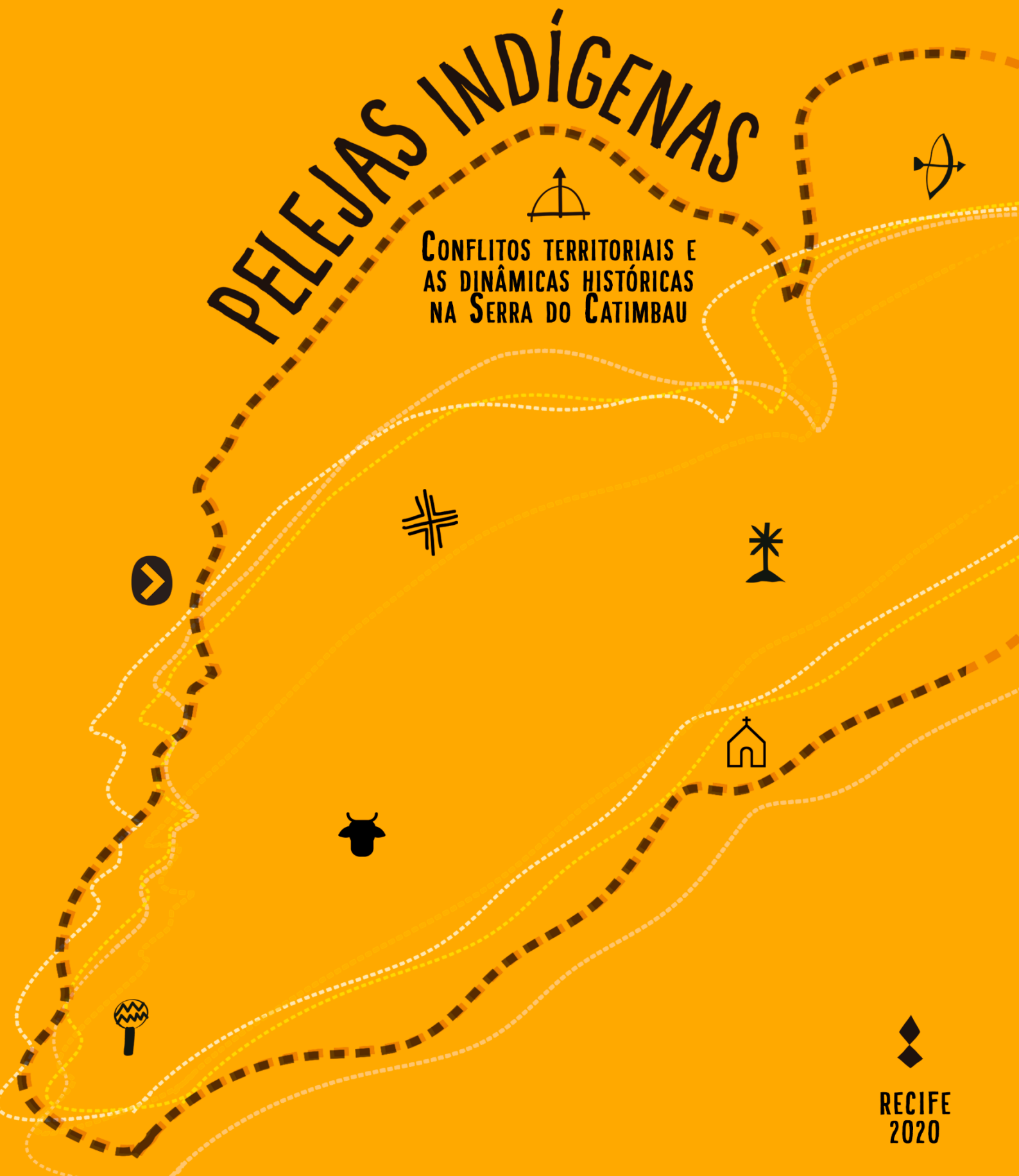


UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTPOLOGIA E MUSEOLOGIA

LARA ERENDIRA ALMEIDA DE ANDRADE

PELEJAS INDÍGENAS

CONFLITOS TERRITORIAIS E
AS DINÂMICAS HISTÓRICAS
NA SERRA DO CATIMBAU



RECIFE
2020

LARA ERENDIRA ALMEIDA DE ANDRADE

PELEJAS INDÍGENAS:

Conflitos territoriais e dinâmicas históricas na Serra do Catimbau

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutora em antropologia

Área de concentração: Antropologia

Orientador: Prof. Dr. Renato Monteiro Athias

Recife

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

A553p Andrade, Lara Erendira Almeida de.
Pelejas indígenas : conflitos territoriais e dinâmicas históricas na Serra do Catimbau / Lara Erendira Almeida de Andrade. – 2020.
258 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Renato Monteiro Athias.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2020.
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Indígenas – Posse da terra. 4. Índios Kapinawá.
I. Athias, Renato Monteiro (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-229)

LARA ERENDIRA ALMEIDA DE ANDRADE

PELEJAS INDÍGENAS:

Conflitos territoriais e dinâmicas históricas na Serra do Catimbau

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutora em antropologia

Aprovada em data: 06 / 03 / 2020

BANCA EXAMINADORA

Profº. Dr. Renato Monteiro Athias (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Profº. Dr. Russell Parry Scott (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Profª. Drª. Vania Rocha Fialho de P. Souza (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Profº. Dr. Estevão Martins Palitot (Examinador Externo)
Universidade Federal da Paraíba

Profª Drª. Maria Rosário G. de Carvalho (Examinadora Externa)
Universidade Federal da Bahia

*Para Helena da Conceição, minha avó,
que, ao narrar as veredas de sua vida,
me ensinou a ler o mundo.*

AGRADECIMENTOS

Aos Kapinawá sou grata por terem sido os responsáveis por eu ter me tornado antropóloga. Nunca conseguirei retribuir tudo que vocês me ensinaram ao longo desses oito anos. Gostaria de demonstrar toda a minha gratidão pela confiança que depositaram em mim. Em nome do Cacique Robério, agradeço a todo o povo. Em nome de Socorro, Mocinha e Sesser, agradeço a cada uma das regiões do amplo território kapinawá, respectivamente às aldeias da Área Nova, da Área Demarcada e das Aldeias de Ibimirim. Essas três mulheres, lideranças, me mostraram a força da resistência de seu povo. Em nome delas, agradeço também às pessoas que me receberam em suas aldeias, caminharam e conversaram comigo ao longo desses anos. Em nome de Ilton, por sua vez, coordenador-geral das escolas indígenas kapinawá, agradeço de forma mais específica aos professores e professoras indígenas, com quem trabalhei de forma mais periódica. Por fim, em nome de Ronaldo e Nora, agradeço à nova geração kapinawá, que em suas mobilizações para manter firme suas histórias e tradições tem levado a cabo uma linda proposta de construção de museu em seu território.

Gostaria de agradecer às mulheres da minha família. Agradeço às duas matriarcas, minhas duas avós Helenas. À materna, a quem dedico essa tese, sou grata pelo que ela me ensinou a ler do mundo, mesmo sem ler palavras. À paterna (*em memória*), uma professora, agradeço o apreço ao conhecimento, que passou a meu pai, que por sua vez passou a mim. Em nome delas, agradeço a toda a minha família alagoana.

Uma família de mulheres. Agradeço às mulheres que estão à minha volta cotidianamente, sem essa fortaleza não teria chegado ao fim desta tese: às minhas irmãs, Domitila e Mayara, à minha mãe, Eliene, e à Carmen. O carinho que corre entre nós foi a força propulsora de energia para escrita. Arrodeado de todas essas mulheres, está também meu pai, meu parceiro nas divagações e na vida de trabalhar em casa. Meu pai é, sem dúvidas, meu grande mentor intelectual. Agregaram-se a essa confraria de mulheres meu parceiro de vida, Mateus, e a nossa Tulipa, o amor em forma de animal. Também se agregou meu cunhado querido, Anderson. Agradeço a essa tropa, que trabalhou comigo para terminar a tese, revisando texto, conferindo bibliografia, imprimindo material, enfim, eles garantiram as condições intelectuais, materiais e afetivas para o fechamento desse ciclo.

Agradeço especialmente a Renato Athias, meu orientador. Ter começado minha carreira de pesquisadora, ainda como estudante de ciências sociais em 2008, com certeza mudou os rumos da minha vida de uma forma que não consigo mencionar. Sou grata pela relação sempre baseada em muita parceria e respeito à minha carreira como antropóloga.

