. Essa mensagem evidencia a imagem que discutimos anteriormente, nas dicotomias construídas acerca dos povos indígenas, os mansos e os bravos (os botocudos), os do litoral (mansos) em oposição aos do sertão (bravos), ou seja, determinado tipo de percepção não só estava presente na vida de Gilvan Lemos, mas está sendo perpetuada subliminarmente nos seus escritos.

O livro “Espaço terrestre”, foi publicado em 1993 pela Editora Paz e Terra. Trata-se da história de Sulidade, uma vila fictícia no Agreste pernambucano, cuja trajetória desde o passado colonial até a atualidade foi narrada a partir de uma família portuguesa os “Albanos”, onde vivem por gerações a perturbação constante devido a “miscigenação” entre portugueses, negros e índios, na tentativa de preservar as características genéricas, os modos de ser e de ver a realidade, como descrito na capa do próprio livro (LEMOS, 2018).

O escritor Gilvan Lemos em entrevista afirmou ser o livro a história de São Bento do Una romanceada. O autor expressou com certo orgulho, que todas as famílias nas origens da cidade estavam vinculadas ao Capitão Zé Rodrigo Valença como as vivendo no local contemporaneamente, todas descendentes de portugueses. Esse romance em si, conforme o autor, evidenciou o quanto São Bento do Una esteve no isolamento por tantos anos.¹⁰⁹ Para o romancista, com o predomínio total do protagonismo português na cidade natal, mesmo apresentando no livro as figuras do negro e do índio, não são privilegiados de forma positiva no discurso fictício.

Em uma passagem, narrando a história dos portugueses pobres na Capitania de Pernambuco, nos primeiros séculos da colonização, o autor escreveu: “De tão cansados desinteressavam-se logo da arte primitiva de alguns índios que se exibiam, desairosos, no arco e na flecha, em troca de moedas. Índios aculturados, já contaminados pela trapaçaria dos brancos” (LEMOS, 2018, pp.21-22). No romance o tempo histórico nos primórdios da colonização, apresenta um processo de “aculturação” dos indígenas sobretudo com os maus hábitos dos brancos. Em outro momento: “Viera na ilusão de que todos seriam portugueses, até os índios” (LEMOS, 2018, p.22). Ou seja, mesmo com a desqualificação do “ser índio” poderia em caso extraordinário ser elevado à categoria de português. Uma visão eurocêntrica que ainda faz parte do imaginário de pessoas e instituições, tentando viver um certo “Brasil paralelo”.

Em outro contexto da narrativa lemos: “aos negros que exercitavam em seu jogo de ataque e defesa que mais parecia uma dança, dança bárbara e ameaçadora; assim como os índios de triste mansidão, ataviados de penas rotas, arcos e flechas imprestáveis, a mendigar” (LEMOS, 2018, p.32). Na sequência:

Passaram por uma aldeia de índios pacíficos, mansos e desprezíveis, que, em vez de abastecerem-nos com o que servisse de comer, assaltaram-nos,

¹⁰⁹Em entrevista, exibida em 24/12/2005, o autor narrou sobre a infância em São Bento do Una (PE) e acerca da visão do mundo traduzida na prosa leve e questionadora no conjunto da sua obra. **TV Senado Programa Leituras**. Disponível em: < <https://www.senado.leg.br/noticias/TV/Video.asp?v=178166>>. Acessado: 26 ago. 2019.

pedinchões, os homens válidos escondidos nas malocas, as mulheres, velhos e crianças, com as vergonhas expostas, todas as da miséria e as do corpo (LEMOS, 2018, p.48).

Em um trecho do romance quando as personagens estão caminhando pelo território a procura de um espaço para se estabelecerem, surgiu a questão sobre quem seria os donos da terra: “Como vai se chamar a aldeia? Depois escolheremos um nome. Seguido dum cauteloso: Essas terras não pertencem a alguém? Pertencem a quem pertenciam antes de os navegadores chegarem ao Brasil” (LEMOS, 2018, p.52). No lugar estabelecido territorialmente, nas descrições do romance:

Em determinado momento viram-se atropelados por uma turba de negros, armados uns de espingardas de matar passarinho, outros de arcos e flechas. Num relance deu para ver que eram negros diferentes, alguns deles de cabelos longos escorridos. Vestiam tangas, havendo entre eles vários completamente desnudos (...). Em pouco tempo, saíram num descampado. Vinda de toda parte, veredas se cruzavam, em desordem, até se juntarem numa única, que conduzia à espécie de aldeia em que penetraram, meio índia, meio africana, repleta de malocas, muitas delas elevadas sobre jiraus (...). Uma mulher meio índia, índia preta, o correame dos peitos pregado na barriga, com uma criança rajada de sujo dependurada no quadril (LEMOS, 2018, pp. 54-55).

No trecho citado, Gilvan Lemos abordou no romance como entendeu o processo de “miscigenação”, entre os povos circunscritos na região sobre a qual romanceou, porém, até o momento da narrativa ocorrera somente a “mistura” entre pessoas afrodescendentes e indígenas, o português ainda não se fez presente. Em outra parte da narrativa, foi discutido como uma índia poderia encantar um homem tão belo e bem feito como o português colonizador de Sulidade ao invés da mulher branca portuguesa, como também o início do processo das “misturas das raças”, cujo português deixaria parte:

Enciumadas, as mulheres não manifestavam a mesma complacência. Alguma fórmula secreta a negra devia possuir, para de tal maneira prender um homem branco, bonito e tão bem-feito de corpo, como Albano. Vigiando-a descobriram: – Ela toma banho todo dia. Saíra [nome da índia] acabava de implantar em Sulidade o hábito do banho diário. Assim, como mais tarde incentivaria a miscigenação. Rapazes e até senhores maduros não demorariam a ir ao Jirau [aldeia/quilombo] buscar as companheiras que lhes faltavam: todas das mais pura branquidade [ironia]. Daí a série de meninos sararás, mulatos claros ou escuros que começaram a nascer na vila. Contudo, não se punha em dúvida quanto às suas origens, salvo em caso de disputas rancorosas, vinganças pessoais, trunfos mesquinhos reservados aos revides (LEMOS, 2018, p.65).

E na mesma perspectiva de considerações sobre a “miscigenação”: “Daí a razão que Albano encontrou para a existência de meninos brancos a brincar no terreiro, nus, em companhia de negrinhos e mestiços de índio” (LEMOS, 2018, p.68). Seguindo a narrativa da “aculturação”: “Aculturados, deviam ser. O índio vestia calças de brim, o torso nu entrecruzado de correias e ornamentos. A índia, de tanga, mostrava os peitos deformados. Estariam deixando a civilização” (LEMOS, 2018, p.147). Na sequência, enfatizando traços do “ser” índio, como o não confiável, traiçoeiro, ladrões e assassinos: “Se José Albano não tivesse acordado, o índio por certo teria se apropriado da espingarda. Talvez até o tivesse matado, se apossaria mais facilmente do cavalo e dos demais pertences” (LEMOS, 2018, p.147).

Uma informação relevante quando nos ocupamos da biografia de Gilvan Lemos e, descobrimos que por ímpeto pessoal escolheu sair de São Bento do Una para Recife, podemos interpretar essa escolha como uma busca de integração à “civilização” ao encontro de uma cidade considerada mais avançada, moderna deixando-a para trás, como um processo natural, o “atraso”. Como aconteceu em Sulidade que se modernizou e, para Gilvan Lemos, esse processo era um movimento inescapável para o ser humano, a evolução, representado em diversas passagens do romance.

Portanto, ao modelo positivista de Augusto Comte, pensando a evolução da humanidade em três estados, o mitológico, o metafísico e o positivo, também encontramos resquícios no romance “Espaço terrestre”. Não apenas no citado processo de “aculturação”, como passos para abandonar o estágio natural de selvageria do índio, mas também como uma visão a cidade natal, apresentada em forma de romance: “Explicava-lhes que Sulidade começava a viver uma nova era. Todos teriam de render-se à realidade, aos ditames do progresso” (LEMOS, 2018, p.191). E tudo o que não representar essa vinculação ao civilizado, ao moderno, devia ser esquecido, negado porque o atraso era contrário ao progresso e, os índios e seus modos de vida a personificação de um período que deve ficar em algum lugar do passado bem distante do estágio que a modernidade alçou o ser humano contemporâneo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao observarmos a forma como Gilvan Lemos pensou o índio em seus romances evidenciamos que a Literatura, de certa forma, serviu como um instrumento de configuração identitária aos indígenas na região do Semiárido pernambucano, tendo em vista, o território onde circulava o escritor, entre as cidades de São Bento do Una e Pesqueira. O romancista sabedor da força da palavra, percebendo o alcance do escritor na cultura letrada, procurou

desenhar e apresentar determinados perfis com tipo de ser e modos de comportamentos do que poderia ser o indígena nesta região. Assim, como historicamente políticos, intelectuais, latifundiários, religiosos, jornalistas, escritores e entre outros, elegeram o que realçar ou silenciar a respeito dos índios de acordo com seus interesses em cada época.

Assim, na exposição ficcional dos três romances por meio da referencialidade, o índio deslocado da experiência cotidiana, de um tempo histórico vivido, totalmente diverso como se pensou um índio folclórico. Problematizar os romances pode ser encarado como denúncia, até certo ponto, a perversão do discurso dominante que invisibilizou os povos indígenas. Nesse texto buscamos evidenciar como a ficção pode ser útil para problematizar a História, na medida em que expõe a atmosfera vivida sobre o pensado acerca dos indígenas no Semiárido pernambucano, durante o tempo de escrita dos três romances. Desse modo, a forma como o índio foi apresentado possibilitou relacionar os vínculos entre o discurso ficcional e uma possibilidade outra para o discurso historiográfico a respeito dos indígenas na Região.

Quando Gilvan Lemos deu voz ao índio, mesmo enquanto personagem, evidenciou por meio da ficção as estreitas relações entre a História e os sujeitos com a voz vetada no curso do tempo, isso não significando que não estavam presentes. Portanto, ao Gilvan Lemos propor uma “fotografia” do “como” pensou o índio e o que esse tipo de índio significava para o escritor constatamos que a “verdade” na arte é a construção e recriação do real como o artista é afetado ou quer que o outro seja afetado por sua arte, de acordo com sua intenção a partir do seu engenho criativo. Por fim, ao analisarmos em conjunto os livros “Noturno sem música”, “Jutaí menino” e “Espaço terrestre”, evidenciamos como o processo de territorialização junto aos povos indígenas no Nordeste expôs marcas dos enfrentamentos dos indígenas para o reconhecimento de direitos e a identidades juntamente com os territórios habitados, não apenas por intelectuais, escritores, pelo poder público etc., mas pela sociedade e o/a pesquisador/a da temática indígena devem ficar atentos a esses debates.

REFERÊNCIAS

- BOSI, Alfredo. **História concisa da Literatura Brasileira**. 37. ed. São Paulo: Cultrix, 1994.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 3. ed. São Paulo: Cia. das Letras: São Paulo, 1992.
- CÂNDIDO, Antônio. **A personagem de ficção**. 10. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- CORONEL, Luciana Paiva. Literatura como fonte: a interpretação do Brasil contida na literatura de periferia dos anos 90. **Anais do IX Encontro Estadual de História: vestígios do passado: a história e suas fontes**, Porto Alegre, 2008.
- COUTINHO, Afrânio, **Introdução à Literatura no Brasil**. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- CUNHA, M. C. da. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- DANTAS, Mariana A. Identidades indígenas no Nordeste. In: WITTMAN, Luísa Tombini. (Org.) **Ensino (d)e história indígena**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 81-116.
- FERREIRA, Antônio Celso. Literatura: a fonte fecunda. In: DE LUCA, Tania Regina; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009. p. 61-91.
- GUISARD, Luís Augusto de Molão. **Bugre, um João-ninguém: um personagem brasileiro**. **Revista São Paulo em Perspectiva**, 13(4) 1999, p. 92-99.
- LEMOS, Gilvan. **Espaço terrestre**. 3. ed. Recife: Cepe, 2018.
- LEMOS, Gilvan. **Noturno sem música**. 2. ed. Recife: Cepe, 2016.
- LEMOS, Gilvan. **A lenda dos cem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- LEMOS, Gilvan. **Jutaí menino**. 2. ed. Recife: Bagaço, 1995.
- MESQUITA, Samira Nahid de. **O enredo**. 2. ed. Ática: São Paulo, 1987.
- MOISÉS, Massaud. **A criação literária: prosa 1**. 20. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- MOISÉS, Massaud. **Dicionário de Termos Literário**. 12. ed. revista e ampliada. São Paulo: Cultrix, 2004.
- OLIVEIRA, Geisa Regina Barros de. **“Esse negócio de Tupã...” – um estudo sobre a construção da figura indígena em A lenda dos cem de Gilvan Lemos**. Recife: UFPE, 2000 (Dissertação Mestrado em Teoria da Literatura).
- OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

PAZ, Jailson Sousa da. Os índios na História do Brasil. In: ANDRADE, Juliana Alves; SILVA, Tarcísio Augusto Alves da. (Orgs.) **O ensino da temática indígena: subsídios didáticos para os estudos das sociodiversidades indígenas**. Recife: Edições Rascunho, 2017, p.15-37.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & Literatura: uma velha-nova história*. **Nouveaux mondes mondes nouveaux – Novo Mundo Mundos Novos New world New worlds**. 2006.

RIBEIRO, Rondinele Aparecido. O projeto de criação da identidade nacional: o projeto alencariano. **Ribanceira – Revista do Curso de Letras da UEPA** Belém, vol. I nº 3. Jul. Dez. 2014.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

SANTOS, Luzia Aparecida Oliva dos. **O percurso da indianidade na Literatura Brasileira: matizes da figuração**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

SILVA, Edson. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. 2. ed. Recife: Editora UFPE, 2017.

SILVA, Edson. Expressões indígenas da cultura imaterial de Pernambuco. In: GUILLEN, Isabel Cristina Martins (Org.). **Tradições & traduções: a cultura imaterial em Pernambuco**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008, p.215-230.

SILVA, Edson. **O lugar do índio**. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880). Recife: UFPE, 1995. (Dissertação Mestrado em História).

SOARES, Angélica. **Gêneros literários**. São Paulo: Ática, 1989.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

ESCRavidÃO, AGRICULTURA E MÃO DE OBRA INDÍGENA NO IMPÉRIO BRASILEIRO

SLAVERY, AGRICULTURE AND INDIGENOUS LABOR IN THE BRAZILIAN EMPIRE

Maria José Barboza¹¹⁰
mariajose.barboza@yahoo.com.br

RESUMO

O meu desafio nesse trabalho foi o de tentar, por meio da leitura de relatórios ministeriais e provinciais, bem como da historiografia, pensar sobre os debates intelectuais e políticos acerca da mão de obra indígena no Império Brasileiro, procurando ver de que maneiras as falas sobre agricultura, índios, civilização, escravidão e mão de obra presentes nos textos de intelectuais do IHGB, a exemplo, de Francisco Adolfo de Varnhagen, se articulam com a política indigenista realizada no século XIX.

Palavras-chaves: Agricultura. Mão de obra indígena. Civilização. IHGB e política indigenista.

ABSTRACT

My challenge in this work was to try, through reading ministerial and provincial reports, as well as historiography, to think about the intellectual and political debates about indigenous labor in the Brazilian Empire, trying to see in what ways the speeches about agriculture, indians, civilization, slavery and labor present in the texts of intellectuals of the IHGB, like Francisco Adolfo de Varnhagen, are articulated with the indigenous policy carried out in the 19th century.

Keywords: Agriculture. Slavery. Indigenous labor. Civilization. IHGB and indigenous policy.

DEBATE INTELLECTUAL E POLÍTICO SOBRE OS ÍNDIOS DO IMPÉRIO DO BRASIL

No Império do Brasil, os termos catequese e civilização dos índios eram temas recorrentes e anteriores ao Regulamento das Missões de 1845 e a Lei de Terras de 1850. A temática indígena ocupava as esferas políticas administrativas e intelectuais, a exemplo, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, que elaborou textos e documentos tratando das diversas populações indígenas que habitavam o Império. A instituição histórica e geográfica buscou incluir os índios na história nacional, mas também, incorporá-los a sociedade, visando

¹¹⁰ Mestra em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

o “processo civilizador”, por isso, produziu conhecimentos que pudessem nortear a política indigenista.

Para o historiador Manoel Salgado (2011), os documentos e textos produzidos pelo instituto tratavam das diversas populações indígenas: “seus costumes, línguas, a catequese e o trabalho de missões religiosas, bem como a questão de seu aproveitamento como mão de obra”. (SALGADO, 2011, p. 144). O instituto recorreu aos políticos do Império, solicitando financiamento adicional para publicação em suas revistas de pesquisa sobre os indígenas brasileiros. A revista do instituto era um espaço privilegiado para a divulgação dos conhecimentos produzidos.

A segunda edição da revista publicou um trabalho do primeiro-secretário do instituto Januário da Cunha Barbosa, dedicado a pensar o modo para a civilização dos índios. Ao término do seu texto sua conclusão era nítida e clara: “a catequese, ou seja, civilizar através da religião e da renúncia ao recurso da violência, eram os meios mais adequados para o alcance da meta pretendida”. (Idem, p. 145)

O projeto desenvolvido por Januário Barbosa propunha libertar os índios da condição de “barbárie”, sustentava-se em três ideias chaves: despertar nos indígenas necessidades que poderiam ser satisfeitas através do contato com a cultura branca, imposição da educação para os filhos dos índios e miscigenação entre brancos e índios como meio de acelerar absorção da cultura branca pelos indígenas. O primeiro-secretário entendia a ação de civilizar como uma missão, assim, propunha a criação de centros de formações em diversas regiões do país. Simultaneamente, aos princípios da religião católica, os estudos das línguas nativas deveriam ser parte indispensável desse projeto. (Ibidem, p.145)

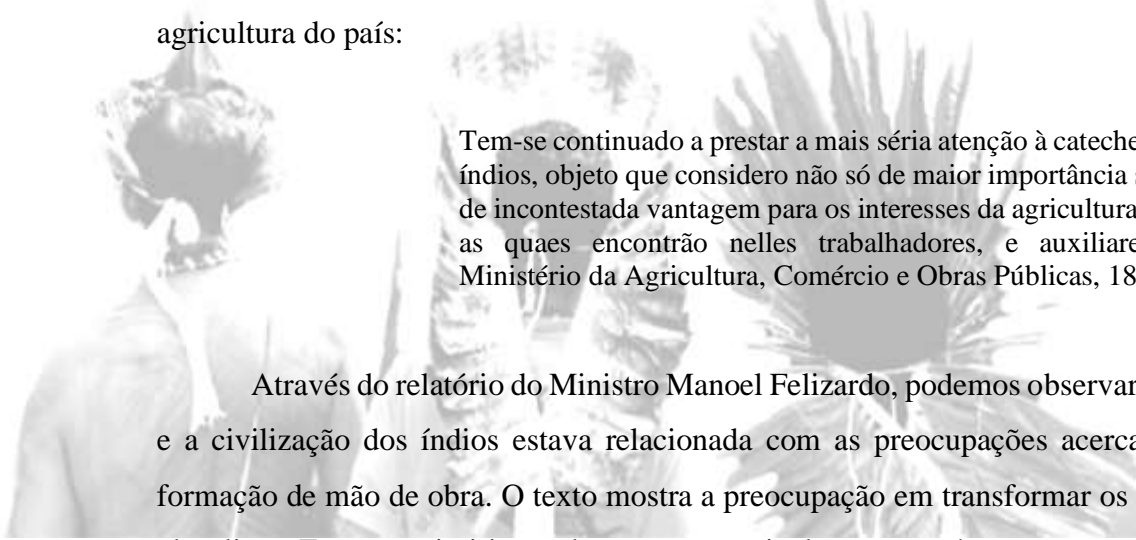
Através da leitura dos relatórios ministeriais da segunda metade do século XIX, foi possível notar que as considerações realizadas pelo secretário do instituto histórico estavam em consonância com os discursos políticos realizados pelos ministros do Império. Significando que para intelectuais e políticos, o “processo de civilização” e transformação do país numa nação homogênea, passava pelo ensino da religião aos povos indígenas. Entretanto, a “civilização” não era a única fala envolvendo os nativos, pois havia no Império uma multiplicidade de discursos sobre índios, inclusive, sobre aspectos econômicos. Depois da década de 1840, “a perspectiva econômica da problemática indígena não pode mais ser desvinculada do debate acerca da escravidão, ressaltando claramente sua conexão com as disputas políticas”. (Ibidem, p.152)

Os debates relativos à escravidão se intensificaram logo na primeira edição da Revista do instituto histórico, formando discursos conectados com a temática indígena. Na primeira

edição da revista, Januário da Cunha Barbosa escreveu um artigo no qual discutiu em que medida a escravidão dificultava a civilização dos índios. Defendia que a escravidão, além de impossibilitar a ação de civilizar os índios, era um entrave constante para o desenvolvimento social do Império. Dessa forma, Januário da Cunha Barbosa repudiou publicamente a escravidão dos negros como causa do atraso da nação. Sua atitude marcou o início de uma longa discursão terminada em 1888, com a abolição da escravidão. (Ibidem, p. 153)

Os escritos de Januário e a leitura dos relatórios ministeriais da segunda metade do século XIX, evidencia, que no oitocentos a política indigenista que era essencialmente uma questão de terra, estava associada também à mão de obra, pois a força do trabalho indígena foi pensada como uma alternativa diante do fim da escravidão. Assim, civilizar os índios por meio da catequese, trazia o interesse de utilização da sua força de trabalho, especificamente, na agricultura.

Vejam os que fala o Secretário e Ministro de Estado Manoel Felizardo de Souza e Melo, no qual trata sobre a importância da catequese e da civilização dos índios para a agricultura do país:



Tem-se continuado a prestar a mais séria atenção à catequese e civilização dos índios, objeto que considero não só de maior importância social, mas também de incontestada vantagem para os interesses da agricultura e indústria do país, as quaes encontram nelles trabalhadores, e auxiliares... (Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, 1860, 58).

Através do relatório do Ministro Manoel Felizardo, podemos observar como a catequese e a civilização dos índios estava relacionada com as preocupações acerca da agricultura e formação de mão de obra. O texto mostra a preocupação em transformar os índios em mão de obra livre. Essa constituiria um bem para a agricultura e o país como um todo, visto que, por meio da mão de obra indígena, os governantes podiam solucionar dois de seus problemas sociais: o primeiro dizia sobre a civilização dos índios e a necessidade de consolidação do Estado-nação. O segundo tratou sobre a substituição da mão de obra escrava pela mão de obra livre. A civilização dos índios representava a conquista da nação compacta e civilizada, diferente dos negros, que significava para políticos e intelectuais do IHGB um entrave para o alcance da civilização.

O discurso apresentado à Assembleia Geral Legislativa por Manoel Felizardo, foi ao encontro do debate produzido pelo IHGB sobre a mão de obra indígena. Especificamente, no que se refere ao documento elaborado pelo historiador Francisco Adolfo de Varnhagen (1849-

1850), o Memorial Orgânico¹¹¹. O intelectual acreditava que a presença africana era um entrave para o progresso e a civilização do país, pois os negros com os seus hábitos corrompiam os costumes a serem incorporados pela sociedade imperial. Assim, os hábitos provenientes da Europa eram os exemplos de civilização a serem seguidos. Para o historiador Leandro Janke (2009) desde o período colonial o escravo era apontado como principal responsável pela corrupção dos costumes.

Varnhagen e outros membros do IHGB criticavam os cafeicultores por defenderem a presença de negros, mantendo a escravidão. Para os intelectuais, os fazendeiros sacrificavam o futuro do Estado-nação. Para os mesmos era necessário acabar com o tráfico intercontinental de escravos. Isto é, Varnhagen não se opunha à escravatura, mas ao tráfico de escravos por duas razões: primeiro, porque a escravidão ameaçava a soberania nacional; segundo, porque a escravidão era ilícita, o Império tinha condições de evitá-la, pois no território havia aqueles que deveriam ser “civilizados”. A continuidade do tráfico seria uma “espécie de ingratidão” com os povos “selvagens” e “bárbaros” que habitavam os sertões do Império e ficavam abandonados pelo Estado. (JANKE, 2009, p.112)

Diferente dos negros, os índios deveriam ser parte integrante da nação brasileira. Representavam uma questão econômica e civilizacional, eram parte da população ocupante do território nacional. Mas não estavam submetidos ao Estado e se tornavam um obstáculo para a colonização agrícola das regiões que habitavam: “assim, era fundamental para a formação de uma população homogênea que os índios bravos, dispersos pelos inúmeros sertões do Império fossem civilizados e deixassem a condição de selvagem”. (Idem, p. 117)

Para os românticos, os índios expressavam originalidade e nacionalidade brasileira. Os literatos brasileiros do século XIX construíram a imagem do índio herói, virtuoso, cheio de coragem e honestidade. O historiador do IHGB assumia atitude contrária ao pensamento indianista romântico, porque acreditava ser preciso uma visão pragmática em relação aos povos indígenas, ou seja, era necessário olhar para a realidade dos índios que habitavam o Império não como heróis, nem mito fundador da nação. Mas um problema a ser solucionado. Os índios eram preguiçosos e dados à vadiagem. Era a “desordem” que ameaçava a integridade do estado-

¹¹¹ Texto publicado entre 1849 e 1850 em Madri, reeditado em 1851, no Brasil pela Revista Guanabara. O texto de Varnhagen tem o objetivo de trazer a memória dos dirigentes imperiais a necessidade de se adotarem medidas capazes de organizar o Império como uma nação compacta, enfatizando o papel central do Estado neste processo. Os argumentos desenvolvidos por Varnhagen no Memorial Orgânico, por sua vez, acabam por evidenciar um determinado tipo de expansão empreendida pelos dirigentes imperiais, sobretudo, a partir de meados do século XIX com o governo pessoal de D. Pedro II: uma expansão para dentro uma expansão fundamentalmente necessária para garantir a associação entre Império do Brasil e Nação Brasileira, que pressupunha a própria construção e consolidação do Estado imperial. (JANKE, 2009)

nação. Nesse contexto a literatura indianista encontrou uma forte contenda que importava para os caminhos da política indigenista do Império.

Ao viajar pelo sertão paulista, Varnhagen tomou conhecimento dos conflitos existentes entre índios e não índios naquela região. A partir das denúncias de fazendeiros contra os índios, o historiador decidiu estudar sobre os indígenas, entrevistando pessoas e examinando relatórios de província que tratassem sobre os nativos. Depois voltou sua atenção para o Regulamento das Missões de 1845 – documento que estabelecia uma política geral para os indígenas desde o Diretório Pombalino revogado no final do século XVIII – buscava a assimilação completa dos índios.

Para Varnhagen, o Regulamento das Missões, longe de atingir seus objetivos, legalizou e aumentou os abusos cometidos pelo Diretório Pombalino. Sendo necessário mudar essa legislação com características antigas. Ao escrever o Memorial Orgânico, texto publicado em 1849, o intelectual apresentou as mudanças que considerava importantes e fez críticas a legislação de 1845 e ao indianismo romântico. Problematizando aspectos relacionados a divisão do território e o seu uso. De acordo com o historiador, o Brasil vivia em condições de atraso. Fazia um quarto de século tinha se tornado independente, mas continuava sua condição de colônia, porque vendia seus produtos às portas de casa, se sustentava quase exclusivamente do comércio exterior, mesmo tendo terras férteis, que poderiam ser aproveitadas para o crescimento do estado-nação.

De acordo com Puntoni (2003), a preocupação com o território e sua divisão expunha o interesse de esvaziamentos dos poderes regionais, pois para o historiador do instituto histórico apenas o Estado forte e centralizado constituiria a nação. Agravando ainda mais essa situação em que os recursos não eram bem administrados, havia o problema da heterogeneidade da população. No contingente da população nacional, os índios, bem como, a escravidão eram problemas que o Império tinha de resolver. “Os nossos índios, ou são cidadãos brasileiros ou não para o serem não cumprem nenhuma das obrigações das leis, e andam vadiando e com as orelhas e beijos furados, em vez de serem guardas nacionais e vestir uniforme etc” (Varnhagen, 1849, p. 394). A partir dessa realidade, Varnhagen questionava as disposições do Regulamento das Missões, os missionários e os meios brandos para atrair os índios. Acreditavam que os meios utilizados até aquele momento, não foram vantajosos pois não tinham produzidos resultados.

Defendia o sistema de tutelas por meio do uso da força, declarando guerra aos nativos que não se submetessem aos desígnios do estado-nação. Considerava a tutela uma forma rápida de civilizar, o que não viu acontecer pelos meios utilizados pela catequese. Para o historiador,

a conversão das populações indígenas à fé cristã não era suficiente para civilizar os nativos. Para isso, era preciso incorporar os valores do trabalho e torná-los úteis à sociedade. Especialmente, quando a escravidão entrou em vias de extinção e os índios foram pensados como prováveis soluções para o problema da mão de obra.

Vejamos um trecho do Memorial Orgânico:

A escravatura de africanos torna o paiz escravo de si próprio; pois como diz o M. de Maricá o captivo apostema e tortura os escravos e seus senhores. É urgentíssimo impedir-se que entrem mais; e antes pedirmos todos amanhã esmolas e andarmos descalços que ver o bello e risonho Brasil, a nossa pátria convertida n'uma catinguenta Guiné. – A este respeito mais haveria que dizer se estivéssemos em sessão secreta. Para suprir seus braços cumpre que se tomem providencias acerca dos indígenas (Idem, p.363).

A citação do Memorial Orgânico comprova o argumento que defendo ao longo do texto de que os índios foram pensados como mão de obra alternativa para o fim da escravidão. Civilizar e formar no Império uma população homogênea era parte dos interesses econômicos do Império, que visava inserir o Brasil nos moldes de civilização europeia. As falas apresentadas pelo historiador do Império, no que se refere aos índios, a escravidão e aos agricultores daquela sociedade, são reveladoras das contendas políticas e intelectuais que agitavam a vida política do Império, especificamente, a política indigenista.

A LEI DE TERRAS DE 1850: AGRICULTURA E ÍNDIOS COMO TRABALHADORES ASSALARIADOS

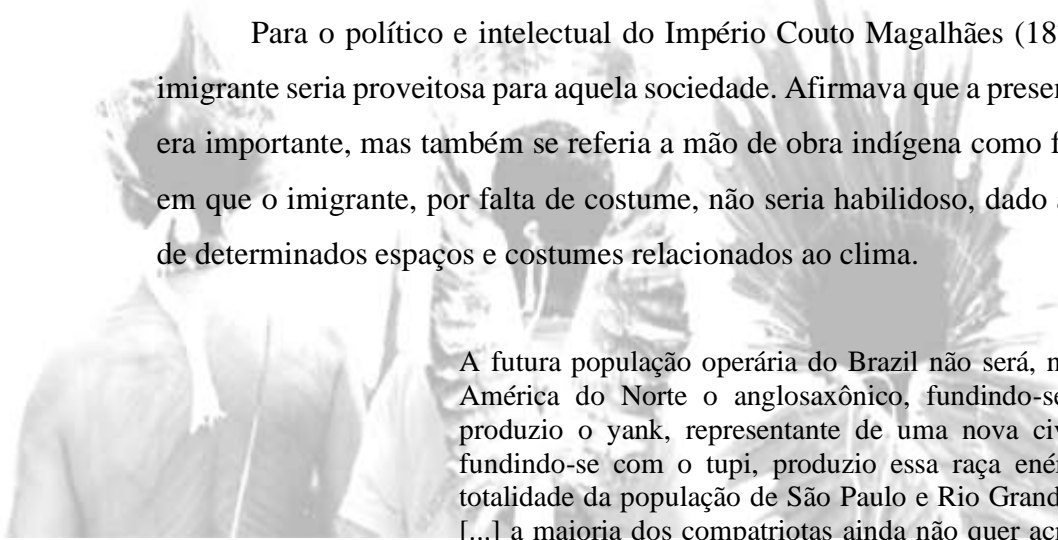
A Lei de Terras de 1850 foi pensada em meio as confrontações de ideias, transformando a questão agrária num problema central, que as lideranças políticas do Império não conseguiram resolver. Isso significa afirmar que a política agrária não foi bem-sucedida economicamente, mas do ponto de vista político e moral foi importante porque quebrou aspectos relativos ao poder dos senhores de escravos e o monopólio da posse de terra. Pois estava associada às questões como à escravidão, à civilização dos índios e a necessidade de obtenção de mão de obra livre, promoveu através do discursivo desaparecimento dos índios a transformação de índios em caboclos ou trabalhadores assalariados, ou sem terras em fazendas próximas aos antigos aldeamentos.

A Lei de Terras proibia a aquisição de terras devolutas por outro título que não fosse o da compra. À exceção das terras situadas nas fronteiras do território com países estrangeiros

que poderiam ser concedidas gratuitamente. A Lei definiu o que eram terras devolutas e concedeu posses de terras ocupadas, desde que fossem cultivadas e habitadas por posseiros. Também estabeleceu prazos para regulamentação e demarcação de terras devolutas do Império, que seriam vendidas e utilizadas para fins públicos e para a colonização de índios, fundações de povoações, aberturas de estradas e construção naval.

A legislação de terras e a Lei que extinguiu o tráfico negreiro possuíam medidas vinculadas entre si. A Lei de Terras havia sido apresentada pela primeira vez em 1843, tendo como propósito claro, preparar o país para o fim do trabalho escravo. (CARVALHO, 2012, p. 256) Portanto, podemos afirmar que a legislação de terras era também de colonização pois dizia sobre a vinda do imigrante como mão de obra, mas também sobre os índios vistos como braços aproveitáveis para o Império. Sendo essenciais para a conquista da nação planejada por intelectuais e governantes do período. Uma vez que a presença do imigrante foi vista como importante na transformação dos indígenas em trabalhadores, uma vez que a “mistura” gerada pela presença do imigrante significava uma forma de civilizar.

Para o político e intelectual do Império Couto Magalhães (1876), a força de trabalho imigrante seria proveitosa para aquela sociedade. Afirmava que a presença desses trabalhadores era importante, mas também se referia a mão de obra indígena como fundamental nos lugares em que o imigrante, por falta de costume, não seria habilidoso, dado a falta de conhecimento de determinados espaços e costumes relacionados ao clima.



A futura população operária do Brazil não será, nem outra coisa. Como na América do Norte o anglosaxônico, fundindo-se com a pelle vermelha, produziu o yank, representante de uma nova civilização, assim o latino, fundindo-se com o tupi, produziu essa raça enérgica que constitui quase totalidade da população de São Paulo e Rio Grande, e a maioria do Império [...] a maioria dos compatriotas ainda não quer acreditar que o problema da população só será satisfatoriamente resolvido quando atendermos aos dous elementos o europeu e o americano [...] Como elemento de trabalho, nenhuma raça nos é tão proveitosa como a do branco aclimado pelo sangue indígena. E, ao passo que importamos o branco que nos é aliás essencial me parece que devemos atender também a um milhão de braços indígenas não menos preciosos, porque é a este, mesmo por causa de sua pouca civilização, que está reservada a missão de ser o precursor do branco nos climas intertropicaes desbravando as terras virgens, desbravagem que o branco não suporta. (MAGALHÃES, 1876, p. 28)

Magalhães mostra que importar colonos europeus para desbravar as terras nos centros mais povoados, não era suficiente. Para aproveitar bem o território ainda virgem, seria necessário tornar produtiva a população considerada improdutiva. Por isso, podemos afirmar

que a temática indígena no Império do Brasil além do aspecto econômico, também se relacionava com a ocupação e uso do território. (Idem, p. 30)

Durante o período em que presidiu a Província do Pará, Couto Magalhães percebeu a riqueza existente naquele lugar. Representada pela borracha, salsa, copaíba, castanha, entre outros produtos que eram exportados e com os quais a província obtinha lucros de mais de mil contos. Na extração dos milhares de produtos que o Império exportava e consumia a mão de obra indígena foi considerada extremamente importante, todavia, o trabalho de extração era realizado por “braços tapuios”, sendo necessário aproveitar a força do trabalho de outros povos. O autor ressaltava que a mão de obra não aproveitada na região era maior se comparada a quantidade de índios mansos ou índios considerados “civilizados”:

[...]devido ao braço tapuio, o que ignorava, porém, é que a quantidade dos que são ainda selvagens, excede de muitos à dos que são mansos, que existem nações numerosíssimas, como a dos Cahiapós e Mundurucús, a primeira dos quais tem uma população de oito mil almas e a segunda de quatorze mil que em todas as nações ainda mesmo nas que não falam tupi, esta língua é entendida, é o francez ou inglez da imensa região amazônica. (Ibidem, p. 30)

As falas e ações em relação ao índio no Império do Brasil e em outras regiões americanas, apresentaram-se contraditórias, porque os nativos eram muitas vezes vistos como gente que não era dada ao trabalho. Simultaneamente, os seus braços aproveitados possuíam grande importância para o trabalho extrativista na região do Amazonas e nas províncias do Sul, que tinham atingido importante desenvolvimento, no que se referia à criação de gado e atividade pastoril desenvolvida por índio civilizado e mestiço, conforme mostra Magalhães:

O Brasil era um dos maiores produtores de gado vacum[...] Se não fosse a raça aborígene ou não seríamos produtores desse artigo ou seríamos em escala diminuta. Nas províncias criadoras o principal instrumento deste trabalho ou é civilizado, ou é o seu descendente. (Ibidem, p. 83)

A atividade pastoril exigia pouco capital e um número reduzido de braços, maior extensão de terras e não necessitava de estradas para transportarem para grandes distâncias. O crescimento dessa atividade nas províncias de São Pedro, Paraná, Mato Grosso e São Paulo era atribuído aos vaqueiros descendentes de índios e brancos. “O descendente do índio ou o mestiço do índio e do branco são o vaqueiro por excelência em toda a América do Sul, ou pelo menos nas partes que eu citei porque outra coisa não é o caipira de São Paulo e Paraná, o caburé de Mato Grosso e Goyaz, ou o gaúcho do Sul”. (Ibidem) Na visão do intelectual do Império o

caboré ou o caipira representam aqui o índio domesticado ou assimilado, considerado importante para complementar a mão de obra e alcançar a civilização.

Vejamos agora o conteúdo apresentado pelo relatório do Ministro do Império Manoel Pinto de Souza Dantas:

Este é um dos mais graves e importantes assumptos em que interessa a economia social do nosso paiz. Chamar à civilização e o christianismo algumas centenas de milhões de homens nascidos debaixo do céu que é o da nossa pátria, até hoje inúteis a si e ao governo humano, danosos muitas vezes pelas propensões de seus instintos e nunca domados, é, por certo, um dos mais elevados e meritorias commettimentos que é ação dos poderes públicos se ofereçam. Iniciar no trabalho esses braços desaproveitados seria grande conveniência em qualquer paiz(...) Nós, que temos indefeso empenho de aumentar a população laboriosa no paiz, temos também estímulo de um grande interesse, sobre a satisfação de um dever sagrado, em athahir ao grêmio da vida social aquelles nossos infelizes contemporâneos, em converter a sua lamentável existência em outra adaptada aos destinos providencias do homem, em habilital-os a legar seus filhos as vantagens da educação. É, pois, objeto de especial cuidado do governo promover o desenvolvimento da catechese dos indígenas, com particularidades nas províncias... (Relatório Ministério da Agricultura, 1860)

Percebamos que a citação evidencia a preocupação do Império em aumentar sua mão de obra; e que a catequese e civilização dos índios apareciam como eficaz para a aquisição de trabalhadores. Outros relatórios, emitidos no decorrer da década de 1860, apresentam a catequese com uma importância social e econômica significativa. Embora, os resultados fossem adquiridos em longo prazo, a catequese era um meio seguro para o alcance da civilização indígena. Por essa razão, tratada com imensa consideração pelos governantes imperiais. Era um meio de vivência da fé, mas também de “civilização” das camadas tidas como “inferiores” naquela sociedade.

Alguns políticos, a exemplo, do Ministro Manoel Pinto Dantas em relatório ministerial de 1866, afirmou que seria censurável se o governo do Império se preocupasse com a vinda de imigrantes, sem pensar em transformar os braços úteis, os milhares de “selvagens” presentes na sociedade imperial que viviam embrenhados nas matas. Para o Ministro, transformar em trabalhadores os braços desaproveitados do Império, era de grande conveniência em qualquer país. Sobretudo, considerando os obstáculos enfrentados para o desenvolvimento da agricultura, entre os quais, a falta de mão de obra. É importante ressaltar que tais preocupações relacionam-se também com a liberação de terras para fins econômicos.

Dá a importância de aproveitar a mão de obra indígena, uma vez que os índios eram tidos como aptos para as atividades pastoris, de extração e agricultura. Como nos mostrou o

relatório de Diogo Velho Cavalcante de Albuquerque (1869, p. 54), no qual fazia uma crítica aos que diziam que os índios era gente “degenerada” e que não estava apta para o trabalho, porque a experiência mostrava o contrário: “Dai-lhe ocupação que se conforme com os seus primitivos trabalhos e o vereis activos, ágil e inteligente” e segue em seu relatório falando sobre o trabalho indígena na extração de drogas no Pará, Amazonas e Mato Grosso.

As preocupações com a mão de obra, no Império do Brasil, estavam relacionadas com a agricultura, principal fonte de riqueza daquela sociedade. No período estudado foram criados institutos agrícolas com o objetivo de realizar análises sobre a situação da agricultura no Império e desenvolver técnicas, visando o aumento do capital agrícola. As apreensões do governo imperial em relação à economia do país despertaram nos políticos do Império a necessidade de revisar a Lei de Terras de 1850. Alegando que não conseguiram impedir os abusos, como invasões de terras públicas e terras que foram sendo ocupadas ilegalmente. “A execução da Lei dependia da completa separação dos domínios particulares e públicos e, portanto, era indispensável o registro das terras possuídas, como ellas o estabeleceu”. (Relatório do Ministério da Agricultura, 1870, p.25). A falta de registros das terras particulares e públicas somadas à fertilidade do solo em toda a extensão do território dificultava a questão agrária, uma vez que ocasionava os esbulhos de terras, especialmente, das férteis, próprias para todos os tipos de lavoura.

As disposições presentes na Lei de Terras de 1850 e no Decreto nº 1.1318 de 30 de janeiro de 1854, que regulamentou a legislação, conferiram uma nova modalidade aos esbulhos de terras, especialmente, às terras indígenas, porque o último capítulo tratou das terras possuídas, obrigando o registro a todos os que tivessem terras ou qualquer que fosse o título de sua propriedade ou posse, dentro dos prazos marcados pelo Regulamento e fixados pelos presidentes das províncias. As terras que não possuíam registros foram declaradas devolutas e incorporadas aos nacionais, agravando a situação das invasões em terras indígenas, uma vez que as declarações de posse das terras eram feitas por vigários paroquiais ou pelos diretores encarregados de seus bens e terras.

Nas freguesias os vigários eram encarregados de receberem as declarações para o registro das terras, cabia a ele, instruir seus fiéis durante as missas do prazo para a entrega do documento e das penas pelo não cumprimento do mesmo. Também deveriam ter livros de registros para que essas declarações fossem arquivadas. Após o término do prazo, os exemplares das declarações ficariam em arquivos da paróquia e o livro de registros deveria ser enviado ao Delegado do Diretor Geral das Terras Públicas de cada província para formar o registro geral das terras possuídas na província. (VALLE, 1992)

O número de artigos e pessoas envolvidas na execução do Decreto nº 1.1318 gerou dificuldades no cumprimento dessa legislação. Essa situação relativa aos registros de terras públicas foi geradora de conflitos entre índios e não índios. Diante dos quais, os índios recorrem às autoridades governamentais buscando garantir, por meio de petições, seu direito à terra. Todavia, os atos decorrentes dessas legislações culminaram na ação de extinção dos aldeamentos indígenas em diversas províncias. Em todas os aldeamentos existentes, especificamente, nas áreas mais antigas de colonização, ocorreram situações de usurpação de terras por particulares, dificuldades com a legitimação da posse e conflitos com foreiros.

A legislação de terras tratava das terras devolutas do Império, mas, visava também os braços livres que atuavam na agricultura, a principal riqueza econômica daquela sociedade. Por essa razão, podemos afirmar que a política indigenista pretendia transformar índios em trabalhadores assalariados, com a finalidade de atender as necessidades produtivas dos setores particulares e públicos.

Os desdobramentos da Lei de Terras, sobretudo, após a sua regulamentação pelo Decreto de 30 de janeiro de 1854, podem ser notados na política indigenista realizada com base na negação da identidade indígena, justificou a extinção dos aldeamentos e fez eclodir, a exemplo da província de Pernambuco, vários conflitos entre índios e não índios. Pois os índios não assistiram aos esbulhos de suas terras passivamente, mas articularam politicamente em defesa dos seus interesses, sobretudo, durante o processo de extinção que teve início na década de 1860. Mas, aos poucos os índios foram absorvendo as imposições da política indigenista e tornando-se homens sem terras, desempregados ou assalariados em fazendas próximas aos seus aldeamentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das considerações presentes nas falas do primeiro secretário do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – Januário Barbosa -, do historiador dessa instituição Francisco Adolfo de Varnhagen, e, condições apresentadas nos relatórios ministeriais, podemos afirmar que a política indigenista no século XIX, buscou a “civilização” através da transformação de índios em braços aproveitáveis para a sociedade imperial. Todavia, esse processo foi lento, porque não se referia apenas à falta de religiosos para atuar na catequese ou aos recursos financeiros para o desenvolvimento da atividade catequética. Mas na dificuldade de converter os nativos nos moldes esperados pelos religiosos, políticos e intelectuais do IGHB, diante do processo de desafios e trocas culturais entre índios e não índios, no qual as populações

indígenas transformaram e rearticularam seus valores e tradições se adaptando as condições colocadas pelas experiências no espaço vivido. Afinal, os índios foram e são agentes históricos que atuaram e atuam em defesa de seus próprios objetivos e interesses.

Em Pernambuco a política indigenista do século XIX promoveu a “cabocliização homogeneizadora”, que hoje é questionada por pesquisadores da temática indígena, mas, sobretudo, pelos próprios índios que no século XX passaram a ganhar visibilidade política e acadêmica por meio de suas mobilizações e reivindicações em busca da garantia dos seus direitos à posse de terras, como foi o caso, do povo Xukuru do Ororubá diante dos movimentos de lideranças indígenas por ocasião da Assembleia Nacional Constituinte, concluída com a Constituição Federal de 1988. A participação do povo Xukuru e outras lideranças de todo o país foi decisiva para uma legislação favorável a luta de retomada dos seus territórios. Entretanto, no Brasil atual a situação dos povos indígenas é preocupante considerando, entre outros aspectos, o retrocesso promovido pelo atual governo ao negar a política indigenista determinada pela Constituição de 1988.



FONTES DIGITALIZADAS

CAVALCANTE, Diogo Velho. Relatório do Presidente da Província de Pernambuco, 1860. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/180#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-855%2C-143%2C4044%2C2853> (Consultado em 2010-2011)

MELO, Manoel Felizardo de Souza e. Relatório do ministério da Agricultura. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/108#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-278%2C-96%2C2699%2C1904> (Consultado em 2013-2014)

Relatórios dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas – 1860 – 1889. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles/108#?c=4&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-278%2C-96%2C2699%2C1904> (Consultado em 2013-2014)

REFERÊNCIA

ALMEIDA, Rita Heloisa. 1997. **O diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII**. Brasília: editora UNB.

AMOROSO, Marta Rosa. 1998. **Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)**. Tese (Doutorado em Antropologia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

ANDRADE, Manuel Correia. 1963. **A Terra e o Homem do Nordeste**. São Paulo: Brasiliense.

BARBOZA, Maria José. 2015. **“Civilização” e “Moralização” de Índios na Província de Pernambuco entre 1850-1889: mão de obra indígena**. Dissertação de Mestrado – UFPE, Recife.

CUNHA, Manuela Carneiro da. 1992. **Legislação Indigenista no Século XIX**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Comissão Pró-índio de São Paulo.

CARVALHO, José Murilo. 2012. **A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

JANKE, Leandro Macedo. 2009. **Lembrar para mudar: O Memorial Orgânico de Varnhagen e a Constituição do Império do Brasil como uma nação compacta**. Dissertação (Mestrado em História) PUC-Rio.

LOPES, Fátima Martins. 2011. As mazelas do Diretório dos Índios: exploração e violência no início do século XIX In. **A presença indígena no Nordeste** (org) OLIVEIRA, João Pacheco. Rio de Janeiro: Conta capa.

MAGALHÃES, Couto. 1876. **O Selvagem**. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma.

PUNTONI, Pedro. 2003. O sr Varnhagen e a patriotismo caboclo: o indígena e o indianismo perante a historiografia brasileira. In: JANCSÓ, Istiván (Org). **Brasil: Formação do Estado e da Nação**. São Paulo: Hucitec, Unijuí, Fapesp.

SILVA, Edson. 2011. História indígena em Pernambuco: Para uma compreensão das mobilizações indígenas recentes a partir das leituras das fontes documentais do século XIX, In. **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**. V. 64, p. 73-114, Recife.

_____ 2006. Índios Organizados, Mobilizados E Atuantes: História Indígena em Pernambuco nos Documentos do Arquivo Público. In. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v3 n.1/2 jul/dez. p.2

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. 2011. **Historiografia e nação no Brasil: 1838-1857**. Rio de Janeiro: Eduerj.

VALLE, Sarah Maranhão. 1992. **A perpetuação da conquista: A destruição das aldeias indígenas em Pernambuco no século XIX**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

REPENSANDO ESPAÇOS MUSEOLÓGICOS: POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE, MUSEUS E ENSINO DE HISTÓRIA

RETHINKING MUSEUM SPACES: INDIGENOUS PEOPLE IN THE BRAZILIAN NORTHEAST, MUSEUMS AND HISTORY TEACHING

Thyara Freitas Alcantara¹¹²
thyarafreitas@hotmail.com

RESUMO

Este artigo tem por objetivo caracterizar problemas e desafios presentes nas narrativas trazidas por instituições museológicas abordando os povos indígenas no Nordeste. Analisando criticamente a construção de tais narrativas, e o modo como tais imagens produzidas se materializaram discursivamente. Além de abordar, o museu enquanto espaço educativo colaborativo dos processos de aprendizagens escolares, e da disciplina de História.

Palavras-Chave: Povos indígenas. Nordeste. Museus. Ensino de História

ABSTRACT

This article aims to characterize problems and challenges present in the narratives brought by museological institutions addressing indigenous peoples in the Brazilian Northeast. Critically analyzing the construction of such narratives, and the way in which such images produced materialized discursively. In addition to addressing, the museum as a collaborative educational space of school learning processes, and the discipline of History.

Keywords: Indigenous peoples. Brazilian Northeast. Museums. History Teaching

INTRODUÇÃO

Buscamos caracterizar problemas e desafios atuais que permeiam as narrativas institucionais sobre os indígenas, diante do contexto atual das demandas de povos indígenas no Nordeste. Analisando criticamente quais os discursos e narrativas acerca dos povos indígenas no Nordeste construídos, e o modo como tais imagens se materializaram discursivamente caracterizando questionamentos atuais nas narrativas institucionais sobre os indígenas, diante do contexto atual das demandas de povos indígenas no Nordeste. Abordamos, ainda, o museu enquanto espaço educativo colaborativo dos processos de aprendizagens escolares, e da disciplina de História.

¹¹² Licenciada em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

A ideia de que não havia mais índios na Região Nordeste era consenso não somente pela opinião pública, mas também no meio acadêmico que aceitava a noção de assimilação cultural embutida na ideia da miscigenação como aspecto formador da sociedade nacional. A imagem cristalizada foi construída ao longo de séculos, sobretudo no século XIX, sobre os indígenas no Nordeste, é que estes não eram índios por não terem semelhanças com as populações indígenas no século XVI. As concepções, imagens e teorias sociais sobre os povos indígenas também se modificaram, especificamente ao longo dos anos 1990 e 2000, com a contribuição de pesquisadores com novas abordagens. A exemplo da discussão dos “índios misturados”. Sendo necessário problematizar essas narrativas museais discutindo os enunciados sobre os povos indígenas a partir dos documentos e ações educativo-culturais promovidas.

O MUSEU ENQUANTO INSTITUIÇÃO

Como escreveu, Lilian Schwartz, o Brasil era reconhecido enquanto um “laboratório racial”, tendo em vista o pensamento coletivo na época em que “O Brasil não tinha do que se orgulhar, a não ser sua fauna e flora” (SCHWARTZ, 1999), sendo propício para a realização apenas de investigações etnográficas, sobretudo, por viajantes estrangeiros. Para confirmar a importância do Naturalismo na época, um exemplo é o modelo de museu existente no Brasil no século XIX, onde se tratava de um modelo unicamente etnográfico, dedicado às pesquisas e coletas de materiais etnográficos, voltados, sobretudo, para o estudo das Ciências Naturais (HIPÓLITO, 2017). Além disso, esses museus, enquanto, lugares de memória celebravam a superioridade Ocidental, produzindo imagens e discursos que legitimavam o empreendimento colonial (OLIVEIRA; SANTOS, 2019). Uma vez que “para os europeus, a maior riqueza do Brasil era sua natureza e não seu legado cultural” (SANTOS, 2000, p. 282).

Durante muito tempo, o Museu no Brasil representou o protagonismo de experiências curatoriais baseadas nas narrativas da mestiçagem e criação de uma cultura nascida da mistura de tradições culturais portuguesas, africanas e indígenas, uma cultura mestiça hegemônica, que buscavam representar a identidade nacional. Contudo, a emergência das demandas de povos indígenas e populações quilombolas, em meio à emergência de outras identidades de gênero, de idade, de classe, denunciam a arbitrariedade desse discurso, que é contrário às políticas de identidade afirmadas por estes grupos, questionando imagens e discursos construídos e materializados em Museus. Por tanto, no que se refere a demandas atuais é necessário observar que as populações indígenas no Brasil, especificamente na Região Nordeste, não apresentam semelhanças com as populações indígenas no século XVI.

Esses espaços contribuíram para o início da elaboração das pesquisas antropológicas no Brasil, favorecendo discussões sobre evolucionismo social e principalmente para o surgimento de uma perspectiva voltada para critérios naturalistas culminando para a divulgação de teorias raciais (HIPÓLITO, 2017). Por conseguinte, o museu passou a atuar no âmbito colonial, apresentando-se também como símbolo de uma política colonial (PACHECO; SANTOS, 2019). A teoria biológica evolucionista, amplamente discutida nos meios de pesquisas de europeus da época, seria utilizada para justificar a teoria do “desaparecimento” das populações indígenas.

Atualmente o museu, enquanto instituição representa, resumidamente, um espaço que conserva coleções de objetos de arte ou ciências. Segundo o Conselho Internacional de Museus (ICOM) seria “uma instituição permanente sem fins lucrativos, ao serviço da sociedade e do seu desenvolvimento, aberta ao público, que adquire, conserva, investiga, comunica e expõe o patrimônio material e imaterial da humanidade [...] com fins de educação, estudo e deleite” (HIPÓLITO, 2017, p. 39). Através desta definição compreendemos como o museu tornou-se um importante espaço de lazer e educação. Portanto, com base na citada definição, percebemos a finalidade educativa como premissa básica do museu.

O LUGAR DO ÍNDIO EM ESPAÇOS DE MEMÓRIAS

Entendemos também o museu enquanto um local permeado de contraposições. Dentre as questões destacamos que no Brasil não existe uma realidade regional/local homogênea e estática. As disputas pelas memórias no espaço do museu são conflituosas, visto que sua “fundação” como instituição tem um passado politicamente pensado e construído. No contexto brasileiro de implementação de museus, a elaboração de um passado tem por objetivo constituir uma noção baseada no constante processo de construção de memórias coletivas nacionais e de uma identidade nacional (HIPÓLITO, 2017). Sendo fundamental “relacionar o passado e o presente, produzindo um entrecruzamento de temporalidades. O cotidiano do visitante, com as imagens que lhe são familiares [...] alavancando a ilusão de um mergulho no tempo” (OLIVEIRA; SANTOS, 2019, p. 402). E assim determinadas:

Memórias permanecem silenciadas por um dado período de tempo, contudo, não perdem a capacidade de rememoração dentro dos grupos nos quais se encontram mantendo-se, portanto, vivas. São estas memórias que em um dado momento histórico privilegiado vêm à tona (HIPÓLITO, 2017, p. 44).