Devo um agradecimento especial a Guga Sampaio. Foi ele a primeira pessoa que me incentivou a fazer pesquisa junto aos Kapinawá, sempre um grande entusiasta do meu trabalho. Mais do que isso, um interlocutor imprescindível às minhas reflexões sobre a vida dos povos indígenas na caatinga, particularmente os Kapinawá, com os quais ele também trabalha desde os anos de 1980.

Gostaria igualmente de agradecer a todas as pessoas e organizações do campo do trabalho indigenista e indígena. Às organizações com as quais trabalhei, agradeço a oportunidade de aprender com elas: foram importantes o Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF) e a Associação Nacional de Ação Indigenista (Anaí). Também agradeço às organizações parceiras e comprometidas com a causa indígena, como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

Agradeço a todos os/as indigenistas os caminhos que me ensinaram: queridos/as Saulo, Sandro, Heloisa, Carol, Renato, Bel, Maurice, Avelar, Paulinha, Manuela. Agradeço particularmente a Marcelino, um importante parceiro de trabalho ao longo dos últimos anos, com ele construí parte das formulações e leituras que apresento nesta tese. Também agradeço a Alexandre, Polly, Ju Zzui e Guima a parceria, além de tudo que aprendemos juntos no território kapinawá.

Às organizações indígenas agradeço as possibilidades de interlocução e a luta por um mundo melhor. Meus agradecimentos à Comissão de Professores/as Indígenas em Pernambuco (COPIPE), à Comissão de Juventude Indígena em Pernambuco (COJIPE) e à Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME).

Também me ajudaram na reflexão os colegas que trabalham com mapas e antropologia. Nesse percurso, agradeço as trocas de ideias ao colega e professor Estevão Palitot. Também devo agradecimento aos professores e professoras que fazem parte dos grupos de pesquisa dos quais sou integrante: aos professores do Núcleo de Estudo e Pesquisa sobre Etnicidade (NEPE/UFPE), agradeço a Vânia Fialho, Edwin Reesink e Edson Silva, aos professores do Grupo de Estudos Território e Identidade (Geti), agradeço a Alexandra Barbosa e Fábio Mura. A vocês devo uma importante parte da minha formação como intelectual.

Apesar de ter passado apenas seis meses no Canadá, devo um agradecimento especial a todas da Rede Dialog (*Le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones*), que compartilharam comigo o cotidiano e me abriram uma nova janela de conhecimento, ou melhor, de coconstrução de conhecimento. À minha orientadora de estágio, Carole Lévesque, e a toda sua equipe, às duas Ioanas, Nathalie, Emmanuelle, Lisa, Laurence. Sempre serei grata.

Por fim, como uma postura contrária à atual conjuntura de desmonte da política pública de educação superior em nosso país, devo agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Foi ela que me garantiu uma sólida formação como pesquisadora, tendo financiado, minhas bolsas de mestrado e doutorado, incluindo um estágio de seis meses no Canadá. Sem dúvidas, sem o custeio dos meus estudos pela CAPES, não teria condições de me formar pesquisadora e obter o grau de doutora. Preocupa-me a possibilidade de que as próximas gerações de pesquisadores/as brasileiras não possam dispor das mesmas condições para o desenvolvimento de seus estudos.

Desamarrar as vozes, dessonhar os sonhos: escrevo querendo revelar o real maravilhoso, e descubro o real maravilhoso no exato centro do real horroroso da América. [...] Cada promessa é uma ameaça; cada perda, um encontro. Dos medos nascem as coragens; e das dúvidas, as certezas. Os sonhos anunciam outra realidade possível e os delírios, outra razão. Somos, enfim, o que fazemos para transformar o que somos. A identidade não é uma peça de museu, quietinha na vitrine, mas a sempre assombrosa síntese das contradições nossas de cada dia.

Celebração das contradições/2 (GALEANO, 2005, p. 123)

RESUMO

Esta tese se propõe a fazer uma etnografia com uma abordagem temporal de longa duração sobre a presença indígena na região entre os rios Ipanema e Moxotó, tendo como *locus* ainda mais detido o platô central entre ambos, a Serra do Catimbau, atual território do povo indígena Kapinawá (Pernambuco – Brasil). No final do século XVII, essa região era ocupada pelos povos denominados Paraquê e Ogoê Goé. No século XVIII, com a política das *missões*, foi implementado nesse território o Aldeamento do Macaco, e esses povos se juntaram a outros tantos grupos indígenas. A ação do governo colonial alterou significativamente o modo de vida, antes marcado pela mobilidade em busca dos recursos da caatinga, depois restritos pelas cercas e pela substituição das matas pelo pasto. No século XX, no mesmo local, esses povos reivindicaram a identidade indígena kapinawá e o direito às terras que lhes foram doadas no século XIX. O meu argumento é que tais áreas se mantiveram, ao longo de todos esses séculos, sob um certo domínio das famílias indígenas, senão totalmente sob seu controle e, embora muitas vezes tenham sido invadidas por fazendeiros, conservaram-se nas memórias como áreas pertencentes ao seu território. Saio de uma leitura regional para um foco micro. Procuo demonstrar a continuidade da resistência nas formas de ocupação do território pelas famílias kapinawá, que possibilitaram ao atual território indígena ser uma região de relevância na preservação do bioma caatinga. Esse é um elemento importante do conflito no século XXI, principalmente a partir da criação do Parque Nacional do Catimbau em parte do território kapinawá que ainda não foi regularizado. No estudo sobre a presença indígena, parti do que foi dito sobre eles nos documentos oficiais para chegar ao que eles dizem sobre si mesmos, ou seja, o momento de *ser denominado* e o de *se autodenominar*. A categoria *guerra de conquista* foi utilizada para demonstrar a ação dos agentes coloniais sobre os povos indígenas. As reações indígenas contra essas empreitadas nomeei de *pelejas indígenas*. Uma categoria construída a partir das noções de resistência, repertório de confronto e tradição de conhecimento. Ela busca evidenciar as formas de resistência ao processo colonial nas suas tentativas de dominação dos corpos e territórios dos povos indígenas. Essa foi a base para a análise de longa duração, considerando eventos e processos históricos.

Palavras-chave: Território kapinawá. Conflitos territoriais. Dinâmicas históricas.

ABSTRACT

This thesis proposes to do an ethnography with a long-term temporal approach on the indigenous presence in the region between the Ipanema and Moxotó rivers, the central plateau between them, Serra do Catimbau, the current Kapinawá's indigenous territory (Pernambuco - Brazil) is the research locus. At the end of the 17th century, this region was occupied by the people called Paraquêo and Ogoê Goé. In the 18th century, with the missionary policies, the Aldeia dos Macacos was implemented in this territory, and these peoples joined other indigenous groups. The colonial government's action changed significantly the way of life of these people, previously marked by mobility in search of the caatinga's resources, later restricted by fences and the replacement of forests to pasture. In the 20th century, in the same place, these peoples claimed the Kapinawá indigenous identity and the right to the lands donated to them in the 19th century. My argument is that these areas have been maintained over all these centuries under some domain of the indigenous families. If not entirely under their control, because farmers often invaded them, they remained in the memories as areas belonging to their territory. Based on a regional point of view, I start a microanalysis. I try to demonstrate the continuity of resistance in the occupation's forms of the territory by the Kapinawá families, which allowed the current indigenous territory to be a region of relevance in the preservation of the caatinga biome. This is an essential element in the conflict in the 21st century, mainly since the creation of the Catimbau National Park over part of not regularized Kapinawá territory. In the study of the indigenous presence, starting from what was said about them in official documents to what they say about themselves, i.e., the moment to be denominated and the moment to self-denominate. The use of the category war of conquest demonstrates the action of colonial agents on indigenous peoples. The indigenous reactions against these endeavors I named indigenous battles. A category built from the notions of resistance and confrontation repertoire. It seeks to highlight the forms of resistance to the colonial process in its attempts to dominate the bodies and territories of indigenous peoples. This was the basis for the long-term analysis, considering historical events and processes.

Keywords: Kapinawá territory. Territorial conflicts. Historical dynamics.