Este silenciamento sobre o passado permeia as memórias subterrâneas¹¹³, entretanto, não leva ao esquecimento destas, torna-se, por conseguinte, ponto inicial de uma resistência que vem à tona publicamente (HIPÓLITO, 2017), reivindicando a ocupação de espaços, antes negados, a determinados grupos sociais, subalternizados e excluídos na História pelas classes dominantes da sociedade que ocupam, e conseqüentemente, tendo os lugares em espaço de memória tolhidos, a exemplo, dos povos indígenas, principalmente, os habitantes na Região Nordeste. A cisão entre a memória oficial¹¹⁴ e a memória subterrânea ocorre sempre nas relações entre Estado dominador e sociedade civil, mas frequentemente, os problemas são encontrados entre minorias e sociedades englobantes. Isto implica a noção que as disputas pelas memórias ocorrem amplamente no campo social, entre os mais diversos grupos, e não necessariamente apenas de forma hierárquica. Além disso, a memória ainda surge como instrumento de uma unidade social (POLLAK, 1989).

Os museus se apresentam enquanto instituições que resguardam a História, seja voltada para o passado ou presente, mas precisam ser analisados sobre o viés da memória, pois esta se encontra essencialmente vinculada às questões da vida humana, uma vez que é uma capacidade inerente ao homem (SANTOS, 2002). Entretanto o principal risco em relação aos museus de nível regional/local é que estes busquem “recuperar” uma identidade “perdida”, ou pior, procurem a “devolução” de uma imagem atribuída a si próprio no passado retornando no presente como um “termômetro identitário” (MENESES, 1992). É importante destacar ainda que em relação à representação sobre os povos indígenas habitantes na Região Nordeste essa questão é ainda mais complexa e delicada, sendo necessária uma maior atenção em detalhes.

[...] a decisão sobre o que é o “verdadeiro” passado ou belo ou científico, acaba produzindo a ideia daquilo que não é verdadeiro através de uma identidade negativa: o que não é história, não é arte, não é ciência. Esse processo - até então negado enquanto tal - deixou grande parcela do público excluída da possibilidade de se identificar através das exposições museológicas, como agentes históricos, artistas, cientistas, produtores etc. A imagem oficial se reconhece como cultura oficial (BOTALLO, 1995, p. 284).

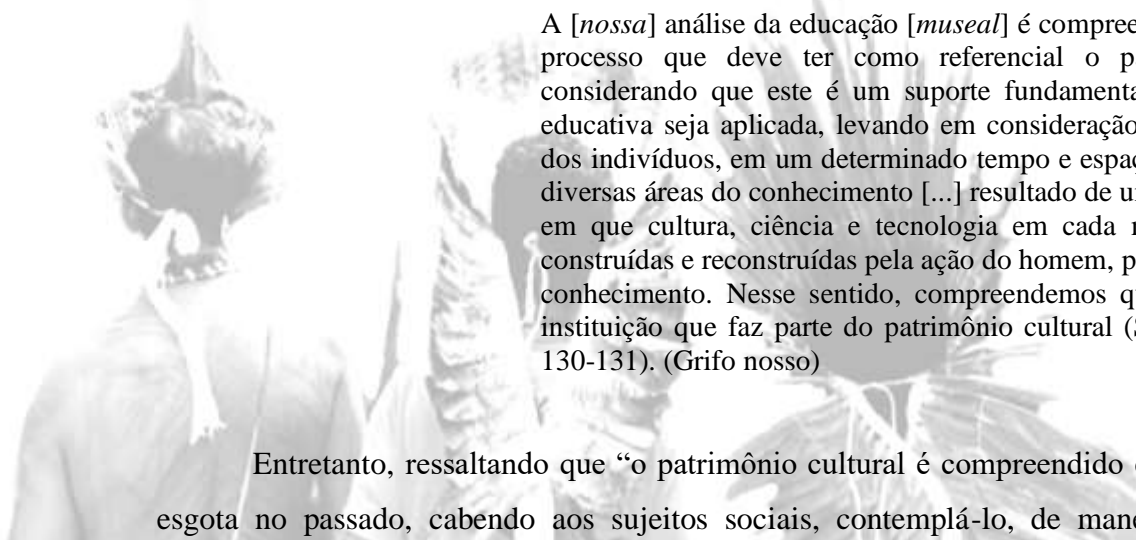
O MUSEU ENQUANTO ESPAÇO EDUCATIVO

¹¹³A partir da análise de sujeitos silenciados, excluídos e marginalizados, o autor ressalta a existência da “memória subterrânea” oposta à memória oficial. Porém, uma vez que a memória subterrânea consegue inserir-se no espaço público, passa a integrar os espaços de disputas da memória enquanto estratégias de resistência (POLLAK, 1989).

¹¹⁴Michel Pollak (1989) considera a categoria “enquadramento de memória” para percebermos como ocorrem os diferentes processos e sujeitos intervêm na formalização que servirá para a elaboração de uma “memória oficial”, a exemplo da memória nacional (POLLAK, 1989).

O museu deve ser utilizado enquanto um espaço de aprendizagens, neste caso, para a disciplina de História, para além das “quatro paredes de concreto” da sala de aula. Através da realização de atividades pedagógicas que deverão buscar, por meio de uma ação integrada com a comunidade escolar, na qualificação do “fazer cultural”, local, ao mesmo tempo, buscando inseri-lo também nos contextos nacional e internacional (SANTOS, 2008). No qual, esta experiência deve ser utilizada, não apenas como um adendo às aulas, mas como incentivador da memória e dos desdobramentos sociais, considerando, o quão enriquecedor é o conhecimento obtido por meio da visita a esta instituição.

A educação museal apresenta-se enquanto um processo. Com a ação de atividades reflexivas tendo por objetivo a construção do pensamento crítico e criativo. Compreendendo que as diretrizes e as metas traçadas para a política educacional devem apontar para uma ação multidisciplinar enfocando as diferentes maneiras humanas de ser, de estar no mundo de construção e reconstrução das múltiplas realidades (SANTOS, 2008).



A [nossa] análise da educação [museal] é compreendida enquanto um processo que deve ter como referencial o patrimônio cultural, considerando que este é um suporte fundamental para que a ação educativa seja aplicada, levando em consideração a herança cultural dos indivíduos, em um determinado tempo e espaço, considerando as diversas áreas do conhecimento [...] resultado de uma teia de relações, em que cultura, ciência e tecnologia em cada momento histórico, construídas e reconstruídas pela ação do homem, produtor de cultura e conhecimento. Nesse sentido, compreendemos que a escola é uma instituição que faz parte do patrimônio cultural (SANTOS, 2008, p. 130-131). (Grifo nosso)

Entretanto, ressaltando que “o patrimônio cultural é compreendido como algo que se esgota no passado, cabendo aos sujeitos sociais, contemplá-lo, de maneira passiva, sem nenhuma relação com a vida, no presente. Cultura, patrimônio e tradição são produtos dissociados do cotidiano do professor e da vida dos seus alunos” (SANTOS, 2008, p. 132-133). É fundamental que o professor de História perceba o lugar em que o museu possibilita enquanto um espaço para democratização da educação, para além do espaço acadêmico/escolar. O professor deve ter em mente que tanto o espaço escolar, quanto o museu potencializam recursos educativos através do “intercâmbio” que ocorre entre estes dois espaços (museu-escola). Tendo em vista que “o museu assume uma função específica: o seu acervo ilustra, de maneira concreta, as aulas de História” (HIRATA, 1985, p. 12-13).

O historiador e museólogo Francisco Régis Lopes Ramos afirmou que ao entrarmos no espaço expositivo do museu, os objetos perdem o valor de uso. Por exemplo, uma cadeira

exposta não servirá de assento, assim como a arma de fogo abandona a utilidade. Ou seja, quando perdem as funções originais, os objetos passam a ter outros valores, significados e despertará diferentes níveis de interesse por parte do público. Assim, o museu promove a “metamorfose” dos objetos expostos, pois ao tornar-se uma peça de museu, cada objeto entra em uma reconfiguração de sentidos, e devido a isso a atuação da museologia histórica torna-se fundamental para explicitar seus parâmetros e desdobramentos educativos (RAMOS, 2008).

Além disso, também ocorre o intercâmbio do ensino formal (institucionalizado) com o ensino não institucionalizado, este que contribuiu para a formação da educação não formal dos alunos e alunas, ocorrendo, portanto, um mútuo enriquecimento. O espaço do museu possibilita ampliar o campo educacional e estimular a noção de complexidade dos processos históricos (SANTOS, 2008). E “para assumir seu caráter educativo, o museu coloca-se, então, como o lugar onde os objetos são expostos para compor um argumento crítico” (RAMOS, 2008, p. 20).

A principal dificuldade para a construção de uma relação positiva entre a escola e o museu é que para a maioria dos professores, e conseqüentemente, dos alunos, é a visão ultrapassada sobre o museu. Ou seja, enquanto “um local onde se encontra apenas coisas velhas”, portanto, um local monótono e tedioso, criando a perspectiva de não ser um lugar que valha a pena ser conhecido, a não ser para cumprir uma imposição da escola, ou para servir de “passeio para finalmente sair um pouco da escola”. A atividade esta, que ocorre, geralmente, através de visitas tradicionais, onde os alunos têm apenas acesso a uma visão parcial do acervo, e na maioria das vezes, com a proposta de atividade a confecção de um relatório sobre a visita ocorrida. Construído na maioria das vezes, sem interesse, sem criticidade e criatividade por parte dos alunos, produzidos como “uma cópia frenética das legendas e painéis sem uma compreensão real do significado dos objetos expostos” (HIRATA, 1985, p. 12-13) que o fazem apenas para cumprir uma atividade imposta pelo professor. Torna-se necessário, portanto, pensar e promover atividades educativas com o intuito de sensibilizar os visitantes para uma maior interação com o museu. Não se trata da simples "formação de plateia", [mas] a valorização do museu como forma de criar "cultura mais refinada" (RAMOS, 2008).

No imaginário coletivo, museus são locais sacros, revestidos de uma aura de austeridade e intelectualidade, e precisam ser decodificados para serem apreciados. Ora, se o lazer é prazer, estudar e aprender estão, tradicionalmente, fora dessa categoria. [...] Nos museus, temos de ler, prestar atenção, tentar entender palavras e expressões que, muitas vezes, compõem o vômito verborrágico dos curadores (GONÇALVES, 2006, p. 38).

Os museus também precisam alterar o modo com que recebem os visitantes. Onde os monitores não devem apenas expor o conteúdo da exposição, mas instigar os visitantes a perguntar, estimular o interesse destes, auxiliando na reflexão e problematização sobre aquilo que está sendo visto. Sendo necessário abrir-se diálogos criativos e estimulantes, um olhar diferenciado por parte dos visitantes, não sobre o que o monitor informa, e principalmente, sobre a visibilidade dos objetos e significados, possibilitando, assim, uma reflexão sobre como a História é presente e se relaciona com as experiências de cada visitante (RAMOS, 2008). Porém, outra dificuldade amplamente encontrada é o caráter elitista, e muitas vezes, excludente, que o museu, adquiriu ao longo dos anos, devido a história de formação. Este criado no Brasil no século XIX por uma reduzida intelectualidade brasileira se nutria da produção acadêmica de etnógrafos estrangeiros, semelhantes à Varnhagen e Von Martius. Ainda que muitos desses, não tiveram diplomas e visões pormenorizadas do Brasil (SCHWARTZ, 1999). Fazendo com que muitos alunos não se sintam representados naquele espaço, isso quando não se sentem representados de maneira negativa.

Apesar das transformações seculares, em torno, dos museus, como as ideias de descolonização, e multiculturalismo, os antigos modelos de museus coloniais continuam ainda, de modo geral, a ser peças centrais na representação sobre a humanidade e o Estado (OLIVEIRA; SANTOS, 2019). Entretanto “o atual contexto intelectual, jurídico e político propicia outras possibilidades históricas e não se torna mais estimulante ou sustentável a pura e simples representação de uma nação homogênea ou de uma humanidade branca e europeizada” (OLIVEIRA; SANTOS, 2019, p. 398).

O museu enquanto instituição surgiu em contextos europeus:

A partir de princípios do século XIX, o desenvolvimento dos museus no resto do mundo é um fenômeno puramente colonialista. Foram os países europeus que impuseram aos não europeus seu método de análise do fenômeno e patrimônio culturais; obrigaram as elites e os povos destes países a ver sua própria cultura com olhos europeus (VARINE, 1979, p. 12).

Portanto, é necessário repensar e reconstruir a maneira como o museu é representado nas escolas. Considerando o legado cultural de cada indivíduo como o principal referencial teórico básico, para a apresentação de novos problemas e novas abordagens acerca da utilização do museu enquanto um espaço de construção de aprendizagens integrado ao espaço escolar.

Ressaltando as interações entre escola e museu, sendo necessário que ocorra ações integradas a serem executadas, sendo primeiramente reconhecido o papel e a ação de sujeitos

históricos na sociedade em que estes estão inseridos. Em seguida, considerar o processo educacional como responsável pela formação do cidadão, reconhecendo o patrimônio cultural como um referencial. As ações entre o museu e a escola devem partir da construção de conhecimentos em sala de aula, tomando como referencial teórico o patrimônio cultural local, e as dimensões de tempo e espaço, na dinâmica do processo social, e as relações com o país e o mundo. Procurando reconhecer o patrimônio cultural de todos os grupos sociais, utilizando-os como instrumento de educação e desenvolvimento (SANTOS, 2008).

A citada autora afirma ainda que se deve buscar uma proposta teórico-metodológica, pautada nos diálogos e nas argumentações em contextos interativos, procurando obter informações e conhecimentos selecionados, em função das diversas ações que serão realizadas, através da socialização das ações museológicas de preservação, pesquisa e comunicação. Neste sentido, a concepção do museu é a análise e reflexão sobre o patrimônio cultural, na dinâmica do processo social, ou seja, a produção de conhecimentos. Entendendo a função do museólogo-educador, como mediador, atuando com os membros envolvidos no processo, considerando os atores e sujeitos do passado e do presente. Realizando, assim, a ação museológica pensada (SANTOS, 2008).

SUGESTÕES PEDAGÓGICAS

Algumas sugestões para o professor de história discutir com seus alunos quando no planejamento para visitar museus: definir os objetivos da visita; selecionar o museu mais apropriado para o tema a ser discutido, ou uma das exposições apresentadas, ou parte de uma exposição, ou ainda um conjunto de museus; visitar a instituição antecipadamente para criar uma familiaridade com o espaço a ser discutido; verificar as atividades educativas oferecidas pelo museu e se são adequadas aos objetivos propostos e, neste caso, adaptá-los aos próprios interesses; preparar os alunos para a visita através de exercícios de observação, estudo de conteúdos e conceitos; coordenar a visita de acordo com os objetivos propostos ou participar de visita monitorada, coordenada por educadores do museu; elaborar formas de dar continuidade à visita quando voltar à sala de aula; avaliar o processo educativo que envolveu a atividade, a fim de aperfeiçoar o planejamento das novas visitas, nos objetivos e escolhas (ALMEIDA; VASCONCELLOS, 1999, p. 114).

Referente às visitas especificamente voltadas à temática indígena abordadas em museus é necessário que os visitantes não indígenas ao se depararem com a história indígena, questionarem e reflitam de maneira crítica sobre as terríveis engrenagens coloniais de dominação e subjugação das populações indígenas. Sendo fundamental que o próprio visitante

reformule-se, chegando ao final da visitação com um olhar sensivelmente diferenciado, sendo capaz de ver o indígena de modo diferente. Onde o processo exigindo não apenas informações etnográficas, mas novas formulações, novas construções de discursos, imagens e descobertas em relação aos índios e ao Brasil. Sendo fundamental descolonizar técnicas e pressupostos, possibilitando que os museus se transformem em espaços de colaboração para a afirmação de direitos políticos e culturais dos povos indígenas (OLIVEIRA; SANTOS, 2019).

Os museus foram classificados em três níveis: o universal, distante do viés ideológico de identidade, apresentando-se enquanto etnocêntrico, devido a própria pretensão à universalidade, a exemplo do Museu do Louvre; o nacional, onde ocorrem maiores riscos pela necessidade de buscar oferecer uma ideia representando uma suposta nacionalidade, no qual, comumente esbarra na manutenção e disseminação de estereótipos, e a principal tarefa consiste em analisar criticamente as representações do conhecimento vulgar e de referências étnicas; e o regional/local, onde os processos de identidade encontram espaço mais aceitável de expansão, no entanto, ainda assim, com riscos de assim como o nível nacional, gerar estereótipos (MENESES, 1992).

Ressaltamos o trabalho realizado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira, enquanto consultor na instituição entre finais da década de 1990 e começo da década de 2000, o Museu do Homem do Nordeste (Recife/PE) foi a primeira instituição museológica do Brasil a receber a exposição organizada, “Os primeiros brasileiros”. Exposição organizada pelo antropólogo reunindo um acervo de mais de 40 mil peças de povos indígenas no Nordeste, de grande importância para a museologia brasileira ao propor um novo olhar e abordagem acerca dos povos indígenas na Região. Sendo a única exposição a não ser atingida pelo incêndio¹¹⁵ ocorrido no Museu Nacional (Rio de Janeiro) em setembro de 2018¹¹⁶ pois encontrava-se exposta no Memorial de Povos Indígenas em Brasília.

A exposição, que o organizador ressaltou ter sido fundamental o apoio da Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj), com o apoio do Departamento de Pesquisas Sociais da Fundaj, possibilitando deslocamentos de uma equipe de pesquisa para o interior do Nordeste, disponibilizando ainda uma sala para os pesquisadores, instalada com arquivos, computadores, mesas e telefone possibilitando que a exposição permanecesse na instituição por um período de quase dois anos (OLIVEIRA; SANTOS, 2019).

¹¹⁵<https://noticias.r7.com/tecnologia-e-ciencia/unicas-pecas-do-acervo-indigena-do-museu-nacional-estao-em-brasilia-08092018>

¹¹⁶<https://noticias.r7.com/rio-de-janeiro/incendio-atinge-museu-nacional-no-rio-de-janeiro-03092018>

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitos questionamentos surgem diante da temática abordada por nosso estudo, tais como, compreender o processo de aparecimento, “desaparecimento” e reaparecimento dos povos indígenas. Nosso artigo se propôs em contextualizar estes questionamentos, apresentando fontes bibliográficas e análises acerca do tema. Buscando a compreensão crítica dos processos históricos, socioculturais e políticos vivenciados por povo indígena habitantes na região Nordeste, sobretudo em Pernambuco, expressas por instituições museológicas. Assim como relacionar tal processo com o campo de estudo ainda pouco recorrente na historiografia brasileira. E ainda relacionar estes processos com as noções de afirmações identitárias étnicas e estratégias de resistências.

Isso nos leva de volta questão anteriormente discutida, sobre a diferença entre os estudos dos povos indígenas realizados até meados do Século XX - como anteriormente analisados, uma produção historiográfica totalmente influenciada por perspectivas evolucionistas, assimilacionistas e baseadas no desaparecimento dos povos indígenas - e a produção historiográfica brasileira mais atual, que busca explorar a capacidade dos indígenas em modificarem suas formas de representar a si próprios e aos não indígenas, de transformarem e recriarem suas identidades (SILVA, 2006).

Não é apropriado afirmar que as práticas educativas promovidas por instituições museológicas relacionadas à temática indígena possam ser compreendidas linearmente, como se os povos índios fossem apresentados apenas no passado em discursos estereotipados. Seguindo para um curso posterior em uma linha temporal, onde esses discursos estivessem ultrapassados e substituídos por uma análise mais crítica e próxima da forma como as populações indígenas constroem as identidades na atualidade. Ao contrário, os discursos reproduzidos evidenciam a variedade em torno dessas construções e das práticas educativas sobre os povos indígenas no imaginário nacional. Ora se aproximaram das perspectivas evolucionistas e assimilacionistas, reproduzindo o índio enquanto um ser genérico, indiferenciados entre si, sem História, selvagem ou ingênuo, concepções, essas, construídas por colonizadores e pelas elites dominantes no país ao longo da História do Brasil. Ora transitando próximo da perspectiva da “nova história indígena” apresentado os povos indígenas enquanto indivíduos diversos, sujeitos atuantes na construção da história nacional.

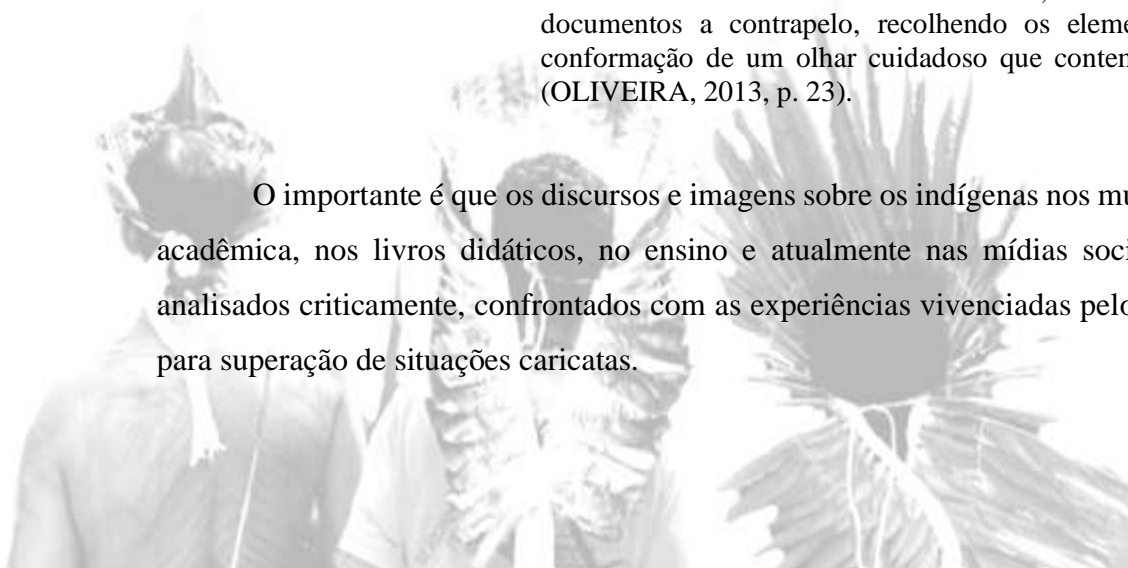
As variações de práticas educativas denunciam o não cumprimento de direitos por parte do Estado e da sociedade civil que resultaram em práticas de perseguição, negação de suas identidades raciais, constante negação de direitos e expulsão, seguida de expropriação de suas

terras. Por outro lado, percebe-se a tentativa de fixar um discurso atrelado à segunda fase da historiografia brasileira deu-se pela “nova história indígena” (MONTEIRO, 1991) que influenciam até hoje novas produções e abordagens acerca do protagonismo indígena representado na História brasileira.

Concluimos que em referências ao espaço e visibilidade dos indígenas, os discursos e imagens produzidos na História do Brasil, a produção escrita e nos espaços de memórias e educativos não-formais, como museus, e espaços educativos formais, como escolas permanecem muitos equívocos pois,

A história é, sobretudo, produzida a partir de silenciamentos pelos quais os muitos atores sociais e a diversidade cultural são reduzidos aos fatos e aos personagens mais importantes. Cabe no nosso ofício docente, enquanto professores-pesquisadores, buscar os caminhos pelos quais a multiplicidade dos processos sócio-históricos possa ser restituída e confrontada com os processos atuais pelos quais passam muitos de nossos estudantes. Para isso, faz-se necessário ler os documentos a contrapelo, recolhendo os elementos necessários à conformação de um olhar cuidadoso que contemple tal diversidade (OLIVEIRA, 2013, p. 23).

O importante é que os discursos e imagens sobre os indígenas nos museus, na produção acadêmica, nos livros didáticos, no ensino e atualmente nas mídias sociais sejam sempre analisados criticamente, confrontados com as experiências vivenciadas pelos povos indígenas para superação de situações caricatas.



REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JR. Durval M. de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 2ª ed. Recife: Massangana; São Paulo: Cortez, 2001.

ARRUTI, José Maurício. **O reencantamento do mundo**: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Rio de Janeiro, RJ, UFRJ, Museu Nacional, 1996 (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social).

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p. 25-68.

BITTENCOURT, Circe M. F. **Ensino de História**: fundamentos e métodos. São Paulo: Cortez, 2004.

BOTTALLO, M. Os museus tradicionais na sociedade contemporânea: uma revisão. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 1995, 283-287.

COELHO, Mauro C; QUEIROZ Jonas M. **Amazônia**: modernização e conflito (séculos XVIII e XIX). Belém: UFPA/NAEA, 2001.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1985 [1902].

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1992.

GONÇALVES, Telma Lasmar. Lazer é prazer. Museu dá prazer. Uma análise da relação do morador de Niterói com o seu Museu de Arte Contemporânea. In: BITTENCOURT, José Neves; CHAGAS, Mário (Orgs.). **Musas: Revista Brasileira de Museus e Museologia**. Rio de Janeiro: IPHAN, 2006, p. 91-105.

GRUNEWALD, Rodrigo (Org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Ed. Massangana, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1987.

HIRATA, Elaine. **Relato das experiências educacionais do MAE**: 1981-1982. *Dédalo*, v. 24, 1985, p. 11-20.

HIPÓLITO, Jéssica M. V. S. **A construção do discurso expositivo como ferramenta de identificação**: museus, hegemonia e subalternidade. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, UNIRIO, Brasil, 2017.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

KAYAPÓ, Edson; BRITO, Tamires. A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso? In: **Revista de humanidades**. Caicó. Dossiê Histórias Indígenas, 2004, p. 38-68.

MENESES, Ulpiano Bezerra de. A problemática da identidade cultural nos museus: de objetivo (de ação) a objeto (de conhecimento). **Anais do Museu Paulista São Paulo**, 1992, p. 207-309.

MONTEIRO, John M.; AZEVEDO, F. L. N. (Org.). **Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação**. São Paulo: Edusp; Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1997.

_____. (Org.). **Raízes da América Latina**. São Paulo: Edusp/Expressão e Cultura, 1996.

MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto. (Org.) **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p. 237-249.

_____. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. UNICAMP. Campina, 2001 (Tese Livre Docência).

NOVAES, Sylvia C. **Jogo de Espelhos: imagens da representação de si através de outros**. São Paulo: Edusp, 1993.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, 2010, p. 9-30.

OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de Cássia Melo. (Org.). **De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal**. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, 1989, p. 3-15.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **A danação do objeto: o museu no Ensino de História**. Santa Catarina: Argos Editora da Unochapecó, 2008.

SANTOS, Maria Célia Teixeira de Moura. **Encontros museológicos: reflexões sobre a museologia, a educação e o museu**. Rio de Janeiro: Minc/IPHAN/DEMU, 2008.

SANTOS, Myriam S. Os museus Brasileiros e a constituição do imaginário nacional. **Soc. Estado**, Brasília, 2000, p. 271-302.

_____. Políticas da memória na criação dos museus brasileiros. **Cadernos de Sociomuseologia**, 2002, p. 115-137.

SECUNDINO, Marcondes de Araújo. Etnologia indígena e a formação da antropologia no Brasil: as contribuições de Mário Melo e Carlos Estevão de Oliveira no início do século XX. In: SANTOS, Carlos Alberto Batista; SILVA, Edson H.; OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva (Orgs.). **História ambiental, história indígena e relações socioambientais no Semiárido**

Brasileiro. Paulo Afonso: SABEH, 2018, p. 229-271.

SCHWARCZ, Lilia K. M. Questão racial e etnicidade. In: **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)** (Org.). MICELI, S. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999, p. 267-326.

_____. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário:** cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Editora Claroenigma, 2013.

SILVA, Edson. Índios organizados, mobilizados e atuantes: história indígena em Pernambuco nos documentos do Arquivo Público. In: **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, 2006, p. 175-224.

_____. “Os caboclos” que são índios: História e resistência indígena no Nordeste. In: **Portal do São Francisco** – Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco/CESVASF. Belém de São Francisco, 2004, p. 127-137.

_____. **Povos indígenas e ensino de História:** subsídios para a abordagem da temática indígenas em sala de aula. In: **História & Ensino**. Londrina, 2002, p. 45-62.

_____. **Xukuru:** memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Campinas, SP, Unicamp, 2008 (Tese Doutorado em História).