RÉSUMÉ

À partir d'une approche temporelle pensée sur le long terme, cette thèse propose une ethnographie de la présence autochtone dans la région localisée entre les fleuves Ipanema et Moxotó qui délimitent le plateau do Catimbau, territoire actuel du peuple indigène kapinawá (Pernambuco - Brésil). À la fin du XVII^e siècle, cette région était occupée par les peuples appelés Paraquêo et Ogoê Goé. Au XVIII^e siècle, les politiques missionnaires sur ce territoire se sont traduites par la mise en place de la mission du Macaco qui rejoindra, au cours des décennies suivantes, d'autres groupes autochtones. L'action coloniale change alors considérablement le mode de vie de ces peuples, auparavant caractérisé par la mobilité des personnes à la recherche de ressources dans le biome de la caatinga. Ces pratiques ont par la suite été limitées par l'instauration d'enclos et la déforestation nécessaire à la création des pâturages pour les bœufs. Dès le XX^e siècle, les peuples habitant le territoire à l'étude revendiquent l'identité autochtone kapinawá et le droit aux terres qui leur avait été donné au XIX^e siècle. La thèse défendue par le présent doctorat met de l'avant le fait que ces zones ont été maintenues, au cours des siècles couvrant l'étude, sous l'influence des pratiques spatiales des familles autochtones. Ces espaces, bien qu'ils ne fussent pas entièrement sous leur contrôle, puisqu'ils étaient souvent envahis par les fermiers, restaient dans les mémoires comme des zones appartenant à leur territoire. À partir d'une approche délaissant une lecture régionale de ces enjeux au profit d'une approche micro-scalaire, la thèse démontre la continuité de la résistance incarnée dans les formes d'occupation du territoire par les familles kapinawá qui ont permis au territoire indigène actuel d'être une région pertinente pour la préservation du biome de caatinga. Il s'agit dorénavant d'un élément central des conflits locaux caractéristiques du XXI^e siècle, en particulier depuis la création de l'unité de conservation de la nature, en l'occurrence le Parc Nationale do Catimbau, sur une partie du territoire kapinawá qui n'est pas régularisée. Cette étude s'ancre dans la collecte des discours présents dans les documents coloniaux au sujet de cette présence indigène, mais également dans les discours élaborés directement par les populations indigènes elles-mêmes, à leur sujet. Cette posture méthodologique traduit la volonté de confronter les discours émis à propos de la population indigène aux discours développés par celle-ci d'un point de vue endogène. Conceptuellement, la catégorie « guerre de conquête » a été utilisée pour désigner l'action des agents coloniaux contre les peuples autochtones. Les réactions indigènes envers de telles actions sont quant à elles définies par le terme « pelepas » (luttres) indigènes, soit une catégorie construite à partir des notions de résistance et de répertoire de confrontation. Ce cadre conceptuel cherche à mettre

en évidence les formes de résistance au processus colonial dans ses tentatives de dominer les corps *et* les territoires des peuples autochtones. Parce qu'elle est construite sur une lecture ethnographique pensée sur une longue durée, cette posture permet de comprendre la situation suivant une succession d'évènements desquels se dégage l'expression de processus historiques.

Mots-clés : Territoire Kapinawá. Conflits territoriaux. Dynamique historique.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1	Recorte da pesquisa.....	35
Mapa 2	Semiárido e bioma caatinga	39
Cronologia 1	Cronologia 1 - 100 anos de etnologia indígena no Nordeste	73
Figura 1	Afiliação institucional - NE	94
Mapa 3	PPGAs e grupos de pesquisa em etnologia indígena no Nordeste.....	97
Tabela 1	PPGAs e grupos de pesquisa em etnologia indígena no Nordeste.....	98
Tabela 2	Dissertações de mestrado apresentadas por indígenas do Nordeste Set. 2019....	99
Tabela 3	Estudantes indígenas do Nordeste com pós-graduação em antropologia em andamento Set. 2019	100
Cronologia 2	Buíque: séc. XVII-XVIII	119
Mapa 4	Rio São Francisco, 1627	144
Mapa 5	Mapa Etno-Histórico do Brasil e regiões adjacentes (Curt Nimuendajú, 1944) - Recorte Pernambuco -	157
Cronologia 3	Século XIX.....	171
Cronologia 4	Linha sucessória do <i>status</i> jurídico territorial	200
Mapa 6	Aldeias kapinawá	207
Mapa 7	Vale do Macaco	218
Mapa 8	Vale do Catimbau	218
Mapa 9	Serra da Mina Grande	220
Mapa 10	Serra do Malhador.....	220
Mapa 11	Lagoa do Puiú	222
Mapa 12	Furnas e Letreiros	226
Mapa 13	Tradição Kapinawá	227
Mapa 14	Áreas protegidas e desmatamento na caatinga.....	233
Tabela 4	Unidades de Conservação de Proteção Integral federais na Caatinga jan/2019 .	233
Mapa 15	Áreas protegidas e desmatamento no Brasil	234
Mapa 16	Terras Indígenas e Unidades de Conservação (região de recorte da pesquisa) ..	236
Mapa 17	TI Kapinawá.....	238
Tabela 5	Sobreposição das aldeias Kapinawá e Parna do Catimbau	241

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	UMA ETNOGRAFIA RIBAÇÃ.....	18
2.1	Sobre meu artesanato intelectual	22
2.1.1	A matéria-prima	24
2.1.2	Lapidação.....	27
2.1.3	O recorte da pesquisa	34
2.1.3.1	<i>Os índios e o sertão</i>	<i>36</i>
2.1.3.2	<i>O semiárido e a caatinga</i>	<i>38</i>
2.1.4	Instrumentos teórico-metodológicos	40
2.1.4.1	<i>Evento e processo</i>	<i>42</i>
2.1.4.2	<i>Guerra de conquista X Pelejas indígenas.....</i>	<i>43</i>
2.1.4.3	<i>Organização social e território</i>	<i>48</i>
2.1.4.4	<i>Índio (e) Camponês (?).....</i>	<i>56</i>
2.2	Antropologia no Nordeste indígena	66
2.2.1	Uma cronologia da produção sobre o Nordeste indígena.....	70
2.2.2	Ciclo dos bacharéis	74
2.2.3	Ciclo de institucionalização	78
2.2.3.1	<i>Pineb: uma contracorrente ao pessimismo.....</i>	<i>80</i>
2.2.3.2	<i>De caboclo a índio.....</i>	<i>86</i>
2.2.4	Ciclo de consolidação	88
2.2.5	Ciclo de expansão	95
2.2.6	Ciclo de autoria indígena	98
3	A PRESENÇA INDÍGENA ENTRE OS RIOS MOXOTÓ E IPANEMA: UMA LEITURA CARTOETNOGRÁFICA SÉC. XVII – XIX	101
3.1	Séculos XVII: o avanço da fronteira colonial.....	112
3.1.1	Sesmarias	114
3.1.2	Aldeamentos missionários.....	130
3.1.3	1691-1713 “Guerras dos Bárbaros” no eixo Ipanema-Moxotó	136

3.2	Século XVIII: a consolidação da conquista.....	140
3.2.1	1700-1709 – pelepas, aldeamento, mão-de-obra indígena na exploração do salitre nos Campos de Buíque	144
3.2.2	1738 – Caminho do Ipojuca.....	153
3.2.3	1746 – Aldeamento do Macaco	156
3.2.4	1758 – Diretório dos índios	158
3.2.4.1	<i>Vilas de Índios no contexto da pesquisa.....</i>	162
3.2.5	1759-1760 Guerra ao Diretório	164
3.3	Século XIX: a limitação das glebas aos descendentes dos índios.....	170
3.3.1	Serra Negra como reduto das pelepas indígenas	171
3.3.2	O Brasil Império e os índios no sertão	178
3.3.3	1874 – Propriedade “Macaco dos Índios” a partir de <i>Sampaio</i>	182
4	POVOS RESISTENTES: ORGANIZAÇÃO SOCIAL KAPINAWÁ E CONFLITOS NOS SÉC. XX E XXI	193
4.1	Séculos XX e XXI: Povos Resistentes	199
4.1.1	A questão do etnônimo Paratió e mobilidade como forma de ocupação territorial	203
4.1.2	Os herdeiros da propriedade Macaco dos Índios.....	206
4.1.3	Organização espacial e unidades de paisagem	215
4.1.4	Cosmografia kapinawá.....	222
4.2	Novas Pelepas : Unidades de Conservação e Terras Indígenas no Semiárido brasileiro	229
4.2.1	Refletindo sobre a lógica de áreas protegidas para a conservação da natureza.....	230
4.2.2	Unidades de Conservação (UC) de Proteção Integral na Caatinga.....	232
4.2.3	Terras Indígenas: áreas protegidas no semiárido brasileiro	234
4.2.4	TI Kapinawá e Parna do Catimbau	237
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	245
	REFERÊNCIAS	249

1 INTRODUÇÃO

Nesta tese faço uma etnografia com uma abordagem temporal de longa duração sobre a presença indígena no sertão pernambucano. Tenho como recorte de pesquisa a região entre os rios Ipanema e Moxotó, e a Serra do Ororubá, tendo como *locus* ainda mais detido o platô central entre os dois rios, a Serra do Catimbau, território do povo indígena Kapinawá.

À época dos primeiros contatos coloniais, em fins do século XVII, esse tabuleiro era habitado pelos indígenas denominados, nos documentos históricos, como Paraquê e Ogoê Goé. Posteriormente, no século XVIII, foi implementado o Aldeamento do Macaco, onde se juntaram outros tantos grupos indígenas. No século XX, no mesmo sítio, famílias começaram a reivindicar a identidade indígena e se autodenominar como Kapinawá.

Os dois momentos distintos – o de *ser denominado* e o de *se autodenominar* – definem também os dois últimos capítulos tese, bem como suas respectivas metodologias. Na primeira, é preciso apreender a presença indígena e suas formas de vida por documentos produzidos pelos colonizadores, que *denominavam os indígenas*, num contexto em que “a alternativa que se apresenta ao pesquisador é utilizar-se dos registros existentes como verdadeiras ‘atas da conquista’”, construindo uma história indígena quase que como uma imagem em negativo, sinalizando para o que ficou de fora da história oficial (OLIVEIRA, 1998, p. 287). Na segunda, diferente da primeira, tomo como fonte principal da pesquisa o que é dito pelos próprios indígenas sobre eles mesmos, ou seja, como eles se *autodenominam*.

O texto da tese está dividido em três partes:

- a. O primeiro capítulo, intitulado *Uma etnografia ribaçã*, apresenta a discussão teórico-metodológica da tese. Está dividida em duas seções: a primeira, *sobre meu artesanato intelectual*, trata de como minha trajetória pessoal encontrou a etnologia indígena e aponta meus caminhos de pesquisa; a segunda faz uma incursão nos 100 anos de etnologia indígena no Nordeste, buscando desenhar a tradição que foi se criando na prática da pesquisa acadêmica e na ação política como movimentos orgânicos, tradição da qual eu mesma sou caudatária.
- b. No segundo capítulo, intitulado *A presença indígena entre os rios Moxotó e Ipanema: uma leitura carto-etnográfica do séc. XVII-XIX*, faço uma revisão crítica da história regional, buscando colocar em evidência a presença indígena no eixo entre os rios Moxotó e Ipanema, e a Serra do Ororubá, durante todo o período colônia/império, e

como a existência de tais povos foi se reorganizando a partir do avanço da fronteira colonial na região. Divide-se em três seções: uma inicial, que trata dos primeiros empreendimentos coloniais na região, no séc. XVII, e as duas seguintes abordam, respectivamente, os séc. XVIII e XIX.

- c. O terceiro e último capítulo denomina-se *Povos resistentes: organização social kapinawá e conflitos contemporâneos séc. XX-XXI*. Nele, passo de uma leitura regional para uma leitura mais micro. Apresento as formas atuais (séc. XX e XXI) de apropriação do território Kapinawá, que devem ser entendidas como resultado desses quatro séculos de expropriação. Por fim, na última seção, volto para uma leitura regional, evidenciando como os mesmos local de presença indígena, tratados na segunda parte da tese, continuam como uma forma de resistência, que implica, inclusive, uma forma diferente de ocupação do território, o que faz das atuais Terras Indígenas regiões privilegiadas de preservação da caatinga.

2 UMA ETNOGRAFIA RIBAÇÃ

Há cerca de dez anos, terminei minha graduação em ciências sociais. Ao longo desse tempo, atuei junto ao povo indígena Kapinawá, bem como a outros povos da região, como educadora e antropóloga. Fui trilhando esse caminho, que aqui chamo de uma *etnografia ribaçã*.

Na antropologia, utilizamo-nos de uma série de analogias para explicar aquilo em que estamos trabalhando. Em boa parte das vezes, valemo-nos de categorias metafóricas tanto no campo da biologia quanto no da arte – aqui, a imagem da ribaçã terá uma conotação alegórica nos dois campos.

O termo *ribaçã* vem de *arribar*, palavra comum no vocabulário sertanejo, que tem inúmeros sentidos: chegar; voltar; levantar ou mesmo sair sem licença; e ganhou a acepção de mudar de pouso ou de região, migrar. Esse foi o nome dado a uma ave, uma pomba da caatinga, que virou verso e música. Também é conhecida como avoante, avoête, arribaçã, cardigueira, pomba-da-seca ou pomba-de-bando. Duas célebres canções de Luiz Gonzaga falam dela ao tropejar a vida sertaneja:

[...]
*Ribaçã, se tem fartura
 Nunca muda de lugar
 Sertanejo se tem chuva
 Nunca deixa a terra natá
 Sertanejo é tão feliz
 Quando chove no sertão
 Quando a roça ta cheinha
 De arroz, mío e feijão*
 [...]
 (Sertanejo do Norte, de Luiz Gonzaga)

[...]
*Quando a lama virou pedra
 E Mandacaru secou
 Quando o ribaçã de sede
 Bateu asa e voou
 Foi aí que eu vim me embora
 Carregando a minha dor*
 [...]
 (Paraíba, Luiz Gonzaga)

A ribaçã é sempre cantarolada como metáfora do próprio ser humano, bem como o pássaro que anuncia a chegada da chuva, da água, elemento central para todos os tipos de vida no semiárido. A presença de tal ave é também relevante nesse contexto, pois é conhecida por,

em tempos de seca e carestia, ser fonte de proteína para as famílias que a caçam com facilidade, devido às grandes revoadas.

Além da presença nos versos, também os hábitos da ave me chamaram atenção. A ribaça (*zenalda aunculata*) é um gênero de pomba das Américas. Ela tem hábitos coletivos, é autóctone do sul do nosso continente, estando presente desde as Antilhas, no Caribe, até a Patagônia. Vive principalmente em áreas abertas, em ambientes semiáridos, ocupando formações como a Caatinga, o Cerrado, o Chaco e o Pampa (SILVA, 2014; ANTAS, 1986; NASCIMENTO, ANTAS e AZEVEDO JÚNIOR, 1987).

O movimento das aves segue a disponibilidade de alimentos que, por sua vez, é regulada pelo regime das chuvas. Em função disso, os bandos deslocam-se através dessa região, cruzando grandes distâncias em busca de locais onde sucedeu precipitação de chuvas e que possibilitam a frutificação das sementes, sua alimentação principal. Há estudos que contabilizam até 700km de trajetos (em linha reta) entre os estados do Ceará e da Bahia.

É inspirada nesse pequeno pássaro de hábitos coletivos que proponho essa ideia de uma etnografia ribaça, que se pretende:

(1) **Contextual**, que diz de onde foi realizada a minha formação profissional e acadêmica, que dá continuidade a uma tradição de etnologia indígena e ação política junto aos povos indígenas na região, que começou a se desenhar na década de 1970;

(2) **Compartilhada**, porque parto da ideia que minha produção é resultado de uma reflexão em bando, mesmo que escrita por mim, uma produção partilhada de conhecimento, na qual busco dirimir as relações de poder entre mim e os povos indígenas com os quais trabalho; e por fim,

(3) Uma **antropologia histórica** porque entendo, assim como Wolf (2005), que a realidade na qual vivemos e estudamos está entrelaçada de feixes de relacionamentos e relações de poder na teia do capitalismo global. Ao refletir sobre os contornos que, em casos diversos, a etnografia vem ganhando em nossa disciplina, o casal Comarrof (2010) faz uma afirmação categórica: “tratar a etnografia como um encontro entre um observador e um outro [...] é fazer da antropologia uma entrevista global etnocêntrica” (p.13). Com essa afirmação, os autores buscam nos guiar para uma reflexão sobre como o individualismo “ocidental” influencia nossa prática, metodologia e técnica de pesquisa. Segundo eles:

[...] é impossível livrarmo-nos completamente do etnocentrismo que persegue nosso desejo de conhecer outras pessoas, ainda que nos exasperemos de formas cada vez mais refinadas com o problema. Assim, muitos antropólogos têm desconfiado de ontologias que conferem primazia aos indivíduos em relação aos contextos. Isto porque estas se apoiam manifestamente em pressupostos

ocidentais; entre eles, o de que os seres humanos podem triunfar sobre seus contextos com base apenas na força de vontade, ou de que a economia, a cultura e a sociedade são o produto agregado da ação e da intenção individuais [...] expulsar o sujeito burguês do recorte antropológico tem se mostrado extremamente difícil (p. 12).