TAVARES, Mauricio Antunes; LIMA, Joana D’Arc de Sousa. Processos civilizadores, colonialidades e decolonialidades. **Comunicações** (UNIMEP), 2018, p. 99-125.

VARIVE-BOHAN, H. Entrevista com Hugues de Varine-Bohan. In: **Os museus no mundo**. Rio de Janeiro: SALVAT Editora do Brasil, 1979, p. 8-21.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: UnB, 1991, p. 267-277.

ESTUDANTES INDÍGENAS NA EDUCAÇÃO SUPERIOR EM PERNAMBUCO: AFIRMANDO A IDENTIDADE E DIREITOS

INDIGENOUS STUDENTS IN HIGHER EDUCATION IN PERNAMBUCO: IDENTITY AND RIGHTS AFFIRMED

Maria da Penha da Silva¹¹⁷
mdpenhadsilva@yahoo.com

RESUMO

O texto resulta da pesquisa em andamento para o Doutorado em Antropologia/UFPE. Trata-se de um estudo que busca compreender os protagonismos de indígenas nos cursos de graduação nos Institutos Federais de Educação no Semiárido pernambucano. Discutindo como se configura a presença indígena, o atual contexto, a diversidade de sujeitos, as implicações do imaginário institucional e social sobre a condição de “índios misturados”, relacionada a ideia da “perda” da identidade étnica vivenciada pelos discentes indígenas onde estudam. E quais as ações evidenciando os protagonismos desses estudantes em resposta às provocações e questionamentos na atualidade. A produção acadêmica sobre estudantes indígenas na Educação Superior no âmbito local na Educação e na Antropologia é incipiente. No âmbito nacional, os debates acadêmicos sobre o assunto vem intensificando-se na última década, indicando a permanente mobilização política dos povos indígenas pela garantia do direito a esse nível de formação. Embora, com um número baixo de indígenas nas instituições públicas, comparados aos matriculados nas instituições privadas. Contudo, a atuação política desses estudantes dentro e fora dessas instituições tem provocado algumas mudanças: desde atividades acadêmicas interculturais; a implementação de políticas públicas específicas para esse público estudantil; a execução de projetos de extensão junto aos povos indígenas, dentre outras ações.

Palavras-chave: Estudantes indígenas; Protagonismos; Educação superior

ABSTRACT

The text results from research for the Doctorate in Anthropology / UFPE. This is a study seeking to understand the role of indigenous people in undergraduate courses at Federal Institutes of Education in the semi-arid region of Pernambuco. Discussing how the indigenous presence is configured, the current context and the diversity of subjects, the implications of the institutional and social imaginary on the condition of “mixed Indians” related to the idea of “loss” of ethnic identity is experienced by the indigenous students where they study, and what the actions have been showing the protagonism of these students in response to the provocations and questions nowadays. Academic production on indigenous students in Higher Education at the local level in Education and Anthropology is incipient. At the national level, academic debates on the subject have intensified over the past decade, indicating the permanent political mobilization of indigenous peoples to guarantee the right to this level of education. Although, with a low number of indigenous people in public institutions, compared to those enrolled in private institutions. However, the political performance of these students inside and outside these institutions has brought about some changes: from intercultural academic activities; implementation of specific public policies for this student audience; execution of extension projects with indigenous peoples, among other actions.

Keywords: Indigenous students; Protagonisms; college educatio

¹¹⁷ Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

INTRODUÇÃO

A questão fundamental para avançar na cidadania indígena é superar a noção limitada e etnocêntrica que a entende como direitos e deveres comuns de indivíduos que partilham os mesmos símbolos e valores nacionais. Ora, os povos indígenas não partilham a mesma língua, a mesma história, os mesmos símbolos, a mesma estrutura social e, muito menos, a mesma estrutura, política, jurídica da sociedade brasileira dominantes, uma vez que possuem símbolos, valores histórias e sistemas sociais, políticos, econômicos e jurídicos próprios.

Gersem Baniwa

A Constituição Federal do Brasil promulgada em 1988 reconheceu a pluralidade étnica, os direitos específicos e diferenciados aos povos indígenas. Para os indígenas em nosso país, as expressões “índios” ou “indígenas” durante muito tempo foram vistas como pejorativas. Entretanto, a partir dos anos 1970 foram (re)significadas pelo movimento indígena nacional que se apropriou delas como afirmações identitárias para articular, visibilizar, unificar e fortalecer os laços de solidariedade entre os povos indígenas; e ao mesmo tempo, são pensadas como demarcadoras de fronteiras étnicas que diferem os índios ou indígenas dos demais grupos sociais atualmente habitando no Brasil (LUCIANO, 2006).

Atribuindo ao Estado a obrigatoriedade de respeitar e proteger as sociodiversidades indígenas existentes no país, sobretudo, demarcar os territórios como medida prioritária para garantir o pleno exercício da cidadania indígena e a autonomia, como ressaltou Gersem Baniwa¹¹⁸, um reconhecido intelectual indígena, Mestre e Doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília e professor na Universidade Federal do Amazonas/UFAM, Gersem Baniwa é autor de vários artigos e publicações, a exemplo dos livros: “O índio brasileiro, o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje”; “Educação para manejo do mundo, entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro”; “Educação Escolar Indígena no século XXI, encantos e desencantos”. Tratam-se de livros relevantes para compreendermos sobre as sociodiversidades dos povos indígenas no Brasil e seus processos educacionais.

Embora como afirmou Gersem Baniwa, o conceito de autonomia adotado pelo Estado brasileiro ainda esteja aquém do que os povos indígenas almejam, quando para os militares o

¹¹⁸ O povo Baniwa habita na fronteira entre o Brasil, Colômbia e Venezuela em aldeias nas margens do Rio Içana e afluentes, além de comunidades no Alto Rio Negro e nos centros urbanos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos/AM.

conceito de autonomia indígena significa uma ameaça à soberania nacional, enquanto para os povos indígenas são possíveis dois sentidos:

O primeiro princípio é de garantir liberdade interna ou autogovernança étnica. O segundo princípio é a liberdade de acesso ao mundo extra-aldeia ou extra étnica. O que tem de comum entre os dois campos é a necessidade de que essa circulação nos dois mundos seja de forma articulada, manejada, afirmada, reconhecida e respeitada (LUCIANO, 2019, p. 200).

Para os povos indígenas, a cidadania indígena implica no reconhecimento de direitos e deveres como cidadãos brasileiros pertencentes à sistemas sociais, econômicos e jurídicos próprios que lhes conferem símbolos e valores específicos e diferenciados. “Para que a cidadania diferenciada dos povos indígenas se consolide, é necessário incorporar à noção o reconhecimento do direito de diferenciação, garantindo-se a igualdade de condições não pela semelhança, e sim pela equivalência” (LUCIANO, 2013, p. 184).

Nesse sentido, o antropólogo indígena acentuou a importância das organizações indígenas, à níveis regionais, nacionais e transnacionais para a garantia de direitos fundamentais consolidando a cidadania indígena e plena autonomia. Dentre esses, a demarcação e proteção dos territórios habitados, a educação e saúde específicas e diferenciadas, as manifestações socioculturais e autossustento. Sendo a educação formal uma das possibilidades de empoderamento político e apropriação de “(...) conhecimentos e experiências com vista na auto gestão das aldeias” (LUCIANO, 2013, p. 174).

Nessa perspectiva propomos reflexões acerca dos protagonismos indígenas na Educação Superior em Pernambuco, exigindo o reconhecimento e respeito à identidade étnica, e o acesso às políticas pública possibilitando uma formação profissional qualificada, para atuação nos territórios rumo a tão sonhada autonomia. Para os indígenas na região amazônica, atualmente nas instituições de Educação Superior, o reconhecimento étnico talvez não seja um problema, diante da proporção demográfica indígena em relação a população não indígenas, a exemplo de São Gabriel da Cachoeira, onde 90% da população é indígena (LUCIANO, 2013, p.190). Entretanto, para os estudantes indígenas no Nordeste, no caso em discussão nesse texto os índios habitantes em Pernambuco, as identidades étnicas são questionadas recorrentemente, devido as narrativas históricas sobre a miscigenação como uma condição eminente para “perda” da identidade. E os estudantes indígenas vivenciam e enfrentam esses questionamentos cotidianamente na atualidade.

Apresentaremos algumas reflexões sobre como a presença de estudantes indígenas na Educação Superior em Pernambuco/Brasil tem questionado os relatos sobre a extinção dos povos indígenas nessa região. Tendo em vista as narrativas históricas sobre a suposta incorporação da população indígena à sociedade local, ocasionada pelas políticas assimilacionistas empreendida pelo Estado desde o período colonial e tão latentes no discurso governamental atual. Considerando que essas políticas apontam para o projeto de integração indígena ao sistema econômico e sociocultural ocidental, inicialmente por meio da tentativas da conversão religiosa e sociocultural, e posteriormente pela imposição de normas sociais para os povos indígenas abandonarem tradições, línguas e identidades socioculturais específicas e sendo desconsiderados como grupos étnicos com direitos originários aos territórios habitados.

Para melhor compreensão sobre essas questões, ressaltamos que devido ser uma pesquisa em andamento não temos a pretensão de trazer profundas análises, e sim apresentar uma breve revisão bibliográfica e discorrer sobre o campo e a atuação dos sujeitos participantes do presente estudo. Portanto, o texto foi organizado em três tópicos, além das considerações finais. Inicialmente apresentaremos algumas informações preliminares sobre os participantes na pesquisa e o contexto institucional onde estão inseridos; no tópico seguinte, discutiremos as implicações que o imaginário institucional e social sobre a condição de “índios misturados”, diretamente relacionado a “perda” da identidade étnica, tem incidido sobre os estudantes indígenas; e por fim apresentaremos algumas ações evidenciando os protagonismos desses estudantes em respostas às provocações e questionamentos sobre suas existências como indígenas na atualidade.

OS ATORES E CONTEXTOS: OBSERVAÇÕES PRELIMINARES SOBRE QUEM SÃO E ONDE ESTÃO

Pernambuco é uma unidade federativa localizada na Região Nordeste do Brasil, onde de acordo com o relatório do último Censo demográfico do IBGE, intitulado “Características Gerais dos indígenas” (2010, p. 169), destacou-se por apresentar a maior população indígena na Região, sendo contabilizados 60.995 indígenas. No âmbito nacional Pernambuco ocupava a terceira posição nos índices populacionais indígenas, abaixo do estado do Amazonas com 183.514 e Mato Grosso do Sul com 77.025 indígenas. Atualmente estima-se um quantitativo ainda maior, uma vez que conta-se com mais um povo auto declarado, os Tuxi, reivindicando o reconhecimento oficial, assim somando-se o total de 14 povos indígenas: Atikum; Fulni-ô;

Kambiwá; Kapinawá; Pankará; Pankaiwká; Pankararu; Entre Serras Pankararu; Pipipã; Truká; Tuxá; Tuxi; Xukuru de Cimbres; Xukuru do Ororubá.

No que se refere às condições dos/as estudantes indígenas na Educação Superior em Pernambuco são diversas as faces. Dentre essas existem diferenças de gênero e orientações sexuais; indígenas nascidos em contextos urbanos; aqueles/as que se encontram nos grandes centros urbanos transitoriamente em períodos de aulas; os/as imigrantes advindos/as de outros estados ou regiões do país somente para estudar; muitos/as habitando nos territórios e deslocando-se diariamente ou mensalmente até às instituições onde estudam; os/as que fazem cursos de Educação a Distância (EAD). Todos/as constituindo um universo bastante amplo e complexo resultante da presença de indígenas nas instituições de Educação Superior, seja nos cursos de graduações ou em pós-graduações.

Aqueles/as estudantes nascidos em contextos urbanos, são filhos ou netos de gerações anteriores que migraram para as cidades mais próximas dos territórios habitados pelos indígenas, ou para os grandes centros urbanos. Gerações expulsas dos territórios, perseguidas por invasores, ou que buscaram melhores condições de vida nas cidades (SILVA, 2008; BEZERRA, 2012). Nesse sentido, são inúmeros e diversos os relatos e motivações alegadas. Muitos dos/as jovens/as herdeiros dessas memórias, quando ingressam na universidade e encontram contextos favoráveis para a afirmação étnica não hesitam em se autodeclararem indígenas. Com isso, as vezes se deparam com questionamentos acerca da legitimidade da identidade étnica. Geralmente esses questionamentos surgem por parte de colegas e professores/as desinformados/as sobre as atuais sociodiversidades indígenas no Brasil.

Dificuldades também vivenciadas pelos/as indígenas nos contextos urbanos em situações transitórias, durante os períodos de aulas, quando são imigrantes de outros estados e regiões do país, ou advindos/as do interior de Pernambuco. Entretanto, para além da ignorância e desinformação de professores/as e colegas de cursos sobre os povos indígenas no Brasil, em geral, esses/as indígenas afirmam enfrentarem fragilidades materiais, emocionais e espirituais. Pois, muitas vezes encontram-se solitários, distantes do território, da família, das lideranças espirituais dos seus povos, com poucos recursos financeiros e péssimas condições de moradias e segurança, somando-se aos *stress* do cotidiano nas grandes cidades.

Uma situação de mais breve transição em um grande centro urbano é aquela dos/as indígenas no curso de Licenciatura Intercultural Indígena. Por este curso ser especificamente destinado à formação de professores/as indígenas, agregam grupos de estudantes, a maioria conhecidos entre si, as vezes do mesmo povo ou que se conhecem do próprio movimento de professores/as indígenas. São relações que contribuem no processo de fortalecimento identitário

e segurança emocional e material. Considerando que o curso ocorre em módulos com encontros mensais durando uma semana, e geralmente esses/as estudantes indígenas compartilham alojamentos, se ajudam mutuamente. Alguns/mas trazem as crianças e companheiros/as, além de sentirem-se motivadas/os para praticarem as expressões socioculturais nos espaços acadêmicos, uma vez estando em grupos.

Outra situação também favorável ocorre para os/as estudantes indígenas habitantes nos territórios e são discentes em pequenas instituições privadas de ensino, ou foram favorecidos pela expansão universitária, com a implantação de Cursos de Graduação nos Institutos Federais, ou fazem Educação a Distância. Possivelmente, contando com maior segurança emocional e física, quando as dificuldades de deslocamentos do território até as instituições onde estudam as vezes são menores e amenizadas pela certeza do retorno diário para o aconchego do lar e familiares. Estes/as indígenas, em certa medida, estão em condições emocionais e materiais mais favoráveis do que aqueles/as imigrantes provisoriamente para os grandes centros urbanos.

Somando-se à complexidade contextual dos indivíduos e coletividades indígenas e das situações adversas envolvendo a busca pela formação na Educação Superior, existe ainda a diversidade de cursos presenciais e a distância onde estão matriculados, inclusive nas pós-graduações (Mestrados e Doutorados). Tratando-se dos Cursos de Graduações, desde a Licenciatura Intercultural Indígena às demais Licenciaturas, também procuram pelos cursos nas áreas do Direito, Saúde, Agronomia, Veterinária, Cinema, Artes Visuais, Jornalismo, Tecnologia em Alimentos, Sistema de Internet, dentre outros. Seguindo da complexidade das categorias de instituições com esse nível educacional. Dentre essas estão as instituições públicas e também as instituições privadas, como apresentado no Quadro 01:

INSTITUIÇÕES	BRASIL	NORDESTE	PERNAMBUCO
Resultado parcial	57.706	21.583	5.561
PÚBLICAS	15.450	4.358	828
Federais	11.619	3.034	566
Estaduais	3.552	1.142	81
Municipais	729	182	181
PRIVADAS	42.256	17.225	4.733

Quadro 01 – Indígenas matriculados em Cursos de Graduação Presenciais e a Distância em 2018. Fonte: Censo da Educação Superior de 2018 (MEC/INEP/DEED).

As informações no referido quadro, indicaram alguns caminhos para a delimitação do campo a ser pesquisado. Mediante o alto número de indígenas matriculados nas instituições

privadas não pareceu indicado um estudo qualitativo com estes sujeitos, somando-se a variedade de instituições nessa categoria situada em várias regiões em Pernambuco. Além disso, quando realizamos o contato com estudantes indígenas de ambas as categorias das instituições de ensino, percebemos que a exceção do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, são nos Cursos de Graduação nos Institutos Federais de Educação situados na região do interior do estado onde os/as estudantes indígenas têm maior inserção coletiva e atuação política.

Todavia, no momento não é possível presumir os números exatos ou aproximados sobre as matrículas desse público estudantil nos Institutos Federais em Pernambuco como um todo, quando apenas o IF-Sertão apresenta um sistema público de informações onde é possível encontrar esses dados, os quais, somados os sete *Campi* foram contabilizados 175 indígenas matriculados no 2º semestre de 2019. Entretanto, o IFPE não dispõe dessas informações, o que de certa forma evidencia o descaso em relação a publicização sobre a presença desse público estudantil nessas instituições. Esperamos que ao término da pandemia do COVID e liberação do acesso presencial nessa instituição possamos levantar esses dados. Por ora contamos com as informações adquiridas por meio do contato com estudantes indígenas atuantes na Comissão de políticas inclusivas no IFPE Campus Pesqueira, onde estimava-se um total de 106 indígenas. Sabendo-se que no ano em curso houve o ingresso de mais indivíduos nos Cursos de Graduações.

Nesse sentido, nosso universo empírico inicialmente se configurou a partir da presença e atuação dos/as estudantes indígenas nessas instituições. Com ênfase na atuação política dentro e fora dessas. Por ora, considerando as ações individuais e coletivas desses/as atores sociais, o “protagonismo” como uma categoria teórica necessária para refletirmos acerca da atuação indígena na Educação Superior. Também considerando a existência de uma ação coletiva como discutida por Melucci (2001), compreendemos que os significados da Educação Superior para os estudantes indígenas são diversos, porém observaremos as características básicas que constituem essa ação, como: solidariedade específica; manifestação de conflito; ruptura dos limites de compatibilidade do sistema no qual a ação ocorre, visibilizando o protagonismo indígena coletivo, sobretudo demarcando fronteiras e identidades.

“ÍNDIOS MISTURADOS”? UM PROBLEMA PARA EDUCAÇÃO SUPERIOR EM PERNAMBUCO

Na Universidade Federal de Pernambuco-Campus Acadêmico do Agreste/Caruaru ocorreu o Curso de Licenciatura Intercultural Indígenas pelo PROLIND/MEC, (Programa de

Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas/Ministério de Educação), formou duas turmas frequentadas cada uma por mais de 120 indígenas das várias etnias habitantes no estado de Pernambuco. Este curso também é em grande parte a expressão dos protagonismos indígenas na figura da COPIPE (Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco), responsável pelas intensas mobilizações e reivindicações em prol de uma educação escolar intercultural, específica e diferenciada com e para os povos indígenas, vindo na formação acadêmica específica e qualificada uma das possibilidades para efetivar tal projeto (ALMEIDA, 2017). Assim, comemorando a formatura da segunda turma em 2018. Vivenciamos a rica oportunidade de participar das solenidades de formatura das duas turmas e de outros eventos promovidos no Curso, por vezes na condição de observadora, ou como palestrante.

Quando iniciou a primeira turma presenciei situações onde professores/as e estudantes não indígenas de outros cursos que se mostravam surpresos/as com a presença daquelas expressões socioculturais diferenciadas na Universidade. A expressão de surpresa era tão visível, pois parecia terem se deparado com “extra terrestres” descendo de “naves espaciais” surgidos do nada: alguns/mas indígenas empunhando maracas, usando cocares ou barretinas como se fossem coroas quão orgulhosos/as pareciam em afirmarem a identidade étnica, frente a uma instituição e pessoas não indígenas. A surpresa em muito evidenciava a ignorância acerca do lugar dos índios na História do Brasil e em Pernambuco.

Sendo importante chamar a atenção para, por essas/es professoras/es indígenas estarem juntos, como um coletivo num Curso específico para formação de indígenas, supostamente tornando-se menos difícil enfrentar os preconceitos e as discriminações ainda existentes nas instituições que oferecem os cursos da Educação Superior. Enquanto, para os indígenas em outras Instituições ou até mesmo naquela, porém em cursos diversos, sozinhos, sem a coragem de usar aqueles artefatos materiais ou manifestar ideias identificando as origens étnicas, por receio de serem discriminados e desrespeitados. Na maioria das vezes são imperceptíveis pelas instituições, diante dos/as professores/as e colegas de turma. Ou quando ousam afirmarem que são indígenas, têm as identidades questionadas pelo fenótipo que não corresponde aos índios idealizados com cabelos lisos, olhos puxados, dentre outros aspectos assemelhados aos indígenas amazônicos ou habitantes no Xingu.

Retomando a provocação do título desse tópico, perguntamos: como as narrativas sobre a miscigenação, uma condição primeira para negar a identidade indígena tem se constituído um problema nas Instituições de Educação Superior em Pernambuco? *A priori*, pensamos que não se trata de um problema apenas em Pernambuco, mas, em outros estados e regiões no Brasil. Entretanto, como o presente estudo é sobre os/as indígenas nas instituições neste estado, nos

limitaremos a este. Embora o descrédito sobre a existência de indígenas nos estados do Nordeste na contemporaneidade tenha perdurado até os anos 1980, sobe a alegação de serem mestiços, atualmente, as populações indígenas têm se constituído como problemas de pesquisas nas diferentes áreas do conhecimento. E ao passo que a presença desses sujeitos nas universidades como acadêmicos e intelectuais tem se intensificado, também tem tensionado e provocado reflexões. Portanto, a partir dos recorrentes relatos de estudantes indígenas sobre situações de questionamentos às suas identidades étnicas, se caracterizando como situações bastantes constrangedoras e incômodas, se faz necessário refletir acerca dos conhecimentos produzidos nas universidades sobre os povos indígenas nesta região.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira na obra “O nascimento do Brasil e outros ensaios: ‘pacificação’, regime tutelar e formação de alteridades”, escreveu: “(...) é importante que façamos um esforço de crítica de algumas categorias e esquemas analíticos que são aplicados em geral para compreender a presença indígena no Brasil atual” (2016, p. 46). Nessa perspectiva, o referido autor chamou a atenção para a necessidade de revermos as interpretações da História do Brasil baseadas em categorias coloniais que não servem para as análises científicas sobre os povos indígenas contemporâneos. Como também se faz necessário superarmos alguns paradigmas científicos, dentre esses o evolucionismo. A história pautada pelo paradigma evolucionista se baseia na ideia das sucessões de ciclos econômicos em momentos de apogeu na sociedade brasileira, sejam os ciclos: “o pau-brasil, o açúcar, o couro, as drogas do sertão, os minérios preciosos, o café a borracha, a industrialização”. Onde o lugar dos indígenas nas narrativas evolucionista são sempre anterior ao Brasil. Ou seja, os povos indígenas estavam no nascimento do Brasil, posterior a isso todos os seus feitos são invisibilizados nessa perspectiva histórica (OLIVEIRA, 2016, p. 47). O evolucionismo fundamentou a escrita da História do país por ocasião do processo da criação e de consolidação do Estado Nação iniciado no século XIX, quando a figura do indígena foi eleita como símbolo nacional. Todavia, tratavam-se de imagens e narrativas que remetiam às expressões socioculturais do período anterior à colonização portuguesa!

De acordo com o referido autor, outro aspecto a ser observado nessa perspectiva histórica é o uso recorrente de categorias analíticas antagônicas, não abarcando a complexidade dos processos de interações e alianças entre sujeitos e diferentes grupos étnicos e socioculturais, no decorrer dos períodos pré-coloniais, coloniais, imperial e republicano. A exemplo de: “índios mansos” versus “índios bárbaros”; “índios puros” versus “índios misturados”, categorias que essencializam “o ser indígena”, cristalizando-o por meio de estereótipos, conformando-os aos determinados interesses econômicos e políticos de cada época. Quando por vezes exaltando as

imagens e narrativas sobre os indígenas, por outras invisibilizando as diferentes formas de protagonismos.

Observou também o citado autor que a influência de tais teorias na produção do conhecimento científico se refletiram nos poucos interesses da etnologia brasileira pelos povos indígenas no Nordeste até final dos anos 1990, quando ainda eram escassos os estudos evidenciando as questões relacionadas a estes povos ainda naquele período. Considerados mestiçados e integrados à sociedade nacional, sem aparente distinção sociocultural, os povos indígenas no Nordeste não eram tema de interesse da Antropologia. Como também, até os anos 1980 passava ao largo das políticas indigenistas destinadas a demarcação/proteção das terras indígenas, ao contrário da Amazônia habitada pelos chamados “índios isolados” considerados “índios puros”. Enquanto naquela região os órgãos indigenistas preocupavam-se com a proteção das terras indígenas, no Nordeste, grande parte dos povos indígenas não eram sequer reconhecidos como grupos étnicos.

O desafio maior para os órgãos indigenistas como o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e posteriormente a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) era justificar a presença desses grupos nesta Região, restituindo o direito à terra, uma vez que as narrativas históricas nos documentos oficiais e na produção etnológica, pautavam-se na perspectiva da “mistura”, da “falta” e das “perdas culturais” e assim, afirmando não existir mais índios no Nordeste. Ressaltando que a “mistura” não se constituiu unicamente no campo da ideologia colonial como evidenciado na história oficial, mas que em diversos momentos foram empreendidas manobras administrativas resultando na miscigenação intencional. Contudo, o que essa história não evidenciava era os protagonismos indígenas nesses processos, nem como a categoria “índios misturados” era acionada pelos próprios indígenas a partir dos seus interesses (OLIVEIRA, 2016).

Para o autor, os debates sobre os povos indígenas contemporâneos no Nordeste no âmbito acadêmico são relativamente recentes. Sendo provocados pelas mobilizações políticas desses povos. A desnaturalização da ideia da “mistura” e da expressão “índios misturados” como justificativa para a suposta extinção dos índios no Nordeste é resultado dessas mobilizações iniciadas nas primeiras décadas do século do século XX, quando os indígenas ainda com a posse de pequenos trechos de terra acionavam pontualmente órgãos do governo, mais intensamente na década de 1980, mediante os constantes conflitos fundiários com grandes fazendeiros invasores nas terras reivindicadas pelos indígenas. Estes conquistaram visibilidades, e assim chamando a atenção tanto dos órgãos indigenistas, quanto dos antropólogos e historiadores para a necessidade de compreender aquele fenômeno paradoxal

exigindo uma reflexão para além da descrição da situação de pobreza ou da folclorização, como era comum a abordagem na literatura contemporânea.

Um paradoxo evidenciado pelos indígenas no Nordeste em pleno século XX ao reivindicarem uma identidade étnica, quando a partir de meados do Século XIX os aldeamentos foram oficialmente decretados extintos e os índios considerados “desaparecidos” pela história estatal e pela etnologia brasileira. Como explicar tal fenômeno? Nesse sentido, o pesquisador chamou a atenção para a necessidade de uma reflexão não somente sobre as relações de poder que perpassam a construção do aparato político administrativo colonial, utilizando das estratégias da miscigenação, mas, sobretudo rever os paradigmas antropológicos (as teorias evolucionistas norte-americana e a etnologia francesa) e os modelos analíticos que orientam a etnologia brasileira e limitam a compreensão desse fenômeno (OLIVEIRA, 2016, p. 194).

Sendo necessário mobilizar outros aportes teóricos que possibilitem compreender o conceito de etnicidade para além dos aspectos culturais. No caso dos índios no Nordeste, devendo ser consideradas as formas de organizações sociais, os vínculos com os espaços territoriais onde habitam (uma vez que grande parte tem conexões com os processos de aldeamentos missionários coloniais), e quando não for possível estabelecer esses vínculos, a organização ocorre por meio da unidade religiosa, remetendo aos antepassados como entidades espirituais que regem a vida do grupo no presente; pelos processos migratórios devido à dispersão em razão da expropriação das terras habitadas; dentre outras situações evidenciando uma unidade social distinta da sociedade local (OLIVEIRA, 2016, p. 211).

Portanto, compreendemos que a expressão “índios misturados” como forma de deslegitimar ou minimizar a identidade étnica dos índios no Nordeste, desde o final da década de 1980 deveria ser superada, não servindo como parâmetro para os órgãos indigenistas nem para a etnologia brasileira, ou para o Estado. Todavia, no senso comum, nas sociedades locais, onde habitam os povos indígenas no Nordeste, ainda perdura o discurso sobre a ilegitimidade das identidades indígenas. Esse discurso tem ressonância nos diversos espaços públicos e privados na sociedade e não seria diferente nas instituições de Educação Superior locais, sobretudo, ocorrendo nos cursos não específicos para indígenas, *locus* de relações e tensões entre os estudantes indígenas e os filhos ou netos dos latifundiários durante muito tempo invasores e de posse dos territórios indígenas.