Assim, fazem-nos pensar que a escolha de métodos e técnicas de pesquisa que empregamos são parte de escolhas acadêmicas e políticas, nessa tensão permanente entre “dar voz” aos sujeitos de pesquisa e o “poder” do/a pesquisador/a. Contribuem, dessa forma, para a reflexão sobre o fazer etnográfico e o lugar dele na nossa prática. Partilho desse entendimento dos autores e coaduno com sua descrição de etnografia como um exercício de dialética, quando afirmam que:

A etnografia, argumentaríamos, é um exercício mais de dialética do que de diálogo, ainda que o último seja sempre parte da primeira. Além de conversa, ela impõe a observação da atividade e da interação, tanto formal quanto difusa; dos modos de controle e de constrangimento; do silêncio, assim como da afirmação e do desafio. Ao longo do percurso, os etnógrafos também lêem diversos tipos de textos: livros, corpos, construções, às vezes até cidades (Holston, 1989; Commarof e Commarof, 1991; ver abaixo); mas devem sempre fornecer contextos aos textos e atribuir valores às equações de poder e significado que estes expressam. Os contextos tampouco estão lá, simplesmente. Também eles precisam ser analiticamente construídos à luz de nossos pressupostos acerca do mundo social. (COMARROF, COMARROF, 2010, p. 13 e 14)

É nesse sentido que busco construir um arcabouço metodológico dessa etnografia “dialética”, que tem como pressuposto e lógica de pensamento o entendimento das questões em seus respectivos contextos. É nesse sentido que, ao longo deste capítulo, irei me dedicar a explicar que etnografia é essa que venho desenvolvendo ao longo dessa última década de atuação. Apresentarei no texto os aspectos da minha trajetória, bem como questões teórico-metodológicas que guiam meu trabalho e darei atenção especial às relações de poder entre mim, as pessoas e as coletividades com as quais desenvolvi a pesquisa. Ele está dividido em duas seções:

- Na seção 1, *sobre o meu artesanato intelectual*, trato como minha trajetória pessoal encontrou a etnologia indígena, como a antropologia me ajudou a ler meu próprio mundo e como isso guiou meus caminhos de pesquisa;
- Na seção 2, reflito sobre a produção da etnologia indígena no Nordeste, porque entendo que a minha produção teórica e ação prática junto aos povos indígenas são caudatárias de uma certa tradição de atuação, junto aos povos indígenas no Nordeste,

que começou a se desenhar ainda no século passado. Farei ainda o traçado do legado que essas tradições deixaram para a geração contemporânea e quais aspectos específicos eu carrego em minha trajetória.

2.1 Sobre meu artesanato intelectual

Houve um determinado momento de escrita desta etnografia – depois de me perguntar: “como devo começar a tese?” – em que tive um bloqueio criativo por longos dias. Eram as semanas finais de outubro e início de novembro, eu estava no meio do meu estágio doutoral em Montreal e o inverno começava a chegar, anunciado por ventos fortes e as primeiras temperaturas abaixo de zero da minha vida.

Para tentar contornar a situação, tentei uma série de estratégias: ler outras coisas, trabalhar em outros projetos, largar o computador por alguns dias, andar de bicicleta, enfim... Nada funcionou. Até que, em um momento de extrema tristeza e solidão, quando, ao falar com a minha família no Recife, lembrei das observações de meu pai sobre a versão que eu tinha apresentado para a banca de qualificação meses antes, em agosto: “filha volta para o mote que você usou na sua monografia”. E foi assim que eu voltei a escrever.

Meu pai estava se referindo a um dos livros mais importantes no começo da minha formação como pesquisadora na universidade: “*Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*”¹ (MILLS, 2009). No livro, a partir de um relato pessoal, visando um público de estudantes na área, o autor narra com detalhes o ofício de um cientista social: para ele, a ideia de artesanato “se contrapõe à visão do trabalho do cientista social como alguém que testa hipóteses construídas a partir de leis gerais e aplicadas através de métodos controláveis”.

A “volta” para esse livro não só me fez optar por usar o mesmo *gancho* da monografia para a produção das reflexões metodológicas, mas igualmente me levou de volta ao meu próprio itinerário de construção intelectual – desde a jovem estudante de ciências sociais, que iniciou a universidade em 2007, até a antropóloga que agora, ainda jovem, finda os graus universitários com esta tese.

¹ Tal livro é uma coletânea de artigos do sociólogo americano Wright Mills, no qual ele reflete o que chama de “artesanato intelectual”. O primeiro e mais conhecido deles se chama *Sobre o artesanato intelectual (On Intellectual Craftsmanship)* com versões de 1951, 1955, e texto final de 1980. Os textos seguintes reúnem “quatro outros textos curtos que nos ajudam a melhor compreender essa idéia: um trecho de White Collar que explica o tipo ideal do artesanato, algo que se tornou um anacronismo na experiência moderna do trabalho (Capítulo 2); uma palestra, inédita em português, feita por Mills numa convenção para designers, na qual defende o modelo do artesanato como um valor central para seres humanos não alienados (Capítulo 3); a seção inicial de A imaginação sociológica, na qual apresenta aquilo que a imaginação sociológica pode nos oferecer, ao esclarecer a inter-relação entre biográfica e história (Capítulo 4); e um texto sobre a posição do intelectual e de seu ofício diante das questões públicas (Capítulo 5).” (CASTRO, 2009, p. 13).

O mote ao qual me refiro é justamente a ideia da nossa produção de conhecimento como uma *produção artesanal*, que tem um potencial crítico de correlacionar a vida cotidiana/pessoal às estruturas sociais do nosso mundo. Para Mills (2009):

O artesanato, como modelo plenamente idealizado de satisfação no trabalho, envolve seis características principais: não há **nenhum motivo velado em ação** além do produto que está sendo feito e dos processos de sua criação. Os **detalhes do trabalho** diário são significativos porque não estão dissociados, na mente do trabalhador, do produto do trabalho. O **trabalhador é livre** para controlar sua própria ação de trabalho. O artesão é, por conseguinte, livre para **aprender com o seu trabalho**, e para usar e desenvolver suas capacidades e habilidades na execução do mesmo. **Não há ruptura entre trabalho e diversão**, ou trabalho e cultura. **O modo como o artesão ganha seu sustento** determina e impregna todo o seu modo de vida (p. 59).

O espaço acadêmico é marcado pela produção em massa de artigos para cumprir os critérios das agências financiadoras, nele gastamos muito mais tempo a organizar eventos e apresentar trabalhos para pontuar no currículo *lattes* do que para sentar e estudar juntos com nossos pares e, dessa forma, produzir novas sínteses e teorias. Em um contexto de muito mais reprodução do que produção de novos caminhos, gostaria realmente de conseguir levar a cabo a ideia de que nossa produção do conhecimento é, ou ao menos deveria ser, uma produção artesanal tal qual descrita pelo autor, na qual no “trabalho do cientista social não haveria fórmulas, leis, receitas, e sim *méthodos*, no sentido original grego da palavra: via, caminho, rota para se chegar a um fim” (CASTRO, 2009, p. 13). Ao longo deste capítulo da tese, buscarei expressar essa minha busca pelo ideal do artesanato.

É tentando esse caminho que organizo este capítulo, tal qual se organiza a produção de um artesão: inicio com a ideia de que a **matéria-prima** sou eu mesma, ao longo do curso da minha vida pessoal, acadêmica e profissional. Em seguida, trato de como fui sendo “**lapidada**”, ou seja, como fui construindo meu itinerário a partir das tradições com as quais tive contato. Na seção seguinte, trato dos meus “**instrumentos**” teóricos. E, por fim, como a partir dos meus instrumentos desenvolvi minha pesquisa, usei minhas **técnicas**, falo de como foi o processo de produção desta tese.

Por fim, mas não menos importante do que refletir sobre os processos que levaram à construção desta tese, é discorrer sobre o próprio processo de produção do texto, imagens e mapas, que foram a etnografia final. Para mim, o processo de escrita é central porque concordo com Mills quando afirma:

[...] há um elemento estético na escrita que está provavelmente envolvido em qualquer trabalho manual, em qualquer tentativa de impor forma à matéria. É

provavelmente similar na pedra, na madeira ou no som, mas, evidentemente, é no meio da linguagem que é mais intrincado e mais agradável para mim. No fim das contas, suponho, a principal razão por que não sou “alienado” é porque escrevo. Após um longo tempo nisso, passamos a saber o quanto podemos ficar totalmente vivos no meio do grande fluxo. Após quatro ou cinco semanas de trabalho constante, paramos uma manhã para examinar tudo. Mesmo após 20 anos nisso, é sempre espantoso, essas 100 páginas, ou perto disso, onde antes não havia nada. Elas corporificam os minutos, horas, e dias mais alertas que já tivemos (2009, p. 94 e 95).