A título de exemplo, existem relatos de situações de preconceitos e discriminações, desde as relações entre estudantes indígenas e os não indígenas e algumas/uns professores/as. Recorrentemente os estudantes indígenas se deparam com questionamentos baseados em estereótipos, na cor da pele e dos olhos, a textura dos cabelos e forma de se vestirem, o uso das

novas tecnologias, dentre outros aspectos. Nessa perspectiva de questionamentos à identidade étnica, somam-se às atribuições de valores morais e contestações às políticas afirmativas de ingresso e permanência dos indígenas na Educação Superior. Todavia, frente estas situações, as mobilizações dos estudantes indígenas é parte das muitas ações do Movimento indígena mais amplo atuante em diversos setores da sociedade nacional ocupando espaços decisórios. No caso dos estudantes indígenas ocorre por meio da atuação política em setores representativos dentro e fora das instituições educacionais.

OS PROTAGONISMOS INDÍGENAS COMO RESPOSTAS

O “protagonismo indígena” na História do Brasil é um debate relativamente recente. Discussão pautada na sociedade brasileira e nos espaços acadêmicos nos últimos 40 anos, com relevo e visibilidade a partir de novas abordagens historiográfica e antropológica sobre o tema. Como mencionado no tópico anterior, pesquisadores/as não indígenas no campo das Ciências Humanas e Sociais foram impulsionados pelas mobilizações indígenas ocorridas mais intensamente a partir dos anos 1980 a empreenderem estudos no sentido de revisar e reescrever a História do Brasil, rediscutindo sobre o lugar e as atuações dos povos indígenas nos processos históricos em nosso país.

Nesse sentido, deve-se muito ao John Monteiro, professor e pesquisador na UNICAMP, empreendendo esforços não somente em pesquisas, mas orientando inúmeras teses de doutorado na área de História e também Antropologia, formando gerações de pesquisadores/as. Dentre tantos/as, citamos alguns/mas desses/as pesquisadores com contribuições bastantes significativas nos estudos sobre os índios no Brasil e no Nordeste, a exemplo da Maria Regina Celestino de Almeida/UFF orientada pelo John Monteiro nos estudos de doutoramento resultando no livro “Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro” publicado em 2ª edição (2013), evidenciando o protagonismo indígena naquele período e contexto histórico. A autora tornou-se um dos expoentes evidenciando os protagonismos indígenas no campo da História e vem formando outros/as pesquisadores/as nos estudos sobre os índios no Nordeste, a exemplo de Mariana Albuquerque Dantas/UFRPE e do Légio José de Oliveira Maia/UFRN, professores/as e pesquisadores/as, orientando pesquisas nessa mesma perspectiva. Ainda nessa área, Edson H. Silva (Edson Silva)/UFPE, também com o Doutorado orientado pelo John Monteiro, realizou uma abordagem contemporânea sobre os

protagonismos dos indígenas Xukuru do Ororubá resultando no livro “Xukuru: memórias e História dos índios da serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988”, 2ª edição (2017).

No campo da Antropologia o reconhecidíssimo antropólogo João Pacheco de Oliveira, professor no Museu Nacional/UFRJ, tem contribuído significativamente com os estudos sobre os protagonismos indígenas no Brasil, especificamente no Nordeste. Mais recentemente no livro mencionado na seção anterior, apresentou um conjunto de reflexões de décadas de estudos que realizou. Também tem formado gerações de antropólogos/as, sobretudo orientando estudos de doutoramentos sobre indígenas no Nordeste, a exemplo das teses de Mércia Rejane Rangel Batista (sobre o povo Truká/PE, 2005) e José Maurício Andion Arruti (sobre os Pankararu no Sertão do São Francisco, 2002); outra frente de atuação do João Pacheco tem sido na formação de indígenas na Pós-Graduação. Indígenas duplamente protagonistas na condição de atores e narradores da própria existência e história dos povos indígenas no Brasil. A exemplo de Tonico Benites Guarani-Kaiowá (pesquisando as mobilizações dos Ava Kaiowá e Ava Guarani pela garantia do direito ao território, 2014). E atualmente outros indígenas encontram-se sob a orientação do João Pacheco.

É importante mencionar dois estudos de grande relevância por tratar sobre as ações coletivas na contemporaneidade, articulando organizações políticas representativas a níveis local e regional. O estudo de doutoramento de Kelly E. Oliveira realizado no PPGA-UFPE, publicado no livro “Diga ao povo que avance!: movimento indígena no Nordeste” (2013); e a pesquisa de doutoramento de Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza realizado no PPGS-UFPE, intitulada “Desenvolvimento e Associativismo Indígena no Nordeste Brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural” (2003). O primeiro evidenciou o processo de organizações políticas dos povos indígenas no Nordeste em articulação com povos de outras regiões, institucionalizando a APOINME (Articulação dos Povos e Organizações indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santos); o segundo, desconstruiu a ideia sobre os povos indígenas como sinônimo de atraso, evidenciando as estratégias de organizações políticas, criação de associações, elaborações de projetos e acessos a editais disponíveis na perspectiva do chamado etnodesenvolvimento dos povos e comunidades tradicionais.

Além dos/as pesquisadores/as e estudos mencionados e as instituições citados/as, outras instituições de pesquisas desenvolveram e publicaram estudos¹¹⁹ que somam contribuições não

¹¹⁹A coleção “Índios do Nordeste: temas e problemas”, com vários volumes publicados desde 1999 pela EDUFAL, apresenta relevante pesquisas sobre os índios em Alagoas, como também textos de autores que estudaram os indígenas no Nordeste. Contudo, se faz necessário uma revisão e atualização das discussões contempladas nas coletâneas dessa coleção, à luz dos debates nas últimas décadas a respeito dos povos indígenas no Nordeste (SILVA, 2015).

menos importantes nas últimas quatro décadas, constituindo um significativo arcabouço teórico fundamentando as explicações sobre a participação indígena como atores importantes na História do Brasil, em vários períodos. Todavia, não cabendo nos limites desse texto discorrermos sobre todos esses argumentos. Portanto, pontuamos alguns com relações mais diretas com o nosso tema de estudo. Nesse sentido é muito importante citar o protagonismo do Antropólogo Gersem J. dos Santos Luciano Baniwa, como intelectual orgânico no âmbito do movimento indígena e da Educação Escolar Indígena e também na Educação Superior para indígenas. Sua Tese de Doutorado em Antropologia na UNB, foi publicada como livro intitulado “Educação para manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro” (2013). Este estudo, embora pareça tratar sobre a Educação Escolar Indígena localizada, possibilita visualizarmos os caminhos para a Educação Escolar Indígena no âmbito das políticas no Brasil.

Em uma obra mais recente do referido pesquisador indígena, o livro “Educação Escolar Indígena no Século XXI: encantos e desencantos”, o autor dedicou um capítulo sobre os/as indígenas na Educação Superior. Embora quando tratou sobre Educação Escolar Indígena nos demais capítulos não deixou de mencionar a necessidade de formação inicial e continuada para os/as professores/as. E ressaltando que o projeto de autonomia também no âmbito educacional é uma das demandas para os povos indígenas buscarem a formação na Educação Superior. Sendo o acesso “(...) apenas o início de um longo e complexo desafio”, a ser enfrentado (LUCIANO, 2019, p. 186).

Nesse sentido chamou atenção para a necessidade das Instituições de Educação Superior reconhecerem os povos indígenas nas suas especificidades e os direitos reconhecidos na Constituição Federal de 1988, não só relacionados aos bens materiais, mas, epistemológicos e cosmológicos demandando formas diferenciadas de apreensão e produção de conhecimentos. Enfatizou a importância das políticas afirmativas para o acesso e permanência dos/as indígenas tanto na graduação quanto na pós-graduação, dentre as quais a política de cotas, reservas de vagas, seleções específicas, bolsas permanências para os estudantes na graduação, bolsas de estudos na pós-graduação. A própria trajetória de vida do Gersem Baniwa evidencia essas políticas resultantes dos protagonismos indígenas, somando-se aos contextos políticos favoráveis às negociações e avanços.

Em estudos de outros pesquisadores, observamos que os protagonismos indígenas no Brasil por meio das mobilizações pelo acesso e permanência na Educação Superior, situam-se no âmbito da necessidade local de reconhecimento e respeito à diversidade étnica, como também num universo nacional e transnacional, inseridos em um movimento abrangendo vários

países na América Latina. Uma vez que, nas últimas décadas aumentou a procura para esse nível de formação por parte dos povos indígenas (MATO, 2015; 2016). No Brasil constatou-se ações coletivas e organizadas pelos povos indígenas, reivindicando esse nível de formação não somente para a atuação na Educação Escolar Indígena, mas, também para as diversas áreas de conhecimentos como forma de contribuição social à coletividade indígena (LIMA E BARROSO, 2013; LIMA; 2016).

Sobre os povos indígenas em Pernambuco, como visto no tópico anterior, observamos a busca no campo da formação de professores/as e em outras áreas. Entre os estudantes que pesquisamos foi visível o compromisso com o coletivo, como também observado uma reciprocidade. Quando ao mesmo tempo esses estudantes participam do movimento indígena mais amplo, as lideranças os apoiam e destacam a importância da formação acadêmica para o bem comum. Assim, chamando-os ao compromisso social com o coletivo.

Nessa perspectiva, os estudantes indígenas têm empreendido estratégias políticas de enfrentamento as dificuldades nas Instituições de Educação Superior onde estudam, a exemplo de: apoiarem aqueles/as que afirmam a identidade étnica; levarem as lideranças políticas e religiosas para proferirem palestras e rodas de diálogos em eventos realizados nas Instituições onde estudam; garantir lugar e participação nas organizações estudantis (diretórios acadêmicos); manter vigilância permanente ao cumprimento dos direitos junto aos órgãos gestores das referidas instituições; garantirem a representação na organização do Encontro Nacional de Estudantes Indígenas nas edições VI e VII; no ano de 2018 mantiveram-se atuantes nas mobilizações nos territórios e em Brasília, pela manutenção da bolsa permanência do Ministério da Educação/MEC; participaram da articulação do I Seminário de Estudantes Indígenas no Nordeste (SEMEIN), realizado no mês de setembro de 2019 no Território Potiguara/PB.

A participação nas mobilizações de estudantes indígenas de todo o país em Brasília/DF contra a ameaça de suspensão das bolsas permanência em 2018, constituiu-se numa ação bastante significativa, sendo narrada pelos estudantes em Pernambuco que participaram com muito sucesso. Quatro estudantes indígenas viajaram de Pernambuco para encontrar colegas das diversas etnias habitantes em todas as regiões do país, participaram de atos públicos, passeatas e interdições das ruas, agendando audiências e entrega de documentos no Congresso Nacional, resultando no recuo do Governo Federal em relação às ameaças de suspensão da bolsa permanência.

Esta foi uma das ações pontuais e necessária motivada por uma situação de emergência. Mas, no cotidiano os estudantes indígenas tem se organizado a partir de várias estratégias,

algumas no sentido de garantir a participação em eventos promovidos especificamente pelos povos indígenas, a exemplo do Encontro de Juventude Indígena em Pernambuco, organizado pela Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco-COJIPE; enquanto outra estratégia tem sido articular-se com os movimentos sociais de juventude, a exemplo de estudantes Xukuru do Ororubá que promoveram o VII acampamento de Juventude, reunindo jovens desse povo com jovens dos Movimento das Comunidades Populares/MCP e também da União da Juventude Popular/UJP.

Este evento foi sediado no Território Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE), entre os dias 07 à 09 de dezembro de 2018, programado com atividades de socialização de expressões socioculturais dos diferentes grupos presentes, assim, constituindo vivências interculturais igualitárias. Também foi ponto de pauta a análise de conjuntura; rodas de diálogos com lideranças indígenas daquela etnia com ampla experiência no Movimento Indígena, as quais se pronunciaram sobre a importância da juventude está frequentando as universidades na expectativa de contribuir com o bem-estar dos povos indígenas. Esse posicionamento das lideranças tem sido um chamado para esses estudantes assumirem responsabilidades sociais com a coletividade.

Sobre à organização do I Seminário de Estudantes Indígenas no Nordeste, com exceção da segunda reunião, as demais ocorreram no Território Potiguara/PB. Todavia, foi observado a participação virtual de indígenas de várias etnias e pesquisadores/as. Enquanto ações presenciais, observamos a participação de estudantes: potiguaras em maior parte uma vez sendo os anfitriões, uma Patoxó Hã Hã Hã estudante na Universidade Federal do Recôncavo Baiano e uma Tuxá da Bahia na UFBA/Salvador, uma Xukuru do Ororubá na UFPB, os demais eram estudantes em instituições pública em Pernambuco, dentre esses/as um Kariri-Xokó estudante na UPE Campos Recife, um Nawa (Acre) e uma Pankararu discentes na UFPE; uma Xukuru do Ororubá aluna no Instituto Federal de Educação de Pernambuco/IFPE – Campus Pesqueira. Com exceção dos anfitriões e da Xukuru do Ororubá estudante na UFPB, todos/as se deslocavam grandes distâncias de onde habitam para o local das reuniões.

Ressaltamos a participação da estudante Xukuru do Ororubá estudante no IFPE Campus Pesqueira, realizando um percurso de aproximadamente 400km entre Pesqueira/PE e o Território Potiguara na Baía da Traição/PB, para participar das reuniões. Sua atuação na organização do evento foi decisiva para motivar a participação dos demais estudantes indígenas do IFPE e também garantiu a presença da Reitora Anália Keila Rodrigues na mesa de abertura do evento. Além de propor a próxima edição do evento no Território Xukuru do Ororubá, sendo aprovada em assembleia. Como desdobramento da sua participação naquele evento, foi

indicada para representar os estudantes indígenas no Nordeste no VII Encontro Nacional de Estudantes Indígenas, onde foi eleita para participar da comissão de organização da 9ª edição na expectativa para ocorrer no Recife/PE.

Dentre outras atuações desta mesma estudante indígena, junto à outros da mesma etnia, ocorreu a participação na organização de eventos promovidos pela instituição onde estudava, a exemplo do encontro das comunidades tradicionais, como parte do V Seminário de Inclusão, realizado nos dias 26 à 28 de setembro de 2018, no IFPE-Campus Pesqueira. A programação em grande parte foi destinada à participação indígena, com mesas-redondas composta por pesquisadores/as sobre os povos indígenas, estudantes indígenas e lideranças; apresentações de comunicações orais; rituais; vendas de artefatos artísticos produzidos por indígenas; e mais a segunda reunião de organização do I Seminário dos Estudantes Indígenas no Nordeste.

Como desdobramento da atual presença dos estudantes Xukuru do Ororubá e Xukuru de Cimbres no IFPE – Campus Pesqueira, esta instituição organizou junto ao povo Xukuru do Ororubá o II Seminário de Agroecologia ocorrido nos dias 05 à 07 do mês de junho de 2019. Realizado no Território Xukuru do Ororubá, na Casa das Sementes. Certamente, a escolha do local foi bastante simbólica, uma vez que o território indígena é parte do espaço rural do município de Pesqueira. E com o mais alto índice de estudantes vinculados àquela instituição, no nível técnico, e especificamente nas graduações como mencionado anteriormente. Com uma representatividade política expressiva permanente dentro e fora do IFPE. Como informou Jaqueline Cordeiro Lopes, indígena Xukuru do Ororubá, Bacharel em Enfermagem pelo Instituto Federal de Educação de Pernambuco – Campus Pesqueira; ex-membro da Comissão de acompanhamento das bolsas de 2016 à 2018; ex-membro da Diretoria Especial de Povos Tradicionais, criada no Diretório Central dos Estudantes, e ex-Presidenta do Diretório Acadêmico do Curso de Enfermagem.

Quando trata-se dos protagonismos dos estudantes indígenas nos Institutos Federais em Pernambuco é notável as diferentes frentes onde atuam. Percebemos que estão atuando como representantes de turmas; como presidentes dos Diretórios Acadêmicos dos Cursos onde estão matriculados e no Diretório Central dos Estudantes; e até mesmo no Conselho Superior do Instituto Federal; na produção de Trabalhos de Conclusão de Curso visibilizando temas específicos dos seus povos. A partir de diálogos com esses estudantes, compreendemos que essas atuações iniciaram pela necessidade de serem reconhecidos e respeitados nas suas especificidades étnicas, considerando que alguns não tinham coragem de se afirmarem indígenas diante dos colegas e professores/as não indígenas, por receio de serem discriminados ao não apresentarem o fenótipo indígena comumente exigido pela sociedade local.

Observamos também que as ações políticas dos estudantes indígenas nos Campus Pesqueira do IFPE e nos Campus do IFPE/Sertão em respostas ao não reconhecimento da diversidade étnica dos povos indígenas, são legados da formação desses/as estudantes no Movimento Indígena e nas escolas indígenas onde estudaram. Se por um lado permanecem inseridos em movimentos amplo como o da juventude indígena em Pernambuco, com as demandas relacionadas às vivências no Ensino Superior, por outro lado, na busca por uma formação acadêmica e humana de qualidade procuram se articular com os movimentos de estudantes indígenas no âmbito regional e nacional. São lições de aprendizados também nas escolas indígenas, pois, quando as professoras participam de mobilizações, mobilizam toda a comunidade escolar. Observamos esta dinâmica política ainda na Educação Básica e assim quando esses/as jovens chegam na Educação Superior não hesitam em reivindicar o exercício da cidadania plena. Atitude aproximada do que Gersem Baniwa (LUCIANO, 2013) chamou de “Educação para manejo do mundo”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente texto discutimos sobre os protagonismos indígenas na Educação Superior em Pernambuco, como respostas à invisibilidade da diversidade étnica nesse Estado, devido a naturalização da falsa ideia sobre a extinção indígena, pela mistura genética e a integração à sociedade local. Como consta em documentos oficiais ainda no período colonial, com ressonância na literatura e na produção de alguns pesquisadores no século XX. Todavia, observamos que os protagonismos indígenas, as mobilizações políticas ao longo da História do Brasil e na contemporaneidade, questionaram a narrativa histórica estatal, provocando a reescrita da História. Ora empreendida pelos/as pesquisadores/as não indígenas e mais recentemente pelos intelectuais indígenas como atores, narradores e autores das próprias histórias.

Sobre a categoria “índios misturados” em comparação aos supostos “índios puros”, não somente a teoria demonstrou ser inapropriadas o uso dessas ideias na literatura acadêmica sobre os povos indígenas atuais sem a devida crítica, como também o campo empírico, pois na prática são categorias contestadas e combatidas cotidianamente pelos indígenas em Pernambuco nas relações com a sociedade local, quando têm a identidade étnica questionada por não corresponderem ao fenótipo e as expressões socioculturais eleitas como o estereótipo indígena que inspirou a identidade nacional a partir do final do século XIX.

Por fim, observamos que os estudantes indígenas participantes no presente estudo inseridos nos espaços acadêmico, frequentando os cursos não específicos para indígenas, quando tiveram questionada a identidade étnica responderam com a reafirmação dessa identidade e reivindicação do reconhecimento e respeito as suas especificidades. E diante da necessidade de atuarem em frentes de representatividade políticas nas instituições onde estudam, passaram a valorizar mais as origens buscando o apoio das lideranças e afirmando os desejos de se tornarem profissionais a serviço das causas indígenas, seja nos seus territórios, seja nos diálogos com a sociedade não indígena. Não desanimam, mesmo mediante a atual conjuntura política nacional desfavorável para os povos indígenas. Portanto, as palavras norteadoras são: organização, resistência e participação política.



REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Eliene Amorim. 2017. **A interculturalidade no currículo da formação de professoras e professores indígenas no Programa de educação intercultural da UFPE/CAA - Curso de Licenciatura Intercultural**. Tese (Doutorado em Educação) – Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. 2013. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV.

BEZERRA, Edmundo Monte. 2012. **Migrações Xukuru do Ororubá: memórias e História 1950-1990**. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.

BRASIL, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Sinopse Estatística Educação Superior 2018**. Brasília: Inep, 2018. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/basica-censo-escolar-sinopse-sinopse>. Acesso em: 26/11/2019.

BRASIL, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2012. Características gerais dos indígenas. In: IBGE, **Censo demográfico 2010**. Rio de Janeiro.

LIMA, Antônio Carlos de Souza; BARROSO, Maria Macedo. 2013. A presença indígena na construção de uma educação superior universal, diferenciada e de qualidade. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza; BARROSO, Maria Macedo. (Orgs.). **Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008**. Rio de Janeiro, E-papers, 2013, p.45-78. Disponível em: <http://laced.etc.br/site/pdfs/LivroPovosIndigenas.pdf>. Acesso em 20/10/2015.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. A educação superior de indígenas no Brasil: notas para balanços e possíveis perspectivas, à guisa de uma introdução. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza. (Org.). 2016. **A educação superior de indígenas no Brasil: balanços e perspectivas**. Rio de Janeiro, E-papers, 2016. <http://laced.etc.br/site/pdfs/LivroPovosIndigenas.pdf>. Acesso em 10 jun./2017.

LUCIANO, Gersem dos Santos (Baniwa). 2006. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Secad; Laced.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. 2013. **Educação para manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro**. Rio de Janeiro: Contra Capa/Laced.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. 2019. **Educação Escolar Indígena no século XXI: encantos e desencantos**. Rio de Janeiro: Mórula, Laced.

MATO, Daniel; et. al. (Org.). 2015. **Educación Superior y pueblos indígenas en América Latina: contextos y experiencias**. México: Ed. Universidad Nacional de Tres de Febrero, Sáenz Peña.

MATO, Daniel; et. al. (Org.). 2016. **Educación superior y pueblos indígenas en América Latina: experiencias, interpelaciones y desafíos**. México: Universidad Nacional de Tres de Febrero; DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

MELUCCI, Alberto. 2001. **A invenção do presente:** movimentos sociais nas sociedades complexas. Petrópolis: Vozes.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 2016. **O nascimento do Brasil e outros ensaios:** “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. 2013. **Diga ao povo que avance!:** movimento indígena no Nordeste. Recife: Fundaj.

SILVA, Edson. 2017. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988.** 2ª ed. Recife: EDUFPE.

SILVA, Edson. 2015. **Os índios no Nordeste e as pesquisas históricas: as influências do pensamento de John Monteiro.** *Fronteiras & Debates*, v. 2, n. 1, jan./jun. p.51-64.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. 2003. **Desenvolvimento e associativismo indígena no Nordeste brasileiro:** mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco.



DO COLONIALISMO PORTUGUÊS AOS GRILEIROS LOCAIS: A LUTA DO POVO PIPIPÃ PELA DEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO

FROM PORTUGUESE COLONIALISM TO LOCAL CRICKET: THE FIGHT OF THE PIPIPÃ PEOPLE FOR THE DEMARCATION OF THE TERRITORY

Luiz Carlos Barbosa de Sá¹²⁰
luiz.cbsa@ufpe.br

RESUMO

Neste artigo propomos historicizar as perseguições que culminaram na perda do território sagrado do povo Pipipã, da violência dos colonizadores que usurpavam as terras indígenas para a criação de gado, da resistência que os levou à condição de bárbaros, aos aldeamentos que provocavam deslocamentos forçados dos territórios (DANTAS, 2015; (GONSALVES, 2019). Além da contribuição de historiadores locais que pesquisam a genealogia do município de Floresta, no Sertão de Pernambuco, sede do povo Pipipã. As discussões são ancoradas em conceitos como etnogênese (BARTOLOMÉ, 2006) e interculturalidade crítica (WALSH, 2012) sobre igualdade de direitos territoriais e culturais negados. Neste contexto, a construção um currículo intercultural, voltado para a educação escolar dos povos indígenas surge como uma ferramenta epistêmica neste processo de luta pela demarcação do território, tomado violentamente pelos colonizadores e mais recentemente pelos fazendeiros locais, ou grileiros.

Palavras-chave: Luta pelo território. Demarcação. conflitos históricos. Povo Pipipã.

ABSTRACT

In this article we propose to historicize historical elements that deal with the persecutions that culminated in the loss of the sacred territory of the Pipipã People, the violence of the colonizers who usurped the indigenous lands for cattle breeding, the resistance that led them to the condition of barbarians, to the villages that caused forced displacement spiritudes of the territories (DANTAS , 2015; (GONSALVES, 2019). In addition to the contribution of local historians who research the genealogy of the municipality of Floresta, in the Sertão of Pernambuco, headquarters of the Pipipã people. The discussions are anchored in concepts such as ethnogenesis (BARTOLOMÉ, 2006) and critical interculturality (WALSH, 2012) on equality of territorial and cultural rights denied. In this context, the construction of an intercultural curriculum, focused on the school education of indigenous peoples emerges as an epistemic weapon in this process of struggle for the demarcation of the territory, taken violently by the colonizers and more recently by local farmers, or grabbers.

Keywords: Fight for territory. Demarcation. Historical conflicts. Pipipã People.

¹²⁰ Mestre pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

INTRODUÇÃO

A ocupação colonial na caatinga do Sertão pernambucano começou no início do século XVIII com a expansão das fazendas de gado. Nessa época, o povo indígena Pipipã, localizado no município de Floresta, no Sertão do estado de Pernambuco, teve os primeiros contatos com os colonizadores, no local conhecido como Serra do Periquito. A referência mais antiga sobre o povo data de 1713, quando o capitão-geral da Capitania de Pernambuco comunicava ao capitão-mor João de Oliveira Neves que, na Ribeira do Pajeú, havia grupos indígenas revoltados, dentre os quais, os “Pipipãos”. (GONSALVES, 2019, p. 30).

No levantamento de produções acadêmicas sobre os índios Pipipã encontramos poucos trabalhos específicos nas universidades públicas e privadas. Do pesquisador Wallace de Deus localizamos o artigo “O deslindamento Kambiwá e a etnogênese Pipipã: dilemas culturais e disputas políticas na criação da ‘nova aldeia’ do Travessão do Ouro”, publicado em 2003 pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais e a tese “A Pedra do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã”, em 2001, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em 2016 o artigo Os Povos Pipipã e a Luta pelo Reconhecimento, de Valmir Batalha, na Reunião Brasileira de Antropologia, João Pessoa/PB.

Já em 2017, o padre Alberto Reani dissertou sobre o batismo das crianças celebrado no “Aricuri”, pela Universidade Católica de Pernambuco – Unicap e Carla de Souza Camargo realizou uma pesquisa sobre os impactos da Transposição do Rio Francisco nos territórios Kambiwá e Pipipã, pela Unicamp, de São Paulo. Em 2019 Glaciene Gonçalves também pesquisou sobre a Transposição do Rio São Francisco no território Pipipã pelo viés da Saúde Pública em uma tese para o Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães/FIOCRUZ. Acreditamos que o reconhecimento recente da etnia por meio da FUNAI e a dificuldade na localização geográfica foram empecilhos para muitos pesquisadores desenvolverem suas pesquisas de campo no território Pipipã. Os demais trabalhos acadêmicos o povo Pipipã é citado de forma secundária.

Mas a história dos Pipipã é antiga. Estes indígenas foram aldeados juntamente com outros povos na “Aldeia da Missão” onde seriam “amansados” e “domesticados” em nome da civilização. No entanto houve resistência em 1759 e o grupo foi classificado de índios “bárbaros”, que durante décadas enfrentaram os brancos. Centenas morreram lutando contra o movimento expansionista dos portugueses sobre as suas terras, nas chamadas “guerras justas”.

Os Pipipã foram temas de várias correspondências oficiais que demonstravam a preocupação com as “tribos” mais hostis. O trecho de uma carta enviada em 1761 pelo Sargento Mor da Artilharia, Jerônimo Paz, ao governador da Capitania, Luis Diogo Lobo, revela que “os Pipipãs eram os mais culpados, fiz por várias vezes remeter ao meu general os que pude, que entre todos foram o número de mais de trezentas almas”¹²¹.