Acredito que o processo da escrita é, sem dúvidas, um passo central de nossas pesquisas. Ela é o momento de nossa prática que faz a etnografia unir a ciência à arte. Procuro sempre conciliar a produção científica crítica a uma escrita literária acessível, que seja inteligível não só para os pares acadêmicos mas também para o grande público. Essa preocupação surgiu ao longo dos últimos anos como uma postura dialógica, em função da procura e uso cada vez maior dos professores/as indígenas Kapinawá por minha dissertação de mestrado.

Para o desenvolvimento da tese também recorri a outros recursos narrativos que não apenas o texto em si: utilizo mapas, imagens, tabelas, gráficos e aquilo que chamo de **cartoetnografia**. Chamo-os assim porque entendo que eles extrapolam a ideia de um mapa simples, indo para uma etnografia que se expressa noutra linguagem. Tais linguagens fazem parte desse meu intento de tornar minha pesquisa mais acessível.

Como poderá ser acompanhado ao longo da tese, essas outras linguagens se complementam a todo momento com o texto, as cartoetnografias particularmente. Assim como na discussão da antropologia visual – que pensa a imagem como resultado e como objeto de análise e método de pesquisa – as cartoetnografias me ajudaram não apenas a expressar as sínteses que produzi na tese mas também possibilitaram novas leituras das dinâmicas territoriais (ao olhar os mapas), além de leituras históricas (ao olhar as cronologias).

2.1.1 A matéria-prima

Como aqui vamos falar da minha produção de conhecimento, nada mais lógico do que considerar que a matéria-prima desse processo sou eu mesma. Para tanto, narrarei como minha trajetória pessoal foi se entrelaçando com a antropologia para chegar até aqui, numa espécie de etimologia² de mim mesma.

² Etimologia é a ciência que investiga a origem das palavras, nesse caminho procura determinar as causas e circunstâncias de seu processo histórico. Aqui uso esse mote da etimologia de forma metafórica: os meus nomes, Lara e Erendira, foram uma força propulsora da minha história, e delimitam o meu local de fala na produção do

Convenhamos, nem *Lara* nem *Erendira* são nomes comuns. Lara Erendira, muito menos. Meus pais, ao escolhê-los, tiveram como inspiração fontes literárias/filmográficas e atribuíram, eles mesmos, novos significados. Meu nome sempre desencadeou movimentos interessantes na minha vida. De uma certa forma, despertou-me para o mundo ao qual hoje pertenço. Desde criança, a descoberta da origem e dos sentidos me levaram a investigar e descobrir mundos antes não explorados.

Começemos pelo primeiro, *Lara*. Esse nome foi escolhido por causa do célebre filme *Doutor Jivago*, de 1965³. Ele tem como cenário a Rússia em meio à ebulição da Revolução de 1917, foi lançado em plena Guerra Fria, quando pouco se via do país comunista. Ele conta o romance entre Yuri Jivago (Omar Sharif), um médico de classe abastada, e Lara Antipova (Julie Christie), oriunda da classe proletária e que trabalha como enfermeira. Não é de se estranhar que meus pais, dois jovens militantes da esquerda – à época com 26 anos –, em um período que o muro ainda não havia caído (eu nasci justamente em 1988) e que a Rússia era um exemplo real de alternativa ao capitalismo, tenham se inspirado na bela e forte Antipova, que, além do mais, é acompanhada por uma lírica trilha sonora, que leva seu nome: *Lara's Theme*.

Sendo de uma família de militantes vinculados a movimentos sociais de esquerda, com pais de origens de classe distintas – meu pai de uma família de origem oligárquica, e minha mãe de uma família pobre – a vivência a discussão da desigualdade social, e, por conseguinte, de socialismo e comunismo, chegou aos meus ouvidos desde muito pequena, por vias diversas, e teve como um dos importantes fios condutores o sentido da escolha do meu próprio nome e a história da minha família. Assistir ao filme e também ler o livro possibilitaram adentrar em outras questões, principalmente quando cheguei à juventude. O tema da transformação da sociedade, que hoje está tão presente em mim, teve grande influência das bibliografias apontadas por meu pai, meu grande mentor intelectual.

Meu segundo nome foi inspirado em *Erêndira*, personagem de um conto de Gabriel García Márquez, *A incrível e triste história da cândida Erêndira e sua avó desalmada*. O conto fala da história de uma jovem latina, a cândida Erêndira, que após “o vento da desgraça” ser responsável por um grande incêndio na casa da avó, esta prostitui a neta para se sustentar. Meus pais costumavam me explicar que García Márquez, ao escrever o conto, estava fazendo uma

meu conhecimento. Há dez anos também usei esse mote em minha monografia, aqui retorno a ele de uma maneira mais aprofundada.

³ No original *Doctor Zhivago*, o filme foi ganhador de inúmeros prêmios, entre eles cinco Óscares e quatro Globos de Ouro – um clássico do cinema mundial. Baseado em livro de mesmo nome de Boris Pasternak, de 1956.

metáfora: a *Desalmada* Avó representaria os países do “Norte” do mundo, e *Erêndira*, a América Latina, seu povo. Uma triste, mas poética, alegoria.

Minha mãe começou a trabalhar com os povos indígenas em 1991. Foi nessa ocasião que começou a conhecer melhor a história indígena: os processos de expropriação, perseguição, expulsão das terras e também os contos e cantos contados pelos índios daquela região. Só então ela atentou para o fato de que sua avó era índia. Percebeu que aquela cantiga entoada nos últimos tempos de vó Lúcia, em cima da cama, no bairro do Tabuleiro, em Maceió, na casa de vó Helena (sua mãe), era de um povo que foi perseguido e expulso de suas terras pelo Barão de Anadia. Foi essa “incrível e triste história” de expropriação, perseguição e resistência dos povos indígenas no Nordeste que me levaram a acompanhar minha mãe nas aldeias, ainda jovem, e me moveram para o estudo da temática indígena na universidade.

Quando já mais velha, a história indígena da minha família, que aparecia para mim quase de forma romântica, começou a tomar os contornos da dolorosa história da formação social do nosso Nordeste. O ofício de antropóloga me deixou “afiada” para conversas mais profundas com minha avó sobre a história da nossa família. Ela então começou a partilhar casos de violência que sua mãe, ela mesma e suas filhas, inclusive minha mãe, sofreram. No trânsito dessas três gerações, minha bisavó foi expulsa de suas terras, tendo que ir trabalhar em olarias e em “casa de família” no centro urbano da cidade alagoana de São Miguel dos Campos. O trabalho em “casa de família” foi também destino de minha avó. Mulheres sem maridos, filhas sem pai. A cada nova geração, nossa família foi ficando mais branca, a cada novo golpe colonial sobre os corpos de minhas ancestrais. Três gerações de mulheres, três gerações de Erêndiras. É a história da minha família, mas que caberia facilmente na de outras tantas. Foi somente ao estudar a história indígena do nosso país que pude entender minha própria história.

Há, entretanto, no final do conto, uma quebra desse ciclo de violência: a cândida garota mata a Avó *Desalmada* para então correr em direção ao seu próprio destino. Quem sabe, minha mãe, ao me chamar de Erêndira, anunciava então o rompimento das violências sofridas pelas mulheres de nossa própria linhagem familiar e traçava para ela mesma, e também para suas três filhas, novos caminhos.

Foi assim que ser *Lara* me fez sempre ficar atenta às desigualdades sociais e ser *Erêndira* me fez perceber o quanto do “ser indígena” nos foi roubado pela História.

2.1.2 Lapidação

A lapidação é justamente esse processo pelo qual, a partir de minha trajetória familiar, fui adotando a antropologia como ofício. Nesse caminho, gostaria de apontar dois movimentos importantes, um de construção dos meus laços de uma maneira mais geral com os indígenas – que apresento aqui, e um segundo, que é a minha trajetória específica junto aos Kapinawá.