Daí surge o problema: Como acontece o processo de luta do Povo Pipipã pela demarcação do antigo território, as terras que inclui na totalidade a Reserva Biológica da Serra Negra, área historicamente pleiteada por eles e que constitui uma das principais referências de sua territorialidade? Nosso objetivo aqui é mostrar a trajetória desta nação emergente que luta até hoje para reaver o território originário pela ligação afetiva e sagrada após sofrer inúmeras perseguições.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

Baseados em documentos oficiais, Barbalho (1982), Calmon (1958), Álvaro Ferraz (1957), Pereira da Costa (1983) e Leonardo Gominho (1996) pesquisaram a genealogia do município de Floresta e descobriram que os irmãos Gomes de Sá eram descendentes de portugueses, que ao se estabelecerem na região do Sertão do São Francisco no século XVII, passaram a perseguir e exterminar os índios (CALMON, 1958, p. 117).

Cem anos depois continuavam as investidas contra os gentios com a força oficial de um deles, Antônio Gomes de Sá, o então detentor do título de sargento-mor. “Em uma dessas investidas, Alexandre Gomes de Sá, um dos irmãos do mesmo, embreou-se nas caatingas acompanhado de dez homens caçando índios, sendo morto por um deles durante a luta” (GOMINHO, 1996, p. 87).

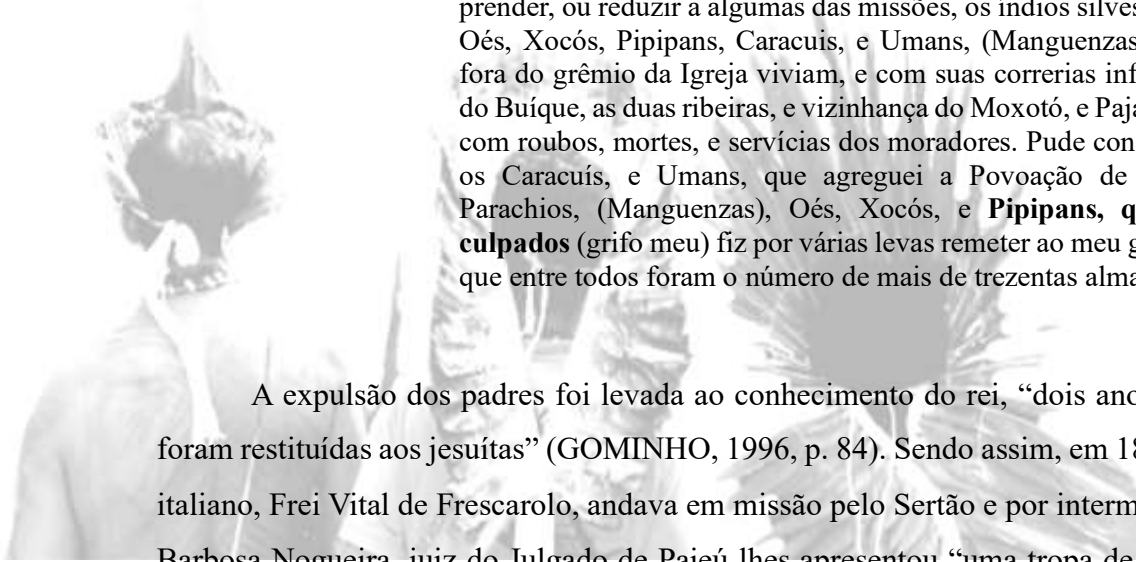
Ávido por vingança, o terceiro irmão, Cypriano Gomes de Sá, instigou o comandante das tropas de bandeirantes a intensificar o extermínio. Sendo assim, o chefe dos bandeirantes, Manuel Dias da Silva, se dirigiu ao então governador de Pernambuco, D. Fernando Mascarenhas, comunicando que indivíduos nômades das nações *Pipipã* e *Chocó*, que viviam foragidos e escondidos nas proximidades do Riacho do Navio estavam atacando fazendas da região. Ele pedia auxílio para investir contra os índios com utilizando o argumento que eram “criminosos e facínoras, faziam os maiores roubos e estragos nas fazendas daquela Ribeira,

¹²¹ Anais Pernambucanos, Arquivo Histórico Ultramarino - Lisboa, 31/agosto/ 1761, p. 31 5, p. 167.

pelo que fazia necessário expedir Bandeira para a extinção do gentio, prisão deles e castigo” (Idem, p. 87).

Nessa época, o então sargento-mor e procurador da Casa da Torre, Antônio Gomes de Sá, procedeu a expulsão dos religiosos das missões, de onde, ainda segundo Barbalho, os senhores da freguesia da Casa da Torre se consideravam donos.

Da segunda metade do século XVIII até o século XIX, os grupos chamados índios “bárbaros”, identificados sob etnônimos diversos (*Pipipã, Umã, Xocó, Vouê*), continuaram enfrentando com armas os brancos, sendo inclusive vítimas das chamadas “guerras justas”¹²², onde centenas de povos indígenas morreram lutando contra o movimento expansionista dos portugueses sobre as suas terras. “Encerrada na primeira metade do século XVIII, a conquista do sertão pelos colonizadores provocou a destruição de numerosas tribos indígenas” (PIRES, 2004. P. 143).



Entre as diligências de que fui encarregado pelo meu general, foi uma a de prender, ou reduzir a algumas das missões, os índios silvestres das nações dos Oés, Xocós, Pipipans, Caracuí, e Umans, (Manguenzas), e Parachios, que fora do grêmio da Igreja viviam, e com suas correrias infestavam os campos do Buíque, as duas ribeiras, e vizinhança do Moxotó, e Pajaú, e outros distritos com roubos, mortes, e serviços dos moradores. Pude conseguir meter de paz os Caracuí, e Umans, que agreguei a Povoação de Santa Maria. Dos Parachios, (Manguenzas), Oés, Xocós, e **Pipipans, que eram os mais culpados** (grifo meu) fiz por várias levas remeter ao meu general os que pude, que entre todos foram o número de mais de trezentas almas (PIRES, p. 117).

A expulsão dos padres foi levada ao conhecimento do rei, “dois anos depois as terras foram restituídas aos jesuítas” (GOMINHO, 1996, p. 84). Sendo assim, em 1801, o capuchinho italiano, Frei Vital de Frescarolo, andava em missão pelo Sertão e por intermédio de Francisco Barbosa Nogueira, juiz do Julgado de Pajeú lhes apresentou “uma tropa de índios bárbaros e pediu àquele religioso que lhes conferisse o santo batismo e os aldeassem como era de costume fazer com os demais índios” (GOMINHO, 1996, p. 87).

Francisco conhecia tanto moradores, inclusive era concunhado do criador Francisco Gomes de Sá, quanto os índios da região e os conflitos entre ambos. “Era a favor do interesse do Governo da Província em pacificar os índios, garantindo-lhe a permanência no cargo de Juiz

¹²² Conceito antigo, a guerra justa é motivo de muita discussão a partir do século XVI, quando deve ser aplicada a povos que, não tendo conhecimento prévio da fé, não podem ser tratados como infiéis. As causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados. Ver mais em: (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 123).

Ordinário e o acúmulo do cargo de Diretor dos Índios da Aldeia Gameleira” (SANTOS JUNIOR, 2015, p.108).

O teor da carta abaixo (pedido oficial feito ao então governador de Pernambuco), mostra essa posição política de Francisco, devido à importância do documento neste contexto, segue a transcrição na íntegra, considerando que os originais estão ilegíveis para consulta em virtude do desgaste natural¹²³.

“Ex.mo e R.mo e III.mos Senr.es,

Recebi aos 23 de janeiro este corrente anno a Carta de Officio de 5 de novembro de 1801, em que V.Ex.a me ordenão sobre o expedido no requerim.to de Manuel Dias, comandante das Bandeiras, q. tem o objeto de conquistar os índios bárbaros que vivem embrenhados. E ao 16 deste corrente mez, a seg.nda carta de 26 de janeiro, em q me mandão, dizer a rezolusam, q. trouxe o Embaixador q. Eu e o Missionário Frei Vital mandamos aos índios das nações Pipipan e Chocó. Quanto a primeira, digo: q. o expedido no requerimento do comandante Manuel Dias he despido de verdade, a excepsam de algum prejuízo, q. tem os ditos Indios dado a algumas Fazendas. Estas ações de Indios de que se tracta, não constam aggreguem assi escravos fugidos, nem criminosos: menos que tenham destruído fazendas, feito fugir os vaqueiros e se sucedeu isso digão o Comandante sobredito, e seus Coloiados quais forão as fazendas que experimentarão essa total destruissam, individuando-as por seus nomes, declarando os tempos em que isso succedeo. Eu a 26 annos moro nessa ribeira do Pajahu, vizinha da do Riacho do Navio e não me consta que tal succedesse no Pajahu, desde a fazenda Paulista até a Barra estão destruídas as fazenda não pelos gentios, que nunca ellas foram, sim pelos moradores que não sam índios, (...) agregados.

Os Ex.mo Senr.es Predecessores de V.Ex.a tem em outras ocaziõs expedido Ordens para Bandeiras por representasoens revestidas das mesmas afetadas causas, em virtude delas se tem feito nos Indios deshumanas matanças e não conquistas, abusando-se assim das Saudaveis Ordens, q, sabi sem uso talvez fará o Comand.o da que pretende alcançar por meio da representasam de V.Ex.a., instigando do Comand.o Cipriano Gomes de Sá, q. quer por esse modo vingar a morte do seu irmão Alexandre Gomes de Sá, o qual por ter igoal aversam aos Indios sem ordem algua os foi invadir nos matos acompanhados de outros dez humanos, e la perdeu a vida atravessadode settas, ficando da parte dos Indios trez (mortos). Este Comand.e Cipriano proximamente me ia fazendo perder todo o fructo do gr.de trabalho de aldeaiar os Indios Gamelleira, mandando-lhes recados, que Ia mesmo os havia de atacar e destruir com hua Bandeira, do que resultou fugirem para os matos os Indios ficando som.te na aldeia 24 entre grandes, e pequenos, o que não me deo pequeno trabalho para os Capacitar e reduzir a voltarem para a aldeia. (...) Nunca os Indios resistiram as Bandeiras senão athe o ponto de acharem por

¹²³ Correspondência para a Corte (CC-12). Carta, Flores, 26/02/1802. Carta de Francisco Barbosa Nogueira, Diretor dos Índios da Missão do Olho d'Água da Gameleira, para o Conselho Ultramarino. Resposta ao Requerimento de Manoel Dias da Silva a necessidade de Bandeira para a extinção do "Gentio Brabo" na Ribeira do Pajeú e Riacho do Navio e a carta da Junta de Governo de Pernambuco sobre os índios bárbaros da Serra Negra receberem batismo e se aldearem como os índios do Olho d'Água da Gameleira, fl. 267v. (Transcrição de Leonardo Gominho (historiador) e Hildo Leal da Rosa, funcionário do APEJE.

onde fugir q.do estam cercados, tanto assim que, se sentem a Bandeira antes de estar feixado o cerco, fogem sem a menor rezist.a. Ex.mo e III.mos Senr.es, as Bandeiras só tratam de matarem os Indios, e não de prenderem, disto se prova com a Experiência; por que se os Indios depelejam (sic)se matarão por resistem as bandeiras. Os meninos ainda de peito, as mulheres, e os velhos que não resistiam, não me consta depois da conquistas que fez o Tente Coronel Jeronimo Mendes da Paz fizessem Bandeiras seguintes senão Carnesarias e deshumanas matanças nos Indios grandes, e pequenos, maxos e femias, velhos e mossos, sem se perdoar a ninguém, se se terminam os Ex.mos Predecessores de V.Ex.a. Fassam-se as diligencias necessárias para se reduzirem com brandura, os Indios, esgotem-se os Officios da Caridade Christam, e de humanidade e com esses nossos semelhantes, fassa-se por meio do tratamento lizo e brando... (ilegível) das traissos e crueldades, com que tem sido tractados, e quando se perder a esperanza de conseguir o desejado fructo de se reduzirem, embora se a alguém com rigor para se prenderem, e não unicam.te para se matarem como bixos e feras irracionais, assim como se tem athe agora practicado.

Quanto a segunda Carta digo que os Indios da Serra Negra, a saber as duas nascoens Pipipan e Chocó tem sahido já, depois da Embaixada, no Moxotó, duas vezes a Manuel Machado vaqueiro do Cornel Roque de Carvalho, outra ao m.mo Coronel, outra ao Cap.m Custodio, que passava a esta prassa, onde he morador, em todas pedindo a Baptismo, e que se querem aldear; mas q. se receiam do Camandante Cipriano Gomes de Sá, que os perseguem. Sahiram depois no Logradouro do Olho d'ágoa da Canabrava e ali se demoraram, plantaram hua Cruz n'uma varge em sinal de paz: Logo que eu tive disto noticia acodi: mas já os não achei; por que apenas se acharam recado do Comand.e José Gomes de Sá, que se retirassem dali por que espantavam gados, deixaram o sitio, se tornaram a embrenhar: mandei-lhe nova embaixada de lá, e agora me diz o m.mo Comand.e Manoel dias que sahiram e estam na fazenda Caissara no Riacho do Navio a m.a espera, para onde parto amanhã e assegurar-lhes a paz em nome de V.Ex.a. com elles o lugar onde se querem aldear, e o tempo em que devem esperar o Missionário para os batpzar; praza a Deus que os ache, que como vivem receosos, não se demoram muito tempo do lugar onde sahem, por que temem que ahi os atques a Bandeiras, do que sem perda de tempo darei parte a V.Ex.a. e SS.

Povoassam de Flores, 26 de fevereiro de 1802.

Fiel Subdito, Francisco Barbosa Nogueira”

A correspondência acima denuncia a matança dos indígenas promovida pelos bandeirantes movidos pelo sentimento de vingança dos fazendeiros brancos e pode ter evitado e extinção total da nação Pipipã. Tal povo passou a ser submetido a outra forma de violência: o caráter assimilacionista resultante da “mistura” (OLIVEIRA, J.P., 2004) proposta nos aldeamentos “abandonando as suas línguas, suas práticas sociais e processos econômicos para atender as demandas da nova ordem, por exemplo, a incorporação de práticas e de tecnologias dos europeus, como o cavalo e o comércio” (MONTEIRO, 2001, p. 39). Álvaro Ferraz

complementa que os Serafins e os Guaritibas, bons vaqueiros e bons agricultores descendem dos Pipipãs (FERRAZ, 1957).

Pereira da Costa afirma que o aldeamento da missão foi fundado em 14 de setembro de 1802, pelo capuchinho Frei Vital, em partes da Serra Negra, próximo à Serra do Periquito, local com abundância de caça e mel. “Esses índios, que desde de 1743 estavam embrenhados pelas matas foram então procurados pelo missionário e acompanharam-no formando dois aldeamentos nos Sítios Gameleira e Jacaré, sendo este, onde se estabeleceu o gentio *Pipipão*” (COSTA, 1983, p.159-160).

Antes do aldeamento os índios da nação Pipipã viviam em um clima adverso e resistiram de diferentes formas, “ora com emboscadas contra os invasores de terras, ora matando o gado, ora como vaqueiros, ora pedindo proteção a Igreja Católica reivindicando aldeamento, (REANI, 2017, p. 25). Em 14 de março de 1803, o missionário Frescarolo deu posse solene da “nova aldeia” ao capitão-mor, sargento-mor e alferes para o seu regime policial, ao mesmo tempo que “continuava dirigindo a parte espiritual, tendo construído para os exercícios religiosos (**católicos**) uma casa de oração” (GOMINHO, 1996, p. 90).

No ano seguinte o aldeamento já era composto por quase 200 habitantes das nações “*Pipipões*”, *Omaris*, *Chocós* e *Caracus*, os quais, já colonizados “dirigem-se ao seu soberano (rei de Portugal) em sinal de obediência e fidelidade, enviando-lhe suas armas de guerra e vários objetos de uso, como vestes, indústria própria” (Idem, 1996, p. 91). Acontece que no aldeamento passaram a enfrentar a imposição de outras culturas na medida que eram colocados em um espaço de “assenzalamento” como estratégia disfarçada de protegê-los da violência que estavam sofrendo, eles “foram reunidos e passaram a viver em espaços específicos das aldeias, submetidos a violências e deslocamentos forçados” (DANTAS, 2015, p. 31).

Santos Júnior (2015) aponta que a seca severa na década de 1830 no Sertão foi um dos fatores de abandono das Missões pelos Pipipã. Como consequência houve a retomada dos saques às fazendas ocupadas pelos fazendeiros e pecuaristas as margens dos Rios Pajeú e Moxotó. Segundo Camargo (2017), a Junta Provisória do Governo de Pernambuco ordenou, ao Sargento Mor e Comandante Interino da Vila de Flores, o arregimento de homens armados para a contenção dos índios da Ribeira do Pajeú.

Em 1836, o prefeito da Comarca de Flores pediu autorização da Junta para o uso de força contra os índios da Serra do Periquito, motivado por denúncias de saques às fazendas vizinhas. Em 1838, o Governo de Pernambuco recebeu outra solicitação de armamento para o combate contra 100 indígenas Umãs, 80 Xocós e 50 Pipipãs, acusados de desordens, roubos e mortes. (...) foram

acusados de matar o Capitão Pedro José Delgado, na fazenda Angico, juntamente com 200 cabeças de gado; também foram acusados pelo saqueamento da Fazenda Jardim (CAMARGO, 2017, p. 256).

Em 1834 no lugar dos bandeirantes, entram em cena grupos de jagunços armados que caçavam os indígenas sertanejos a serviço de “grileiros”, como recorda a principal liderança do povo, o pajé Expedito Rozeno: “Meu pai e tios foram escravos do coronel “Anjo da Gia”, porque naquele tempo quem mandava era os coronéis, alguns Pipipãs fugiam para o cangaço” (Pajé Expedito Roseno, outubro de 2019). O termo "coronel" está longe de ser atribuído a patente militar, mas a um poderoso chefe político da época. O controle do coronel era total na região e a afirmação do prestígio estava na manifestação popular do voto, daí a expressão "curral eleitoral" (PERICÁS, 2010 *in* SODRÉ, 1981, p. 20).

De acordo com relatório oficial de 1916, a proliferação do título de coronel alcançara grandes proporções. O federalismo administrativo da Primeira República criou cargos eletivos, alguns eram obtidos por designação, durante o Império. Os políticos que aspiravam a cargos estaduais ou federais precisavam de apoio eleitoral dos chefes políticos locais, e a concessão de títulos de coronéis era um meio positivo de obter apoio. "O ministro da justiça fazia a distribuição rotineira dos cargos, a pedido de governadores, deputados estaduais e federais, senadores, etc" (PERICÁS, 2010 *in* PANG, 1889; 1934; p. 30).

Mas segundo Pericás (2010) as eleições eram uma farsa pois o verdadeiro objetivo era garantir a continuidade do latifúndio e através deles, "mantinham sua força na região pela quantidade de cabeças de gado, hectares de terra que possuía e pela quantidade de armas e jagunços que podia contratar. (PERICÁS, 2010, p. 63)

Assim como os outros grupos oprimidos da região, os indígenas sertanejos que não morreram lutando também foram expulsos de suas terras e aldeados nas missões religiosas. O objetivo era que fossem catequizados e civilizados, de modo a tornarem-se "vassallos úteis", (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118). Quem não se submetesse era escravizado:

A escravização legal é o que procede da guerra justa. Conceito já antigo, a guerra justa é motivo de muita discussão a partir do século XVI. As causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da fé, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 123).

De acordo com Pericás (2010), a quantidade de escravos indígenas no Nordeste, no período colonial era volumosa. "O fato de serem mais abundantes, de fácil acesso em algumas

áreas, assim como o preço do escravo negro ser muito mais alto que o do indígena, podem ter sido fatores que contribuíram para um número maior de nativos escravizados" (PERICÁS (2010, p. 118). Nessa época muitos indígenas eram considerados "negro" terminologia que por muito tempo foi associada a escravidão. John Monteiro (1994) cunhou a expressão "negros da terra" em referência a dizimação das sociedades indígenas a partir de uma prática escravista.

Um dos episódios mais emblemáticos para os Pipipã relativo à ocupação da Serra Negra por parte de fazendeiros foi o que ocasionou a morte do principal líder, João Fortunato Viana (João Cabeça de Pena), primo de Joaquim Rozeno dos Santos, pai do atual pajé Expedito Rozeno. “Com intuito de ocupar definitivamente a Serra Negra, não indígenas expulsaram violentamente famílias indígenas do local e o principal líder foi preso e morreu em decorrência de maus-tratos e espancamento sofridos na prisão”. (FUNAI, 2017, p. 31).

Após serem expulsos pelos fazendeiros no final dos anos de 1930, os índios Pipipãs perderam o direito sobre o próprio território de domínio, a Serra Negra. As poucas famílias que sobreviveram dispersaram-se para regiões mais distantes da Serra, em locais habitados por outros povos indígenas, como é o caso do Brejo dos Padres, ocupado pelos Pankararu. No entanto, a maioria passou a fazer parte da TI denominada Baixa da Alexandra, no interior do povo vizinho Kambiwá, para garantir a sobrevivência.

Devido as perseguições que sofreu, o povo Pipipã chegou a ser considerado extinto no século XIX, conforme mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju datado de 1944, o qual situa o Povo Pipipã no eixo *H 4: 270. 408*, ausente de filiação linguística originária. O *etnônimo* não aparece entre as 41 cores presentes na legenda do mapa para representar a classificação linguística de cada Povo. As imagens do mapa digitalizado estão disponíveis no site do Museu Nacional¹²⁴.

DEPOIS DO MASSACRE, O RESSURGIMENTO PIPIPÃ

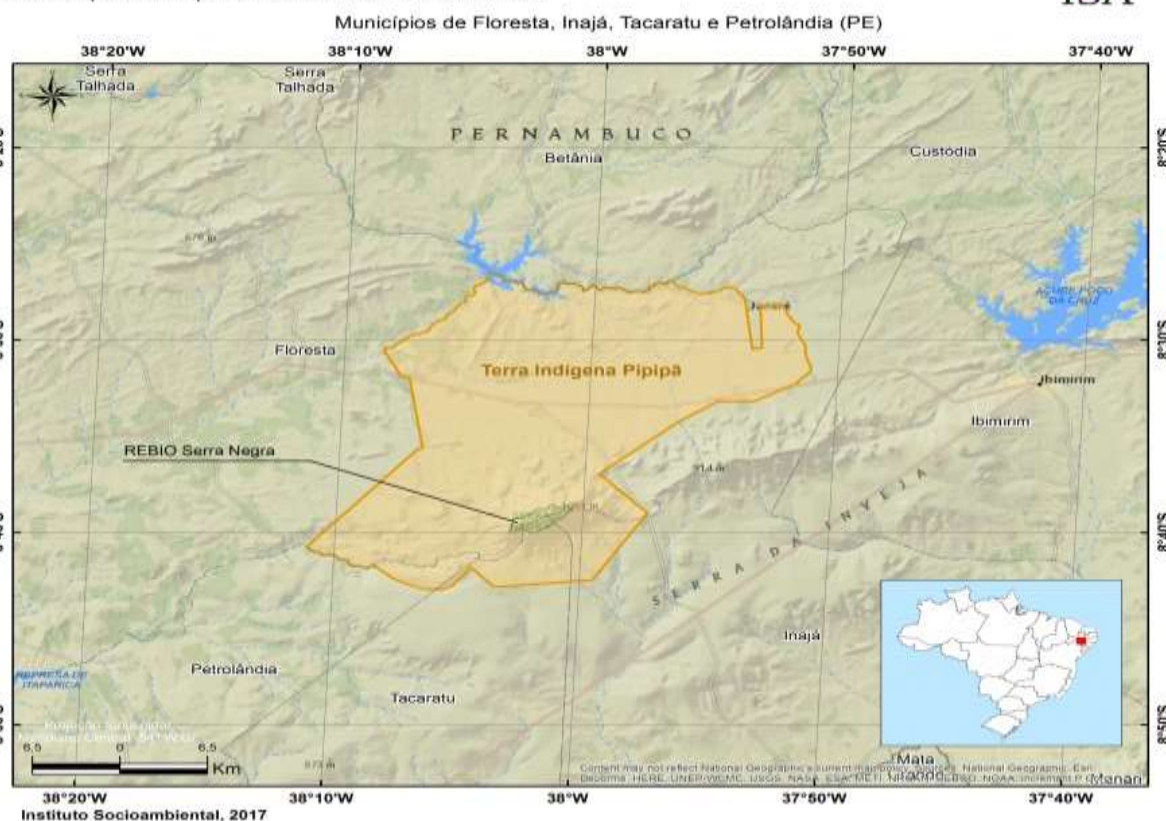
Após 500 anos de luta, o reconhecimento oficial do Povo só veio acontecer em 2003. A cisão com o Povo Kambiwá havia ocorrido em 1998. Este movimento de “viagens de volta ao território” Arruti (1996) insere os Pipipã no contexto de outros grupos do Nordeste em um processo de emergências de novas identidades. Bartolomé, (2006) utiliza o conceito antropológico de etnogênese para explicar as resistências indígenas a dominação político-social em detrimento a luta pela obtenção de seus direitos e reconhecimento.

¹²⁴ Disponível na internet em: <http://www.etnolingustica.org/biblio:nimuendaju-1944-mapa>

Tal fenômeno ocorreu a partir do surgimento de novas comunidades que, “integradas por seus descendentes, reivindicam um patrimônio cultural específico para se diferenciarem de outras sociedades ou culturas que consideram diversas de sua autodefinição social, cultural ou racial” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 39). Em 2009 foram realizados os estudos complementares para a identificação e delimitação da Terra Indígena Pipipã, o qual foi concluído pela FUNAI em 2017. A TI Pipipã está localizada no sertão do Estado de Pernambuco, no bioma caatinga, no Município de Floresta, na divisa com os municípios vizinhos de Inajá, Tacaratu e Petrolândia.

DESPACHO FUNAI Nº 3, DE 20 DE ABRIL DE 2017 - Publicado em 25/04/2017.

Aprova e reconhece os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Pipipã, com superfície aproximada de 63.322 hectares



Fonte: http://www.funai.gov.br/terra_indigena_3/mapa_index.php?cod_ti=62801

O despacho de nº 08620.001091/2000-13, denomina a Terra Indígena Pipipã em uma superfície aproximada de 63.322 hectares em um perímetro aproximado de 136 quilômetros. O levantamento populacional realizado pela Coordenação Técnica Local de Ibimirim (CTL/Funai), que considerou todas as aldeias e as famílias Pipipã residentes no Assentamento Serra Negra, calcula a população total em cerca de 2.050 pessoas.

Atualmente a principal luta do povo Pipipã é pela demarcação do antigo território, as terras que inclui na totalidade da gigante Serra Negra, a primeira Reserva Biológica do Brasil

através do Decreto Federal nº 87.591 de 20 de setembro de 1982, que representa o espaço sagrado do povo. Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a área historicamente pleiteada por eles constitui uma das principais referências de sua territorialidade¹²⁵.

Quando o Ministério da Integração Nacional começou a implantar os canteiros de obra da Transposição do Rio São Francisco na área indígena foram dadas algumas condições pelas lideranças: a obra andaria lado a lado com processo demarcatório do território, no entanto, o canal da transposição foi concluído, mas o processo foi interrompido. Então o Povo Pipipã recorreu ao Ministério Público Federal na vizinha de Serra Talhada que deu um prazo de dois anos para que o governo federal concluísse a demarcação, do contrário, seria penalizado com cinco mil reais por dia.

Então a FUNAI assinou uma portaria autorizando o cadastramento dos fazendeiros, segundo o Cacique Valdemir Lisboa, o processo de delimitação e identificação de mais de 120 posseiros foi feito. Em 24 de abril de 2018 um relatório antropológico foi aprovado, em seguida foi concedido um prazo de 90 dias para as contestações dos posseiros da região que não concordam com o processo de demarcação de terras.

A Justiça Federal do Recife julgou o caso e deu causa ganha a um dos contestadores, porém “os advogados estão questionando junto a procuradoria de Serra Talhada que a Justiça Federal da capital não tem competência para julgar essa ação, tal competência cabe a Serra Talhada que é a 6ª Câmara na região” (Cacique Valdemir Lisboa, novembro/2019). Os fazendeiros alegaram nas quatro contestações que no período em questão não existia povos indígenas nas localidades em disputa e nem resquícios de lutas desses povos pela permanência na terra, mas como vimos neste trabalho, não é bem isso que mostram os documentos oficiais.

O enfrentamento da etnia Pipipã refletiu o histórico de lutas de outros povos indígenas do Nordeste, em várias frentes, com o apoio de órgãos indigenistas. Podemos destacar inicialmente a atuação do CIMI NE – Conselho Indigenista Missionário – Regional Nordeste, que iniciou um mapeamento histórico-etnográfico dos povos na década de 1980 e em seguida “começou a desenvolver, articular e sistematizar práticas alternativas de educação escolar indígena, baseadas nos princípios da Educação Popular, do respeito à diferença étnico-cultural” (EMIRI; MONSERRAT, 1989. p. 246).

¹²⁵Ports. Nº 802 PRES/FUNAI de 20/07/2005 e Nº 1177 PRES/FUNAI de 07/10/2008.

A EDUCAÇÃO INTERCULTURAL COMO ALIADA NA LUTA PIPIPÃ

Depois do massacre inicial patrocinado pelos portugueses e a catequização, como já abordamos, surge outra forma de violência: o caráter assimilacionista que os obrigavam a abandonarem “suas línguas, suas práticas sociais e processos econômicos para atender as demandas da nova ordem” (MONTEIRO, 2001, p. 39). Através de análise de documentos em obras da revisão de literatura e de uma pesquisa de campo durante o Aricuri (principal ritual sagrado da etnia que acontece de 10 a 20 de outubro) constatamos que os conflitos mais recentes ocorreram com jagunços a serviço de “grileiros”, que procuraram manter, de toda forma, a terra tomada de forma violenta.

A educação escolar indígena surge como uma forma de enfrentamento a opressão secular, preconceitos fenotípicos e a luta por direitos políticos negados atualmente. Até 1981 o Povo Pipipã não tinha escola, justamente por conta destes conflitos enfrentados com fazendeiros da região, os que restaram do genocídio da época de colonização viviam nas matas das caatingas do Sertão da Serra Negra. A primeira Escola de alvenaria foi Tibúrcio Lima, localizada na aldeia Faveleira. Em seguida foi inaugurada a Escola Antônio Francisco da Silva, na aldeia Caraíba, que leva o nome de uma liderança guerreira que lutou em vida pelo Povo Pipipã. A obra foi concluída em 20 de abril de 1985.

Em 2003 a estadualização da educação escolar indígena tornou possível uma educação específica e diferenciada, através da criação da escola Joaquim Roseno dos Santos, na aldeia Travessão do Ouro, sede do Povo Pipipã. O educandário passou a oferecer ainda um Ensino Médio indígena. Os professores indígenas ensinam que o povo resiste desde 1759, quando os Pipipã e Parakió levantaram-se pela primeira vez na ribeira do Moxotó e muitos foram aprisionados (PIRES, 2004. p. 151).

Um dos objetivos do currículo intercultural Pipipã é procurar conscientizar os jovens da história de luta para que futuros guerreiros sejam formados. Retomar a memória é uma das formas de enfrentamento, principalmente quando as aulas ultrapassam os muros das escolas. Durante o Aricuri na Serra Negra os curumins aprendem que ali é um lugar sagrado do Ser Pipipã e representa símbolo da luta pelo território, demarcado como área Kambiwá e autodemarcado apenas como território tradicional dos Pipipã.

É lá onde professores e os mais velhos repassam a memória da história dos antepassados aos jovens. Além dos muros da escola eles aprendem sobre a cultura indígena, os rituais e o que mais diferencia das outras escolas não indígenas. “Pra a gente o que mais falam é que os Portugueses

não descobriram o Brasil e se invadiram. Na geografia é que a Terra Nossa Terra não foi demarcada... é o que falta”. (Entrevista com estudante Pipipã, agosto de 2018).

Dessa forma, o currículo Pipipã leva em consideração as especificidades do território (histórico e cultural) identificados pelos diferentes coletivos que o compõem. A sua legitimação é desafiadora pois exige dos autores sociais conhecimentos que ultrapassam os limites estabelecidos por este currículo, ou seja, as cosmovisões até então ignoradas nos livros escritos por homens brancos europeus ou europeizados”, (WALSH, 2012, ps. 67-68). É preciso, portanto, que os sujeitos sejam reais do ponto de vista histórico, além de político, para dar condições de construir uma Pedagogia Decolonial (LEMOS, 2013, p. 103).

Os grupos que tem culturas silenciadas dialogam com os conhecimentos multiculturais da sociedade (por exemplo: a educação digital), porque se as crianças ficarem recebendo apenas uma educação local poderão ser excluídas no mundo globalizado onde os conhecimentos fazem a diferença de quem vai cobrar seus direitos. Sendo assim, o professor deve usar o poder de agência para reconhecê-los. O diálogo intercultural é oriundo de um movimento epistêmico dos sujeitos subalternizados do Sul Global que promove uma revisão crítica da história contada através das metas narrativas da modernidade ocidental.

No contexto da educação escolar dos Povos Indígenas a interculturalidade é entendida como o fortalecimento das identidades étnicas. Por esse motivo as lideranças Pipipã concebem que o fato do professor ser indígena não basta, é preciso que participem dos rituais sagrados e na prática da educação seja um guerreiro formando outro.

CONCLUSÕES

Concluimos que a etnia Pipipã vivenciou dois momentos distintos de resistências: o primeiro o conflito físico e a luta armada, contra a exploração eurocêntrica, que os tornou conhecidos como “bárbaros” e o segundo, bem contemporâneo, representa a busca pela demarcação do antigo território usurpado no passado pelos fazendeiros e criadores de gado.

Graças a consciência política adquirida, as lideranças reivindicaram que o processo demarcatório fosse iniciado em 2005, que a construção do canal da transposição do Rio São Francisco só seria permitida no território se a demarcação seguisse ao mesmo tempo. Como o acordo não foi cumprido pela Funai, os Pipipã levavam o caso para a justiça.

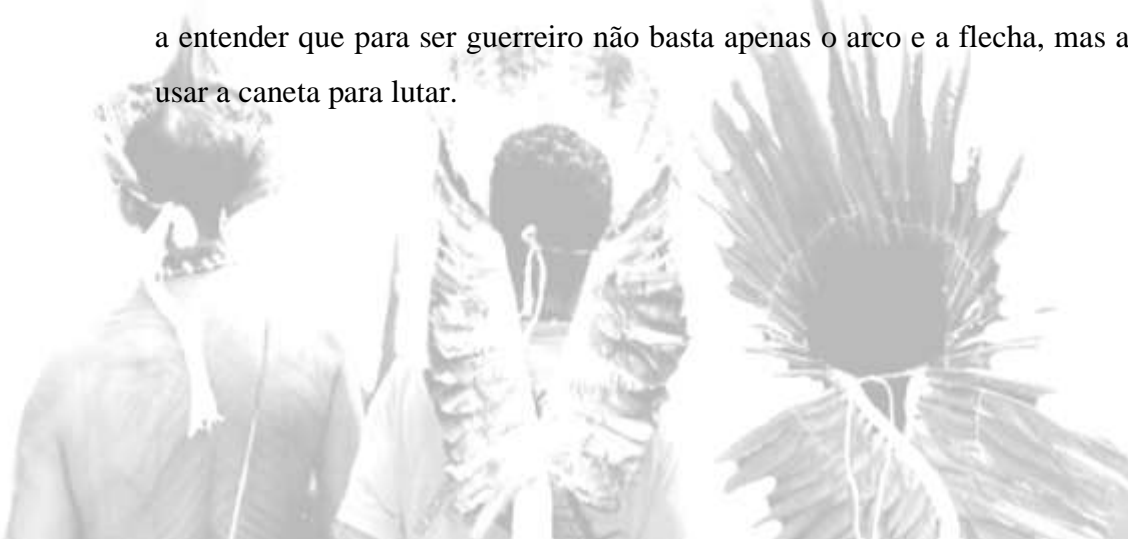
Os Pipipã perceberam que consolidação do currículo intercultural próprio é um forte aliado na luta pelo território, por se tratar de um instrumento que possibilita uma educação

escolar mais autônoma, com condições de romper com a herança cultural imposta pelo colonialismo praticado pela coroa Portuguesa.

Neste contexto, os professores devem atuar como agentes de mudanças sociais e não intelectuais reprodutores. A escolarização é vista como arma de luta em torno da definição das relações de poder a partir da formação de alunos como agentes críticos. Para isso é necessário aos professores o seu poder de agência (PRIESTLEY et al., 2013; 2015). O conceito de agência (agency) está relacionado com a capacidade destes professores exercerem uma práxis reflexiva com o poder de reconfigurar as políticas prescritas a nível nacional e local.

De acordo com Apple (1989), o conhecimento escolar não é só pedagógico, mas também político e questiona aspectos de poder de regulação social, que pode ser combatido por um currículo dialógico que atenda as especificidades.

No passado o índio foi expulso violentamente do próprio território originário e passou por um processo de assimilação em nome da comunhão nacional, mas com falsa ideia de civilização ele acabou mudando, inclusive na criticidade. As duras penas o índio Pipipã passou a entender que para ser guerreiro não basta apenas o arco e a flecha, mas aprender também a usar a caneta para lutar.



REFERENCIAS

ARCANJO, Joselito. 2003. **TORÉ E IDENTIDADE ÉTNICA: OS PIPIPÃ DE KAMBIXURU (Índios da Serra Negra)**, Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, programa de Pós-Graduação em Antopologia,

ARRUTI, José Maurício. 1996. **O Reencantamento do Mundo. Trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Soial - PPGAS do Museu Nacional, Rio de Janeiro.

APPLE, Michael W. 1989. **Educação e poder**. Trad. de Maria Cristina Monteiro. Porto Alegre: Artes Médicas.

BARBALHO, Nelson. 1982. v. 6. **Cronologia Pernambucana: subsídios para a história do Agreste e Sertão**. Centro de Estudos de História Municipal, Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco, Recife.

BARBOSA, Wallace de Deus. 2001. **O “deslindamento” Kambiwá e a etnogênese Pipipã: dilemas culturais e disputas políticas na criação da ‘nova aldeia’ do Travessão do Ouro**. ANPOCS-2003. In: tese **A Pedra do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã**. Rio de Janeiro: PPGAS-MN-UFRJ,

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2006. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, Abril. Disponível em: http://www.sorocaba.unesp.br/Home/Biblioteca/guia-abnt_site.pdf

BATALHA, Valmir dos Santos. 2016. **Os Povos Pipipã e a Luta pelo Reconhecimento**. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, João Pessoa/PB, (PUC-SP).

CALMON, Pedro. 1958. s.l.: **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. Livraria José Olympio Editora.

CAMARGO, Carla de Souza. 2017. **A água e seus fluxos: conflitos territoriais e povos indígenas na transposição do Rio São Francisco**. (Tese de doutorado). Unicamp. Campinas-SP.

COSTA, Francisco Pereira de. 1983, Volume VII. 2 ed. **Anais Pernambucanos 1795 - 1817**. Arquivo Público Estadual, FUNDARPE, Recife.

DANTAS, Mariana Albuquerque. 2018. **Dimensões da participação política indígena: Estado nacional e revoltas (Pernambuco e Alagoas, 1817-1848)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

EMIRI, Loretta, MONSERRAT, Ruth (Orgs.). 1989. **A conquista da escrita: encontros de educação indígena**. São Paulo: Iluminuras: Operação Anchieta.

FERRAZ, Álvaro. 1957. 143p.il. Cadernos de Pernambuco; 8. Floresta/Recife: Sec. Educação e Cultura.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio. 2005 e 2008. **Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Pipipã (PE)**. Ports. Nº 802 e Nº 1177.

Diário Oficial da União (DOU), Página 31 da Seção 1, de 25 de Abril de 2017. Disponível em <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/144212158/dou-secao-1-25-04-2017-pg-31>.

FRESCAROLO, Frei Vital de. 1883. **Informações sobre índios bárbaros dos certões de Pernambuco**. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro XLVI. Rio de Janeiro, n. 46. Disponível em: www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=p>

GOMINHO, Leonardo Ferraz. 1996. Vol. 1. **Floresta: uma Terra, um Povo**. Governo do Estado de Pernambuco, Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco/Prefeitura Municipal de Floresta, Centro de Estudos de História Municipal. FIAM/Recife.

GONÇALVES, Glaciene Mary da Silva. 2019. **A Territorialidade Indígena Pipipã vulnerabilizada na Transposição do Rio São Francisco e as Relações com a Saúde em Floresta/PE**. Doutorado em Saúde Pública, Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães/FIOCRUZ. Recife.

LEMOS, Girleide Tôrres. 2013. **Os Saberes dos povos camponeses tratados nas práticas curriculares de escolas localizadas no território rural de Caruaru- PE**. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) - Centro de Educação, UFPE, Recife.

MONTEIRO, John M. 2001. **"Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais". Ia: - Tupis, tapuias e historiadores-, estados de História Indígena e do Indigenista**. Tese de Livre-docência em Etnologia, Departamento de Antropologia da Unicamp. Campinas. P. 53-78.

_____. 1994. **NEGROS DA TERRA: Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo, Companhia das Letras.

NIMUENDAJU, Curt. 1944. Mapa **Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Museu Nacional, Belém. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1944-mapa>

OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). 2004. **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Contra Capa.

PANG, Eul-Soo. 1979. 269 pág. **Coronelismo e Oligarquias, 1889-1934**; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

PERICÁS, Luiz Bernardo. 2010. 318 pag. **OS CANGACEIROS: ensaio de interpretação histórica**. São Paulo, Boitempo,

REANI, Alberto. 2017. **O batismo das crianças celebrado no “Aricuri” no caminho de afirmação Pipipã (Floresta – PE): Um estudo de caso**. Dissertação (Mestrado em Teologia). Universidade Católica de Pernambuco – Unicap. Recife.

PERNAMBUCO. 2013. SEDUC – Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco. **Projeto Político Pedagógico do Povo Pipipã**.

PERNAMBUCO. 25 de abril de 2005. **Decreto nº 27.854. Regimento Escolar Unificado – Escolas Estaduais Indígenas Pipipã**. DOU 26/04/2005.

_____. 12 de agosto de 2002. **Decreto nº 24.628 sobre a estadualização do ensino indígena, no âmbito da educação básica, no sistema de ensino do Estado de Pernambuco.**

_____. 25 de abril de 2005. **Decreto 27.854, GRE do Sertão do Sub médio São Francisco – Secretaria de Educação e Esportes do estado de Pernambuco.** DEO 26.04.2005.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1992. "**índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)**". In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP.

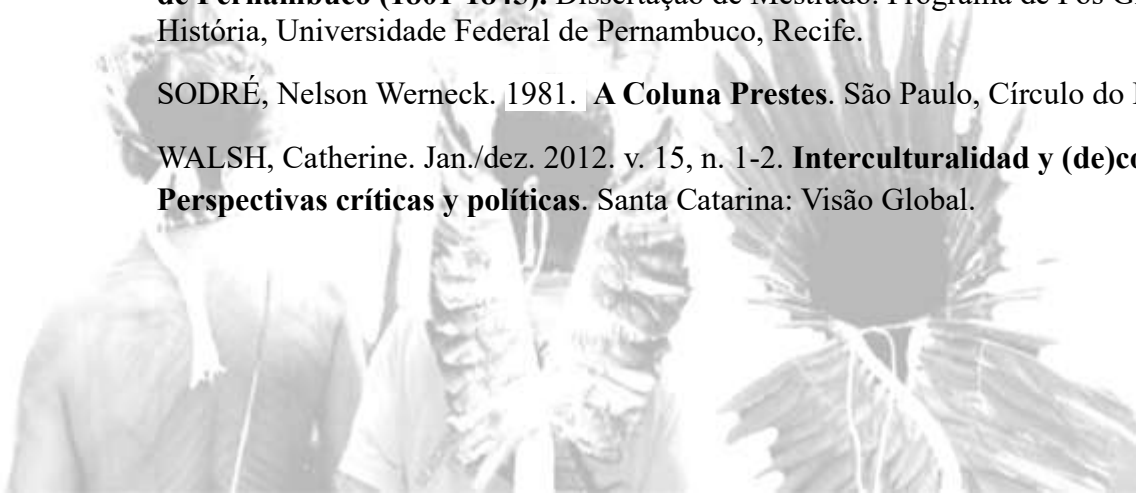
PIRES, Maria Idalina da Cruz. 2004. **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas.** Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. História, Recife.

PRIESTLEY, M.; BIESTA, G.J.J.; Robinson, S. 2015. p. 1-11. **Teacher agency: what is it and why does it matter?** In: KNEYBER, R.; EVERS, J. (eds.), Flip the System: Changing Education from the Bottom Up. London: Routledge.

SANTOS JÚNIOR, Carlos Fernando dos. 2015. **Os índios nos vales do Pajeú e São Francisco: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no Sertão de Pernambuco (1801-1845).** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

SODRÉ, Nelson Werneck. 1981. **A Coluna Prestes.** São Paulo, Círculo do Livro.

WALSH, Catherine. Jan./dez. 2012. v. 15, n. 1-2. **Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas.** Santa Catarina: Visão Global.



ARTIGO



A ÚLTIMA ONDA: IDENTIDADE NEOPENTECOSTAL E SEU CARÁTER HISTÓRICO

THE LAST WAVE: NEOPENTECOSTAL IDENTITY AND ITS HISTORICAL CHARACTER

Pedro André de Sousa Peixoto¹²⁶
pedroaspeixoto92@gmail.com

RESUMO

O neopentecostalismo está inserido na esfera do pentecostalismo, que é classicamente dividido em três ondas ou períodos e, na esfera maior do protestantismo. Todavia, o neopentecostalismo possui particularidades que o fazem tanto se assemelhar, o que chamamos de proximidades identitárias, como se diferenciar, o que chamamos de distanciamentos identitários, diante do pentecostalismo e do protestantismo respectivamente. Outrossim, objetivamos contribuir com a caracterização e enquadramento do neopentecostalismo, diante das semelhanças e diferenças em relação às esferas em que está inserido. Para tanto, concebemos o neopentecostalismo enquanto fenômeno social imbricado de historicidade, mantendo e modificando seus atributos. Conjuntamente, nos valem do conceito de identidade relacional conforme defendido por Barth (2005) e Cuche (1999), reputando-a por mutável de acordo com demandas das relações sociais. Dessa forma, analisamos atributos identitários do neopentecostalismo apresentados pelas Ciências sociais especializadas no campo religioso e, pela teologia do protestantismo histórico, que apontam características como misticismo e anti-intelectualismo, o que se aproxima do pentecostalismo e, descrença na suficiência da bíblia e foco na satisfação terrena, o que se distancia do protestantismo. Destarte, o neopentecostalismo é visto como ápice de um movimento histórico, tanto como última onda do pentecostalismo, como de máximo distanciamento identitário diante do protestantismo.

Palavras-chaves: Neopentecostalismo. Pentecostalismo clássico. Protestantismo. Proximidades identitárias. Distanciamentos identitários.

ABSTRACT

Neopentecostalism is inserted in the field of pentecostalism, which is classically divided into three waves or periods and, in the larger field of protestantism. However, neopentecostalism has particularities that make it so similar, what we call identities approximations, and how to differentiate, what we call identities distances, in relation to pentecostalism and protestantism, respectively. Furthermore, we aim to contribute to the characterization and framing of neopentecostalism, given the similarities and differences in relation to the fields in which it is inserted. To this end, we conceived neopentecostalism as a social phenomenon interwoven with historicity, maintaining and modifying its attributes. Together, we use the concept of relational identity as advocated by Barth (2005) and Cuche (1999), who consider it to be changeable according to the demands of social relations. In this way, we analyze the identities attributes of neopentecostalism presented by the social sciences specialized in the religious field and, by the theology of historical protestantism, which point out characteristics such as mysticism and anti-intellectualism, which approach pentecostalism and, disbelief in the sufficiency of the Bible and focus on present earthly satisfaction, which distances itself from protestantism. Hence, neopentecostalism is seen as the culmination of a historical movement, both as the last wave of pentecostalism and as a maximum distance from identity in relation to protestantism.

¹²⁶ Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Keywords: Neopentecostalism. Classic pentecostalismo. Protestantism. Identities. Approximaions. Identities distances.

INTRODUÇÃO

O salão da igreja, o altar do salão, o trono dourado no altar, a bispa no trono, os pés da bispa e uma multidão lotando o salão. O povo faz fila em direção à bispa, melhor, aos seus pés. A bispa manda que se façam duas fileiras, uma para cada pé, o que facilita o fluxo. Antes de melhor organizá-las, ela orienta que cada um deixe o dinheiro próximo ao respectivo pé e faça seu pedido ao tocá-lo. Assiste-se o evento pela televisão. Nada novo, os espectadores se acostumam a ver cenas do tipo com frequência cada vez maior. São os evangélicos em mais um ritual envolvendo dinheiro? São os crentes? Será? A Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus (2006), liderada pelo apóstolo Agenor Duque e sua esposa, a bispa Ingrid, é uma denominação que representa o neopentecostalismo, terceira onda ou período do movimento pentecostal, conforme a já estabelecida classificação do sociólogo Paul Freston¹²⁷ (MORAES, 2010). Esse tipo de imagem, divulgada repetidamente, tem influenciado o modo como a população brasileira cria representações do multifacetado campo evangélico nacional.

O crescimento das igrejas neopentecostais no Brasil, a muito chama atenção de religiosos, acadêmicos e do público em geral. Desde seu início, a partir da década de 1970, por meio de denominações como a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), liderada por Edir Macedo Bezerra e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), liderada por Romildo Ribeiro Soares, o movimento neopentecostal é alvo de olhares curiosos, críticos e mesmo assustados, especialmente pelo vertiginoso sucesso das denominações assim identificadas. Mesmo atualmente, cerca de quarenta anos após seu início, e num cenário social diferente, ainda se observa a ascensão de denominações como a Igreja Mundial do Poder de Deus (1998), liderada pelo apóstolo Valdomiro Santiago e a já citada Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus.

Representações são produzidas não somente pelo público leigo, mas também as Ciências sociais, especialmente a sociologia do campo religioso e Ciências da religião, que analisam o movimento neopentecostal a fim de conhecê-lo e explicá-lo de modo mais metódico e minucioso, como prática da academia. A compreensão e domínio teórico do neopentecostalismo também é interesse da teologia, especialmente do campo protestante. Todas

¹²⁷ Conforme será visto, o pentecostalismo é comumente dividido em três ondas ou períodos, no Brasil desenvolvidos ao longo do século XX. Os dois primeiros são chamados de clássicos, o último e mais recente (a terceira onda) é costumeiramente denominada neopentecostalismo.

essas desenvolvem conhecimentos visando identificar o movimento, visando elencar características que o identifiquem.

Nessa labuta, as obras das ciências sociais requisitadas neste artigo, como as produzidas por Mariano (1996; 1999), Mendonça (2005), Gerson Moraes (2010) e João Passos (2000; 2001), se deparam com o problema de que aspectos identitários neopentecostais se assemelham aos encontrados nas duas ondas anteriores, dificultando sua especificação. Além disso, análises teológicas também requisitadas, como as empreendidas por Matos (2006), Ferreira e Myatt (2007), Vargens (2013) e Erickson (1997), representantes do protestantismo histórico, a saber, ligado às primeiras denominações a aportarem no Brasil, como Presbiteriana e Batista, podem reforçar as conclusões encontradas nas Ciências sociais. Todavia, invés de concentrar-se nas semelhanças ou, como chamaremos proximidades identitárias, é possível que os aspectos discriminados pela teologia apontem diferenças ou, como chamaremos distanciamentos identitários, nesse caso especificamente em relação aos atributos mais característicos do protestantismo. Proximidades e distanciamentos identitários são termos que se adequam às noções contemporâneas sobre identidade vistas adiante. A perspectiva teológica se soma, especialmente à sociológica, contribuindo para uma melhor compreensão do fenômeno neopentecostal.

Para um melhor entendimento das características listadas por sociólogos e teólogos, o olhar de historiador percebe o objeto analisado enquanto fenômeno sócio-histórico, logo constituído de historicidade. A consciência da dimensão temporal do fenômeno propicia ganhos em relação ao seu entendimento. Tal consciência se coaduna com a concepção relacional de identidade, ou identificação, que a considera enquanto processo contínuo, possuindo um caráter potencialmente mutável, fluido, influenciada pela conjuntura social e por esta composta, especialmente nas sociedades modernas, conectadas de algum modo ao mundo globalizado. Pode-se encontrar tal noção relacional desenvolvida na obra do antropólogo social norueguês Fredrick Barth (2005, p. 15-30), o caráter processual e o termo identificação com o historiador francês René Gallissot (1987, p. 12-27) e, a conexão e defesa de ambos pelo cientista social Denis Cuhe (1999, p. 175-202).

Adiante, analisamos os atributos identificadores do neopentecostalismo, apresentados em obras sociológicas, considerando seu caráter mutável, de acordo com a dinâmica dos contextos que os cercam. Analisamos, especialmente, sua dimensão histórica, pois as identidades são forjadas constantemente ao longo do tempo. Para tal, percorremos brevemente as três ondas ou períodos do pentecostalismo, cada uma com suas especificidades e semelhanças, sendo patente as proximidades identitárias entre a última e as anteriores. Já o

exame teológico, ao comparar características do movimento neopentecostal às identificadas no protestantismo, o que envolve um distanciamento temporal maior, encontra divergências mais profundas entre os dois ou, como dito, distanciamentos identitários. Mais uma vez é notável o caráter histórico dos fenômenos observados junto à mutabilidade identitária destes. Assim, nesse estudo, percorremos um trajeto histórico do protestantismo marcado por uma origem pautada na defesa da soberania de Deus em detrimento da liberdade humana e por momentos de ruptura pautados pela elevação da liberdade humana em prejuízo da soberania divina (MATOS, 2006, p. 23-50; FERREIRA, MYATT, 2007, p. 222-267).

Vale ressaltar que o recorrer à análise de práticas políticas do neopentecostalismo, bem como de outros segmentos protestantes tentando desenvolver identificação destes é procedimento possível e válido, tanto nas Ciências sociais como na teologia, por exemplo sob os primas da cultura política e Teologia política respectivamente. Pelo que tem-se chamado atenção o fortalecimento da participação e influência política de denominações neopentecostais, bem como de outros segmentos da esfera protestante. A exemplo de muitos desses fazerem parte de movimentos conservadores nos costumes, liberais na economia e especialmente avessos ao espectro da esquerda. Os quais, dentre outras coisas, propiciaram vitórias de políticos alinhados ao espectro da direita nas eleições de 2018. No entanto, a complexidade do âmbito político no meio religioso que envolve elementos como conceitos teológicos, contextos sócio-históricos, relações de poder e interesses políticos requerem um estudo próprio que desfrute de mais espaço, e análise mais cuidadosa para se evitar desentendimentos e generalismos.

AS TRÊS ONDAS

Antônio Mendonça propõe uma divisão na História do protestantismo no Brasil em quatro períodos, cada um com características gerais marcantes. O último é chamado período de repressão e isolacionismo das Igrejas, de 1962 a 1983. Nesse período, no fim da década de 1970 emerge o neopentecostalismo no Brasil (MENDONÇA, 2005, p. 52). Uma periodização específica sobre o pentecostalismo, maior experiência religiosa do século XX no mundo (BERGER; ZIJDERVELD, 2012), foi desenvolvida pelo sociólogo Paul Freston, ao dividir sua história em três momentos ou ondas, cujo movimento neopentecostal é a terceira e última, uma variante do pentecostalismo (MORAES, 2010, p. 2).

A primeira onda do movimento pentecostal brasileiro teve início na década de 1900, com o surgimento da Igreja Assembleia de Deus (AD) em 1906 no estado do Pará, e da Igreja

Congregação Cristã no Brasil em 1910 (CCB) no Paraná e São Paulo. Nesse período, a maior parte da população brasileira vivia na zona rural e não tinha acesso a itens como saneamento básico e alfabetização. Na zona urbana, o maior “benefício” de grande parcela de seus residentes em relação aos interioranos era vivenciar um ritmo alucinante de trabalho, “livre” de direitos trabalhistas. O cientista social João Décio Passos em sua tese de doutoramento, aponta ter sido por essas massas rurais e urbanas que o movimento se alastrou, associando-se a uma população mais pobre e herdeira de uma cultura religiosa apresentada como o catolicismo popular, notavelmente místico (2001, p. 120-325). A marca primordial do pentecostalismo como um todo é o batismo com o Espírito Santo, ou segunda benção. Na primeira onda o traço marcante foi a necessidade da prática da glossolalia (falar em linhas estranhas) como prova visível do recebimento de Espírito Santo (MATOS, 2006, p. 32).