“*Lara é nossa confidente!*” foi a frase proferida por Aleckssandra Sá ao conhecer minha mãe, que lecionava uma disciplina para educadores indígenas e quilombolas no sertão de Pernambuco⁴. Ela, uma jovem professora do quilombo-indígena Tiririca dos Crioulos, com a qual trabalhei ao longo de mais de quatro anos. Minha mãe, Eliene Amorim, educadora e indigenista desde o início dos anos 1990⁵. Ao me chamar de *confidente*, Aleckssandra – que iniciara há poucos anos sua participação nos espaços do movimento indígena – talvez tenha se enganado no jargão utilizado para designar aqueles agentes que atuam na defesa dos direitos indígenas, comumente chamados de *parceiros* ou *aliados*⁶.

Entretanto, ao cometer esse “equivoco”, Aleckssandra nos leva a refletir as relações que se criam entre nós, as/os antropólogas/os, e as comunidades com as quais trabalhamos. Diz-se *confidente* daquela pessoa para a qual se confiam segredos e com isso se constroem relações de confiança. Não seria um pouco disso que acontece quando estamos em campo? Se não no âmbito das vidas individuais, ao menos nas questões que são referentes à vida em comunidade? Qual o papel profissional do/a antropólogo/a nesses contextos? Como se definem as questões éticas e as relações de poder?

Barbosa da Silva (2015) faz interessante reflexão sobre a confiança como condição necessária para a prática antropológica, segundo a autora:

A confiança é uma condição inexorável para a maior ou menor densidade, aprofundamento dos dados, ou seja, do quanto nossos interlocutores vão nos permitir adentrar sua intimidade, confiando-nos seus segredos (religiosos,

⁴ O curso a que me refiro é a pós-graduação Lato Sensu (especialização) em *Educação Intercultural no Pensamento Decolonial*, oferecido pelo campus IF Sertão-PE, na cidade de Floresta. Ao todo foram ofertadas 50 vagas, sendo 40 destinadas aos profissionais de educação pertencentes aos povos indígenas e comunidades quilombolas do Estado de Pernambuco e 10 para os demais candidatos.

⁵ Eliene Amorim de Almeida iniciou seus trabalhos com educação escolar indígena no início dos anos 1990, a partir de atuação como assessora do Conselho Indigenistas Missionário (Cimi). Em 1994 ingressa no Centro de Cultura Professor Luiz Freire (CCLF), organização não governamental que atua no campo da comunicação, educação e direitos humanos (Olinda/PE). Organização na qual atuou na temática da educação escolar indígena até meados de 2010.

⁶ Cabe nessa categoria atores diversos: de organizações não governamentais, pastorais, militantes de movimentos sociais, antropólogos/as, professores/as e estudantes de universidades, e até mesmo políticos e agentes do governo.

rituais, cosmológicos, políticos etc.). Assim, essa confiança é claramente fundada numa espécie de pacto, um pacto de natureza moral — um *pacto moral* (p. 157).

Muito já foi dito sobre a natureza particular do tipo de elo que embasa a pesquisa de um antropólogo e os grupos com os quais trabalha. Para produzir conhecimento, é necessário o aprofundamento não só sobre o modo de vida, mas sobre a vida mesma das pessoas. Lição básica de qualquer estudante de Antropologia, isto implica a necessidade de vivenciar, observar de perto, de conviver (viver com) as pessoas, compartilhando com elas de alguns de seus momentos de vida, em suas ações, interações e relações sociais (p. 155).

Voltando para o meu exemplo, a partir dessa quase interjeição de Aleckssandra, lembro novamente de minha trajetória. Desde criança, circulei pelas aldeias acompanhando minha mãe, brinquei com as demais crianças, dormi na casa das pessoas, partilhei de suas mesas. Quando jovem, continuei a acompanhá-la, nesse tempo ajudava na condução de atividades e produção de relatórios. Já na faculdade, criei meus próprios caminhos.

Essa trajetória pessoal foi, sem dúvida, um componente fundamental na formação da profissional de antropologia que sou hoje. Por um lado, construiu em mim uma familiaridade com meus contextos de trabalho. Na relação com os indígenas, foi transferida a mim a confiança das pessoas que foram me introduzindo nesses cenários profissionais. Concordo com Barbosa da Silva (2015), quando a autora argumenta que “tanto ‘a Antropologia’ quanto ‘o antropólogo’ são constituídos (como imagem e como percepção) também a partir dos nossos rastros, deixados nas pessoas e nos grupos estudados” (p. 156). Esses rastros deixados pelos que vieram antes de mim, por um lado, me abriram caminhos, mas, de outro, também dificultaram a construção de relações com interlocutores/as que não estavam em suas redes. Novamente a autora lembra que as “impressões que produzimos fazem com que as pessoas vão formando uma ideia sobre o que é ‘o antropólogo’ e o que ele faz. Assim, essa imagem depende de vários aspectos — como a trajetória do/a pesquisador/a, a experiência que constrói e acumula, e também de características pessoais” (BARBOSA DA SILVA, 2015, p. 156). De acordo com ela:

Ao fim e ao cabo, independente das instituições que nos respaldam (sejam elas acadêmicas, governamentais etc.), é o nosso rosto, nosso corpo, nossa pessoa que se coloca em cena, que se apresenta (literalmente) em carne e osso. Assim, somos cada um de nós que encarnamos os trabalhos que temos que desenvolver. Em função disso, no campo é que vamos chegar a construir, ou não, uma relação fundada numa confiança mútua (p. 157)

Assim, fui construindo meu próprio *rastro* e *pactos morais* com os Kapinawá ao longo dos últimos oito anos. Uma coisa é certa, essa trajetória, com seus êxitos e adversidades, me levou à prática de uma antropologia comprometida com a produção de conhecimentos mas também com a efetivação dos direitos dos povos com os quais trabalho, nos termos de Cardoso

de Oliveira (2004), “do trabalho de uma antropologia comprometida não apenas com a busca de conhecimento sobre seu objeto de pesquisa, mas sobretudo com a vida dos sujeitos submetidos à observação (p.21)”. A *prática*, ganha para o autor o nexo de *práxis*, no sentido que une ação e reflexão antropológica⁷. Ele propõe “uma preocupação com a moralidade, ou seja, com o compromisso de assegurar ‘boa qualidade de vida’, e a eticidade, ou seja, em garantir ‘condições de se chegar a consensos’ pela via do diálogo entre as partes inseridas – por exemplo – no sistema de fricção interétnica” (p.21). Esse compromisso com a eticidade está totalmente vinculado à ideia de reflexividade e independência do pensamento dos/as antropólogos/as. O autor coloca que:

Penso que aquilo que estou chamando de “o mal-estar da ética”, poderá ser superado na antropologia quando não mais nos escondermos no relativismo absenteísta, responsável por uma neutralidade equívoca, ou, ainda, se quando incorporados como funcionários orgânicos em instituições particulares ou públicas, devotadas à ação social, **não deixarmos de nos valer da capacidade reflexiva de nossa disciplina** e, isso, na proporção em que estejamos abertos para receber os bons influxos da ética discursiva que, mais do que uma teoria, serve-nos como uma estratégia extraordinariamente hábil na mediação do diálogo intercultural a que todos nós, por um imperativo de nossa própria profissão, não podemos estar ausentes (grifos nossos) (p.30 e 31).

É a partir dessa perspectiva de prática antropológica que desenvolvi meus trabalhos ao longo dos últimos anos. A seguir contextualizo as ações desenvolvidas. Foi na atuação junto aos Kapinawá que me formei como antropóloga. O território Kapinawá e seu povo foram minha maior fonte de lapidação. Nesse sentido, tanto ou mais importante para a minha formação que cursar as disciplinas de mestrado e doutorado e participar de eventos acadêmicos, foram as incontáveis viagens que fiz do Recife para o território Kapinawá. Nessas ocasiões trabalhei

⁷ Cardoso de Oliveira (2004), chama ao etnólogo que trabalha nesse sentido de “etnólogo orgânico”: “Se olharmos um pouco para trás, verificamos que há uma tendência em nossa disciplina em reconhecermos a participação ativa do antropólogo na realidade investigada como que realizando um tipo de “participação observante” – uma expressão sobrevivente das atividades de “observadores atuantes”, como são os assistentes sociais ou os educadores. Uma expressão, porém, que remete mais para o caráter de intervenção na realidade estudada do que para a questão ética que a envolve, já que uns e outros tendem a levar consigo procedimentos e objetivos previamente definidos e, sobretudo, legitimados na própria ética de suas respectivas profissões: certamente com seus próprios códigos de ética, nem sempre permeáveis à crítica daqueles que são alvo de sua ação. Mas no caso de nossa profissão, prefiro me valer da expressão gramsciana etnólogo “orgânico”, quem sabe renovando-a, para acentuar a relação umbilical que esse pesquisador possui com uma entidade, uma classe social, um setor de classe ou um dos segmentos desse setor em que está ideologicamente inserido, já que esse etnólogo estará sempre falando de algum lugar [...] esse etnólogo orgânico estará posicionado no setor político indigenista, seja ele governamental ou alternativo – seja em seu segmento missionário (de diferentes confissões), ou seja, ainda junto às inúmeras ONGs que, de conformidade com suas respectivas orientações programáticas, procuram expressar as demandas da sociedade civil” (p. 23 e 24).