A segunda onda pentecostal no Brasil é marcada pela chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) em 1951, vinda dos EUA. Quadrangular por tratar Cristo como aquele que salva, cura, batiza com o Espírito Santo e virá outra vez. Ao longo da segunda onda está se concretizando uma virada demográfica no país, em que a população da zona urbana ultrapassa em quantidade a da zona rural (CORREA, s/d). Os direitos trabalhistas já são lei, porém as práticas exploratórias no mundo do trabalho permanecem junto à crônica desigualdade social. O pentecostalismo ainda se expande predominantemente pela população mais pobre, sempre necessitada de alento (2001, p. 120-325). O atributo distintivo da segunda onda é a ênfase no dom de cura, que se popularizou no país através da Cruzada Nacional de Evangelização promovida pela IEQ. As Cruzadas (grandes comícios itinerantes) ajudaram na expansão da denominação no país e, na infiltração de seus costumes em outras denominações (MATOS, 2006, p. 43). É importante citar também a emersão do movimento carismático, que trouxe por exemplo, uma maior dinâmica na liturgia do culto, como mais um elemento significativo da segunda onda pentecostal (MATOS, 2006, p. 34).

A terceira onda do movimento pentecostal brasileiro se dá no trânsito das décadas de 1970 e 1980, com seu início marcado pela criação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em 1977 pelo bispo Edir Macedo, além de outras como a Igreja Internacional da Graça de Deus em 1982 por Romildo R. Soares, cunhado de Edir. Nesse momento, o Brasil já havia passado pelo período chamado de milagre econômico, bem como pela crise subsequente a este (especificamente no Sudeste). Vivenciou a derrocada da utopia socialista de tornar realidade uma igualdade social global e do interesse capitalista em promover um estado de bem-estar-social (HOBSBAWM, 1995, p. 393-482). Mais uma vez, inicialmente, são integrantes das camadas mais pobres que encontram na agora terceira onda, alento em meio aos problemas

sociais que se multiplicam nas proporções inflacionárias do período (PASSOS, 2000, p. 120-128).

A terceira onda é denominada majoritariamente de neopentecostalismo. Marcante é sua ênfase na prosperidade material, fruto de um pensamento teológico triunfalista e materialista. Isso, pois sua principal influência é a teologia da chamada confissão positiva, desenvolvida por nomes como Kenneth Hagin, principalmente nas décadas de 1960 e 1970 e, expandindo-se nas décadas posteriores. A confissão positiva seleciona textos bíblicos referentes à vitória do cristão sobre o pecado e a morte, transmuta-os e expande-os para vitórias na presente vida material, principalmente sobre a pobreza e a doença, símbolos de derrota que não deveriam ser aceitos pelos crentes. Logo, pelo poder da palavra proferida pelo cristão seria possível por exemplo, garantir prosperidade financeira e cura de doenças. As quais, caso não alcançadas seria devido ao pecado ou falta de uma fé mais forte no crente (MARIANO, 1996, p. 24-44; MACARTHUR JR., 2011, p. 351-352; SILVA, 2020, p. 273-274).

Apesar de trazermos uma marca genérica para cada onda, ao observarmos mais apuradamente, notamos que estas possuem aspectos bastante similares, ou um notável grau de proximidades identitárias. Tais ondas se distinguem especialmente em intensidade, em que uma costuma ampliar elementos da anterior. A demasiada intensificação de atributos identitários das ondas anteriores, exagerando-os ao máximo, unido a novos aspectos, frutos de um novo cenário social em surgimento, é traço identitário marcante do neopentecostalismo, como será visto adiante.

PROXIMIDADES IDENTITÁRIAS (UM OLHAR DAS CIÊNCIAS SOCIAIS)

No campo das Ciências sociais, as pesquisas de Moraes (2010), Mariano (1996; 1999) e Campos (2005) concordam em apontar algumas características do pentecostalismo, que desde o período da segunda onda assumiu a primazia na influência sobre o cenário protestante brasileiro. Entre esses atributos, destacamos: 1) o caráter místico, a saber um forte senso de influência do mundo espiritual sobre os acontecimentos do mundo físico, mesmo os mais simples do cotidiano. Pelo que as ações dos crentes na realidade material são deveras mediadas por esse senso. 2) o anti-intelectualismo, a saber não somente uma fragilidade em relação ao conhecimento formal, hierarquizado e acadêmico, especialmente no âmbito teológico, tratante do sagrado, como também uma aversão a este. Esses atributos teriam proporcionado uma significativa capacidade de interação com a cultura religiosa popular brasileira, também tida por mística e anti-intelectual (SANCHIS, 1997, p. 28-43; MARIANO, 1999). Tornando-se tal

capacidade de interação, mais um atributo característico da fé pentecostal. Tais atributos genéricos também são apontados por Bourdieu, quando este retrata a religiosidade das massas, no âmbito popular não elitizado (2007, p. 27-78).

Mariano, assinala:

Para ser enquadrada como neopentecostal, portanto, uma igreja fundada a partir de meados da década de 70 deve apresentar as características teológicas e comportamentais distintivas dessa corrente. Quanto mais próxima dessas características estiver, tanto mais adequado será classificá-la como neopentecostal. Isto é, quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais), sobretudo naquelas tradicionalmente rejeitadas ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico, mais próxima tal hipotética igreja estará do espírito, do *ethos* e do modo de ser das componentes da vertente neopentecostal (MARIANO, 1995, p. 37 *apud*: MORAES, 2010, p. 2).

As Ciências sociais encontram dificuldades em delimitar uma identidade neopentecostal em distinção às outras ondas pentecostais. Apesar de Mariano procurar elementos que diferenciem a terceira onda das anteriores, o que se vê em sua identificação é o recurso ao grau de intensidade, exposto na afirmativa “Quanto mais próxima dessas características estiver, tanto mais adequado será classificá-la como neopentecostal” (MARIANO, 1995, p. 37 *apud*: MORAES, 2010, p. 2). Essa dificuldade assevera a historicidade e mutabilidade da identificação neopentecostal, imbricada ao mesmo tempo, por distanciamentos e proximidades em relação ao pentecostalismo clássico das duas ondas anteriores.

Ainda quanto ao pentecostalismo clássico das duas primeiras ondas, sua notável adaptabilidade, relacionada à capacidade de interação, permitiu que seus atributos adentrassem também as portas de denominações do protestantismo histórico como as igrejas Presbiteriana, Batista e Metodista. O que ocorreu, especialmente durante a segunda onda, por meio do movimento de renovação carismática, o qual enfatiza e promove a presença de “manifestações especiais da obra do Espírito Santo” (ERICKSON, 1997, p. 360) entre os cristãos, como a glossolalia e cura.

Traumáticas cisões foram causadas por essa incursão pentecostal, gerando novas denominações e convenções, como a Igreja Presbiteriana Renovada (IPR) em 1975, saída da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) e, a Convenção Batista Nacional (CBN) em 1965, saída da Convenção Batista Brasileira (CBB). Mesmo quando não ocorreram cisões nas igrejas históricas, ainda houve a assimilação de hábitos pentecostais por parte dos membros das referidas denominações. Portanto, o potencial de adaptação, sinônimo do que é mais facilmente

mutável, que poderia ser um elemento distintivo do neopentecostalismo, pode ser encontrado já na onda anterior. Assim é, pois além de seus atributos mais ímpares como a ênfase na prosperidade material, o neopentecostalismo possui notáveis características socioreligiosas que se aproximam das do pentecostalismo clássico, diferenciando-se quanto aos graus de intensidade com que são encontradas. Paradoxalmente, fazendo do exagero, da intensificação de elementos dos períodos anteriores, mais um atributo próprio da terceira onda (MORAES, 2010).

DISTÂNCIAMENTOS IDENTITÁRIOS (UM OLHAR TEOLÓGICO)

Alder Matos, historiador da IPB aponta que uma marca do neopentecostalismo é o trinômio cura-exorcismo-prosperidade, em que prosperidade, especialmente a financeira, é uma ênfase distintiva da terceira onda (2006, p. 45). Ainda assim, a cura e o exorcismo são facilmente encontrados nos períodos anteriores, a cura nos cultos e a ideia de possessão, nutrida pelos crentes no cotidiano. Outros olhares teológicos podem revelar aspectos mais profundos da identidade neopentecostal e, conseqüentemente, apontar diferenças ou distanciamentos, especialmente em relação ao protestantismo.

Diante da atual situação da pesquisa sobre o neopentecostalismo, do desafio de identificá-lo e caracterizá-lo em seus elementos distintivos, empreendemos uma leitura histórica de considerações teológicas sobre o fenômeno. Tais ponderações permitem encontrarmos mais atributos identificadores, que se somam aos trazidos pelo olhar das Ciências sociais. Todavia, caminham numa perspectiva de revelar distanciamentos diante dos atributos identitários mais marcantes do protestantismo, diferentemente das proximidades com o pentecostalismo.

Analisamos o neopentecostalismo por meio de comparação com a teologia construída pelo protestantismo que se estabeleceu, ao longo dos séculos, como ponto comum, como ortodoxia. Seu referencial são as ideias encontradas na Reforma do século XVI, basilares do movimento religioso e que permaneceram como elementos essenciais da identidade protestante (BERKHOF, 1992, p. 133-141, 164-182, 195-204; DELUMEAU, 1989; PEIXOTO, 2018; 2020). Lembrando que uma análise comparativa nesse lastro temporal deve considerar os contextos específicos e a perspectiva de continuidade em relação à mentalidade coletiva, própria de uma duração média, a saber do tempo socialmente apreendido (BRAUDEL, 2013).

Ao longo da história do Cristianismo pode-se notar uma ideia essencial que direciona o pensamento cristão: a soberania de Deus sobre tudo o que acontece, especialmente as ações

humanas, incorrendo na questão de serem estas são livres ou não. Quanto a isso, desde o início o pensamento cristão foi marcado pela disputa entre visões. Assim, temos que quanto mais se sobressai a soberania divina, minimizada é a liberdade humana e, quanto mais se leva em conta a liberdade humana, maior o prejuízo da soberania divina (BERKHOF, 1992, p. 115-148; DELUMEAU, 1989, p. 215-234). Na teologia, a diferença se apresenta pelos termos monergismo e sinergismo. O monergismo trata de quantas pessoas agem beneficemente no relacionamento entre homem e Deus, ou seja, que só Deus age beneficemente neste relacionamento. Especialmente quanto à salvação, temos que todas as etapas de seu processo “são operadas e garantidas somente por Deus, não restando ao homem nenhuma ação eficiente, a não ser responder positivamente à condução de Deus, coisa que o próprio Deus o capacita e o direciona a fazer (PEIXOTO, 2020, p. 745). Assim é, porque se crê que o homem não possui capacidade nem liberdade de vontade em escolher aceitar ou rejeitar a Deus, entre bem e mal. Sua vontade e capacidade estão de tal modo corrompidas, que o homem por si só, somente escolhe rejeitar a Deus. Tal ação má é própria da natureza humana desde que foi corrompida pelo pecado de Adão, quando esta perdeu sua liberdade de vontade e capacidade de escolher verdadeiramente o supremo bem, a Deus (BERKHOF, 1992, p. 133-148; ERICKSON, 1997, p. 237-274; FERREIRA, MYATT, 2007, p. 124-141).

O sinergismo também trata de quantas pessoas agem beneficemente no relacionamento entre Deus e homem. Nesse caso, ambos têm ação benéfica no relacionamento. Especialmente quanto à salvação do homem, entende-se que ele possui liberdade e capacidade de escolha, logo estando apto para decidir entre aceitar a Deus ou não, entre bem e mal. Por isso, a ação livre do homem é relevante, eficaz e necessária no relacionamento com Deus. Outrossim, o sinergismo é essencialmente contrário ao monergismo. Tal diferença ultrapassa o âmbito da soteriologia (ramo que trata das doutrinas da salvação), perpassando todas as doutrinas da teologia cristã e seu entendimento sobre a vida das pessoas, tudo o que elas fazem em seu relacionamento com Deus, atingindo também quaisquer outras instâncias sociais, privadas ou públicas, como a política, economia, cultura etc. (DANIEL, 2015; DEYOUNG, 2011; FERREIRA, MYATT, 2007, p. 185-201).

Podemos dizer que a Reforma protestante do século XVI foi o caminhar de parte da cristandade ocidental, do sinergismo, basilar no corpo doutrinário da Igreja Católica (ICAR) rumo ao monergismo. O monergismo embasa o principal corpo de atributos representativos da Reforma: os cinco *solas*. Os *solas*, assim expressados somente posteriormente, sintetizaram as principais ideias do protestantismo defendidas à época: *sola scriptura* (somente a escritura), *sola gratia* (somente a graça), *sola fide* (somente a fé), *solus Christus* (somente Cristo) e *solus*

Deo glória (glória somente a Deus). Por exemplo: o chamado resgate das doutrinas da graça na Reforma, fruto das releituras de Paulo e Agostinho de Hipona, o qual embasou o combate às indulgências católicas, é representado pelo *sola gratia*. O referido *sola* se conecta aos outros, e todos se ancoram no pressuposto monergista, como melhor explicado adiante (BERKHOF, 1992; DELUMEAU, 1989).

A partir da ideia de monergismo/sinergismo é traçado um percurso histórico do protestantismo (original e majoritariamente monergista), em que momentos de rupturas se deram pela emergência de movimentos de caráter sinergista. O surgimento do Arminianismo (doutrina antagônica ao monergismo calvinista) nos Países Baixos no século XVII é o principal momento de ruptura, quando as doutrinas sinergistas iniciam seu trajeto de popularização e futura hegemonia no meio protestante (MATOS, 2006; MENDONÇA, 2008; PEIXOTO, 2018, p. 7). Influenciado pela teologia sinergista do Arminianismo, irrompe-se o movimento metodista liderado por John Wesley na Inglaterra do século XVIII, com ênfase na santidade que o homem precisa exercer para garantir sua salvação. Inspirado neste, emerge nos EUA no século XIX o movimento de santidade *holiness*. Influenciado diretamente pelo *holiness*, ainda nos EUA, se dá a ascensão do pentecostalismo no limite dos séculos XIX e XX, aportando no Brasil logo em seguida (MATOS, 2006, p. 23).

Esses movimentos protestantes se distanciaram cada vez mais de uma base monergista, encontradas abundantemente nos discursos dos reformadores mós como Lutero, Zwínglio, Bucer e Calvino, dos puritanos ingleses do século XVII, como John Owen e John Bunyan. Destarte, é possível traçar uma linha temporal do protestantismo marcada pela caminhada rumo ao sinergismo, por meio de fenômenos de afirmação sinergistas. Esse é um percurso de distanciamentos identitários diante do monergismo e de aproximações sinergistas. Ora, o neopentecostalismo é, até então, a máxima intensificação do movimento pentecostal, retratado como fenômeno sinergista, já distanciado historicamente da origem basilar monergista do protestantismo. Sendo assim, o neopentecostalismo é o auge do distanciamento de parte do meio protestante diante dos atributos identificadores do protestantismo.

Para deixar mais clara a ideia, comparemos elementos identitários fundamentais da Reforma, que revelam seu caráter monergista, às características identificadoras da terceira onda pentecostal, o que evidenciará o referido distanciamento identitário. A obra *Reforma Agora: o antídoto para a confusão evangélica no Brasil* (2013), do teólogo protestante Renato Vargens, faz uma simples, mas perspicaz leitura do evangelicalismo brasileiro atualmente, relativamente influenciado pelo neopentecostalismo, à luz dos cinco *solas* da Reforma protestante. Desse

modo, os *solas* serão nossa base de análise para a comparação, a fim de melhor identificar a última onda.

O *sola scriptura* afirma que somente a Bíblia, por ser a palavra inspirada plenamente por Deus para os homens, é a maior autoridade normativa do cristianismo. A Bíblia deve ser o parâmetro de máximo de onde se produzem as doutrinas e entendimentos, e o juiz a decidir querelas, portanto, estando a cima de qualquer autoridade eclesiástica. Sendo assim, também é suficiente para apresentar toda a verdade necessária à vida e relacionamento do homem com Deus, não havendo mais nenhuma comunicação especial revelada após sua escrita. Contrariando o *sola scriptura*, o pensamento neopentecostal crê na atual vigência e autoridade de outras formas de comunicação da Divindade para com seus fiéis, por exemplo revelações em sonhos, êxtases e profecias, as quais minimizam a suficiência e o caráter mediador da Bíblia na comunicação entre Deus e homem, substituindo-a por estas práticas deveras místicas e de comprovação mais subjetiva (VARGENS, 2013, p. 27-48). Crê ainda que se deve buscar esse tipo de comunicação, pela prática diligente e meritória desenvolvendo uma práxis sinergista de comunicação com Deus. Logo, estando distante da ideia monergista da crença no favor gracioso, ou seja, imerecido de Deus no relacionamento com o homem.

O *sola gratia* aponta para a ideia de que toda dádiva ou benesse direcionada aos homens, em especial a salvação, assim como qualquer outro benefício, seja saúde, prosperidade, força, sorte, seja o que for de bom, é dado gratuitamente por Deus, sem ser este motivado por nada de bom que o homem possa ter feito previamente. Sendo assim, essencialmente não existe nenhuma recompensa vinda da Divindade por uma boa ação feita por alguém. Nesse *sola*, as bênçãos não são pagamento pelas boas ações humanas, antes são a causa das boas ações. Diferente é a ideia nutrida pelo neopentecostalismo que se parece mais com a visão católica, arraigada na mentalidade brasileira, expressa na frase popular “fazes que eu te ajudarei...”. Existe um caráter meritório no relacionamento com Deus, em que este beneficia os homens de acordo com suas boas obras, criando-se práticas de barganha. As quais são deveras comuns no neopentecostalismo, como programas de promessas de fidelidade para reivindicar bênçãos, jejum em troca de cura e bênçãos, dízimo por emprego etc. (VARGENS, 2013, p. 49-62). Destarte, a mentalidade meritória e as práticas de barganha do neopentecostalismo se distinguem do *sola gratia* e se distanciam do princípio monergista (ERICKSON, 1997, p. 369-390).

O *sola fide* é a oposição à ideia de que as boas obras são eficientes para a salvação do homem. O elemento fé se põe como negação da eficiência das obras. Assim, a fé é o elemento que representa a confiança somente na ação de Deus em detrimento das boas ações que

pretensiosamente esperam uma recompensa divina. Mais uma vez o neopentecostalismo se distancia do pensamento característico da Reforma, agora no quesito fé. A doutrina do movimento crê que as boas obras são necessárias para completar a obra de salvação (sua ideia de santificação pessoal), e que a salvação pode ser perdida por ser fruto do trabalho sinérgico de Deus e homem (VARGENS, 2013, p. 63-72). Como já posto, as boas obras fazem parte do pensamento neopentecostal enquanto necessárias não somente à salvação, mas em toda a relação homem/Deus, aproximando-se assim completamente de uma visão sinergista.

O *solus Christus*, é a crença que somente Jesus Cristo é o mediador capaz de possibilitar um relacionamento paternal entre Deus e os homens. Portanto ele, segunda pessoa da Trindade, é quem deve ser enfatizado no relacionamento do Deus Trino com os homens. O neopentecostalismo apresenta uma divergência significativa quanto a esse *sola*, pois na terceira onda existe uma ênfase no relacionamento com a terceira pessoa da Trindade: o Espírito Santo. A necessidade de constatação de um relacionamento com o Santo Espírito conduz a práticas como emocionalismo com gemidos, glossolalia, gritaria, transes, desmaios, rodopios etc. o que indica uma postura mística de exagero dos dons, próprio do movimento. Além disso, ao considerar o trabalho do homem como conjuntamente necessário à sua salvação, é minimizada a visão de que somente Cristo age eficazmente nesta obra (VARGENS, 2013, p. 73-86). Em mais esse aspecto o neopentecostalismo se distancia do monergismo. Na realidade, o distanciamento é até mais profundo, pois interesses como salvação e vida eterna são relegadas à segundo plano, predominando um materialismo religioso, a ideia de suprimento de necessidades imediatas, para o “aqui e agora” (MARIANO, 1996; PASSOS, 2000; VARGENS, 2013).

O *solus Deo glória* é tanto causa como consequência dos outros *solas*. Enquanto consequência, o *sola* conclui que se Deus é o grande agente eficaz no relacionamento benéfico com o homem, especialmente em sua eterna salvação, os louros da vitória e as congratulações pelo sucesso são devidos somente a Deus. Tem-se também que a história da redenção do homem se dá somente através da ação de Deus, justamente para que a glória seja somente Dele. Enquanto causa, esse *sola* se mostra o motivo pelo qual os outros possuem um caráter unilateral e que apontam para a confirmação de que a glória deve ser somente de Deus. Assim, a glorificação divina é a suprema finalidade da existência do espaço tempo, dos seres, da história e de tudo o que há (FERREIRA, MYATT, 2007, p. 103).

A teologia neopentecostal se distancia do último *sola*, pois entende que as pessoas são participantes necessárias e eficazes em sua salvação e, que suas obras podem direcionar as ações divinas. Logo, esses crentes seriam possuidores de méritos, juntamente com Deus (VARGENS,

2013, p. 87). Há também uma tendência em crer na satisfação humana enquanto finalidade de sua existência, de modo que os programas e ações das igrejas da terceira onda acima exemplificadas, se direcionam ao apelo pelo fim do sofrimento e derrotas e, pela promessa de vitórias e prosperidade, fomentando assim um hedonismo e um antropocentrismo religioso. Em 2019, em repercuto discurso, o pregador Deive Leonardo chegou a afirmar: “do evangelho Jesus é o centro, mas de Jesus você é o centro...”.

O glória somente a Deus, ao apresentar a causa final de todas as coisas, é o que mais claramente evidencia a natureza do monergismo enquanto elemento constituinte dos cinco *solas* caracterizadores da Reforma protestante. Isso, pois o termo *sola* atinge seu ápice ao proclamar que a humanidade não existe para si, antes reivindica que sua finalidade, bem como de toda a existência cósmica é a glorificação de Deus, que a criou. Ele criou todas as coisas, acima de tudo, para si mesmo, e para que o homem tivesse a oportunidade de glorificá-lo ao ter ciência disto (FERREIRA, MYATT, 2007, p. 98, 111). Em significativo distanciamento do caráter transcendental do cristianismo, neste caso especificamente do protestantismo, o neopentecostalismo se apresenta como desenvolvido para atender as necessidades materiais imediatas desta vida, como a financeira, física, emocional e social de uma população as vezes carente de tais elementos, assim como cheia de ambição para tê-los ou comprá-los, relegando a segundo plano as preocupações com a próxima vida, a eterna. Em mais esse ponto, as análises teológicas acabam por reforçar as das Ciências sociais no esquadramento histórico de uma identidade neopentecostal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O neopentecostalismo é um fenômeno socioreligioso inserido nas esferas do pentecostalismo e do protestantismo. Estudos das Ciências sociais apontam alguns atributos identificadores da terceira onda, tais como a ênfase na prosperidade, o misticismo e o anti-intelectualismo. Por conseguinte, outras duas características são indicadas, a saber, a capacidade de interação com a cultura religiosa brasileira e, finalmente, a intensificação de atributos das ondas anteriores do pentecostalismo, levando-os ao exagero, expondo proximidades identitárias entre estas. Análises teológicas do neopentecostalismo trazem atributos como o trinômio cura-exorcismo-prosperidade e, apontam a heterodoxia do movimento em relação aos elementos representativos do protestantismo, expondo distanciamentos identitários diante deste.

A divisão de períodos pentecostais, a ideia de intensificação dos atributos das ondas anteriores, bem como o apontamento da heterodoxia da terceira onda diante do protestantismo desvelaram o caráter histórico do movimento e nos forneceram subsídios para que empreendêssemos uma análise comparativa de cunho histórico, visando contribuir com seu entendimento. Assim, notamos que a terceira onda é fruto do processo histórico de intensificação das características do pentecostalismo clássico, possuindo atributos similares, apesar de ser “outra coisa”. Notamos também que o neopentecostalismo é o ápice do lento movimento histórico de distanciamento da fé protestante, é sua ruptura máxima, mesmo sua morte, o lugar do não protestantismo dentro da esfera protestante. De uma ou de outra forma, o neopentecostalismo se apresenta como ápice de processos históricos.



REFERÊNCIAS

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução de Paulo Gabriel Hilo da Rocha Pinto. *In: Antropolítica*, Niterói, p. 15-30, 2005.

BERKHOF, Louis. **A História das Doutrinas Cristãs**. Tradução de João Marques Bentes e Gordon Chown. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionada PES, 1992.

BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. Os muitos deuses da modernidade. *In: Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar fanático*. Tradução de Cristina Yamagami. Rio de Janeiro: Elvevier, 2012.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso *in: A Economia das Trocas Simbólicas*. 1ª reimpr. da 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a História**. Tradução de Jacó Ginsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. 2ª reimpr. da 1ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.

CAMPOS, Leonildo. As Origens Norte-americanas do Pentecostalismo Brasileiro: Observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *In: REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.

CORREA, Marina. **Pentecostalismo e transformações na sociedade brasileira**: Rupturas pessoais; rupturas sociais. s/d. 48 slides.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. 1ª. Ed. Bauru: EDUSC, 1999.

DANIEL, Silas. Em defesa do Arminianismo: Uma análise sobre a recente ascensão do Calvinismo no Brasil e uma exposição do que ensina, de fato, o Arminianismo. *In: Revista Obreiro*, nº 68, 2015. Disponível em: <<http://www.editoracpad.com.br/hotsites/obrasdearminio/>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

DEYOUNG, Kevin. **A santificação é Monergística ou Sinérgica? Uma análise reformada**. Tradução: Henderson Fonteneles. Disponível em: <<https://www.thegospelcoalition.org/blogs/kevin-deyoung/is-sanctification-monergistic-or-synergistic-a-reformed-survey/>>. Acessado em 22/02/2018.

ERICKSON, Millard. **Introdução à Teologia sistemática**. Tradução de Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 1997.

FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. **Teologia Sistemática**: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual. São Paulo: Vida Nova, 2007.

GALLISSOT, René. “Sous l’identité, le procès d’identification”. *In: L’Homme et la Société*, p. 12-27, 1987.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos**: o breve século XX: 1914-1991. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LEONARDO, Deive. **Importante**. Disponível em: <<https://you.be/sk0i09fYKSM>>. Acessado em: 16/10/2019.

MACARTHUR JR. John. **O Caos Carismático**. Tradução de Rogério Portella. São José dos Campos: Editora Fiel, 2011.

MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. *In: Novo Estudos CEBRAP*, Nº 44, p. 24-44, mar. 1996.

_____. O futuro não será protestante. *In: Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999.

MATOS, Alderi. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. *In: Fides Reformata*. Vol. XI, Nº 2, p. 23-50, 2006.

MENDONÇA, Antonio. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *In: Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro 2005.

_____. **O Celeste Porvir**. A Inserção do Protestantismo no Brasil. 3ª. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MORAES, Gerson. Neopentecostalismo - um conceito obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. *In: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 1-19, junho 2010.

PASSOS, João. **Teogonias Urbanas**: O re-nascimento dos velhos deuses. Uma abordagem sobre a representação religiosa pentecostal. Tese (doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2001.

_____. Teogonias Urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. *In: São Paulo em Perspectiva*, volume 14, nº 4, p. 120 – 128, Outubro/Dezembro 2000.

PEIXOTO, Pedro. **Ventos antigos sopram no Brasil recente**: a expansão do Novo Calvinismo entre evangélicos brasileiros por meio da Internet (2008-2017). Monografia (graduação em História). Universidade Federal de Alagoas, UFAL, 2018.

_____. Quem eles pensam que são? Identidade calvinista no Brasil contemporâneo. *In: Temporalidades – Revista de História*, ed. 32, vol. 12, n. 1 (Jan./Abr. 2020).

SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. *In: Horizonte*, volume 1, nº 2, p. 28 – 43, Belo Horizonte, 1997.

SILVA, Marlon. A teologia da Confissão Positiva e o American Way of Life no Brasil: uma leitura a partir do conceito de identidade em Stuart Hall. *In: Temporalidades – Revista de História*, ed. 33, vol. 12, n. 2 (Mai./Ago. 2020).

VARGENS, Renato. **Reforma Agora**: O antídoto para a confusão evangélica no Brasil. 1ª ed. São José dos Campos: Editora Fiel, 2013.