como professora da universidade, educadora popular, antropóloga, ou mesmo fiz viagens a passeio. No caminho, construímos juntos um livro para as escolas indígenas, um plano de gestão e mapeamento do território, três exposições de museu, alguns trabalhos de conclusão de curso da graduação e da especialização, minha dissertação de mestrado e, agora, esta tese. Novamente, Mills (2009) fala sobre aprender a trabalhar trabalhando, ele diz que:

O conhecimento é uma escolha tanto de um modo de vida quanto de uma carreira; quer o saiba ou não, o trabalhador intelectual forma-se a si próprio à medida que trabalha para o aperfeiçoamento do seu ofício; para realizar suas próprias potencialidades, e quaisquer oportunidades que surjam em seu caminho, ele constrói um caráter que tem como núcleo as qualidades de bom trabalhador (p. 22).

Nessa trajetória, construí um arquivo de pesquisa que possibilitou o desenvolvimento desta tese, que conta com textos, fotografias, notas de campo, mapas, áudios, vídeos, etc. Meu trabalho de artesã não via uma ação separada de outra, mas sim, uma teia heterogênea de construção compartilhada de conhecimento entre eles e eu, “como artesão, tentará reunir o que está fazendo intelectualmente e o que está experimentando como pessoa. Aqui, não terá receio de usar sua experiência e relacioná-la diretamente a vários trabalhos em andamento” (MILLS, 2009, p. 22). Foi assim que construí meu arquivo, tal qual descrito por Mills:

Mantendo um arquivo adequado e desenvolvendo assim hábitos autorreflexivos, você aprende como manter seu mundo interior desperto. Sempre que tiver sentimentos fortes sobre eventos ou ideias, deve tentar impedir que se dissipem de sua mente, tratando ao contrário de formulá-los em seus arquivos e, ao fazê-lo, extrair sua implicação, mostrar para si mesmo como esses sentimentos ou ideias são tolos, ou como poderiam ser articulados de maneira produtiva (2009, p. 23).

Contudo, é evidente que não devo tratar dos Kapinawá como um todo homogêneo, em cada experiência que tive ao longo desses oito anos, atuei em ações específicas, que foram desenvolvidas com grupos diferentes situados ao longo das próximas páginas.

Uma das minhas atuações foi no campo da **formação em patrimônio**, que apoiou os processos locais de idealização e execução de museus indígenas no território. O primeiro deles transcorreu entre os anos de 2013 e 2015, envolvendo dezenas de professores/as indígenas do povo e tendo como um dos resultados o primeiro projeto expográfico do Museu Kapinawá⁸,

⁸ Projeto "Kapinawá, meu povo conta e canta: memórias, samba de coco e furnas" (2013 – 2015). Coordenado em parceria com o Conselho de Educação Escolar Indígena Kapinawá – CEEIK e apoiado pelo FUNCULTURA (2011/2012).

que teve curadoria realizada por mim e pelos indígenas José Ronaldo de Siqueira e Socorro França de Siqueira, ainda hoje parceiros centrais na minha atuação junto ao seu povo.

No intuito de fortalecer essa iniciativa do museu indígena local, foi desenvolvido um outro projeto, entre os anos de 2017 e 2019⁹, também de formação no campo da antropologia em interface com a museologia. Nesse segundo momento, o número de indígenas que participou das formações foi bem menor, pois o intuito era formar um grupo conciso para a gestão dos mesmos.

Fruto da compreensão das dinâmicas internas de sentidos de pertencimento e representação, foi definida a criação de outros dois núcleos do museu, e assim idealizados outros dois projetos expográficos, os quais ainda hoje não foram executados, uma vez que o espaço para abrigá-los ainda não foi construído.

Nesse período, em paralelo aos projetos desenvolvidos exclusivamente junto aos Kapinawá, atuei no projeto *Memórias Indigenistas no Nordeste*¹⁰. Trabalhei com uma equipe que atuou na conservação e digitalização do acervo do Conselho Indigenista Missionário (Cimi/NE). Outra ação desenvolvida foi a partilha, com os Kapinawá, da parte do acervo sobre eles, o que resultou na realização de oficinas¹¹ com moradores da aldeia de Mina Grande para compartilhar e catalogar, de forma coletiva, as fotografias e áudios do acervo do Cimi/NE, que

⁹ Projeto “Museu Kapinawá: educação patrimonial fazendo escola” (2017 – 2019). Apoiado FUNCULTURA (2014/2015).

¹⁰ “O projeto *Memórias Indigenistas no Nordeste*, iniciado em 2013, teve o intuito de recuperar e organizar acervos documentais a respeito das trajetórias do movimento indígena e do indigenismo nesta região do Brasil. Preservar e disponibilizar estes acervos possibilita sistematizações teóricas e políticas da memória indigenista a partir do conhecimento sobre os processos de resistência e mobilização dos povos indígenas do Nordeste. Tal empreitada é o desdobramento do trabalho de salvaguarda, pesquisa e divulgação do acervo do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) - Regional Nordeste, construído a partir da década de 1970. A articulação política e o processo de tratamento técnico do acervo foram realizados através da coordenação de pesquisadores/as do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade da Universidade Federal de Pernambuco (NEPE-UFPE), envolvendo grupos de estudo e pesquisa de universidades do Nordeste, organizações indigenistas e indígenas”. Para mais informações acessar o site: <<https://memoriaindigenista.wixsite.com/mine>>.

¹¹ As oficinas foram/são promovidas no contexto do projeto *Memórias Indigenistas no Nordeste*, e realizadas a partir de projetos apoiados pelo Fundo Pernambucano de Incentivo à Cultura (FUNCULTURA) da Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE):

- Projeto “*Imagens da memória e história indígenas de Pernambuco: digitalização do acervo fotográfico do Conselho Indigenista Missionário – Regional Nordeste*” (2015 – 2016). (FUNCULTURA 2013/2014)
- Projeto “*Pesquisando a memória das imagens, contando a história indígena e do indigenismo no Nordeste*” (2015 – 2017). (FUNCULTURA 2013/2014).
- Projeto “*Memórias Sonoras: a história indígena e indigenista em documentos de áudio*” (2017 – atual). (FUNCULTURA 2014/2015).
- Projeto “*Catálogo coletivo das imagens do acervo indigenista do CIMI/NE*” (2017 – 2019). Apoiado (FUNCULTURA 2014/2015).

datam da época do *corte dos arames*; bem como a produção de um filme etnográfico¹² de mesmo nome sobre o referido contexto, a partir de memórias suscitadas por esse acervo.

Além desses projetos no campo que faz interface com a museologia, também atuei em processos de **educação não formal de professores/as indígenas Kapinawá**¹³. A culminância de tal processo se deu no final de 2016 com a publicação do livro “Kapinawá: território, memórias e saberes”, de autoria dos mais de 150 professores/as indígenas Kapinawá (PROFESSORES/AS INDÍGENAS KAPINAWÁ, 2016), organizado e editado por mim e outra colega da equipe.

Além desses processos de educação não formal, também atuei como docente dos/as professores/as Kapinawá em cursos de graduação e especialização ofertados pelo Centro Acadêmico do Agreste (CAA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Destaco também as pesquisas que acompanhei dos/as professores/as Kapinawá ao fazer a orientação de seus trabalhos de conclusão de curso, conforme lista a seguir:

(a) orientação de trabalhos de conclusão de curso de graduação da **Licenciatura Intercultural Indígena**, em 2012, conforme especificado:

- ✓ A História de Luta do povo Kapinawá (Leonildo Gomes do Nascimento e Adnalda Barbosa);
- ✓ História e Memória do Povo Kapinawá (Sidnéia dos Santos Silva e Maria Cherla de Moura Silva);
- ✓ Sítios Arqueológicos do povo Kapinawá: preservar para fortalecer a identidade étnica (José Ilton Bezerra da Silva e Joseane Maria da Silva);
- ✓ Uso das Plantas Medicinais no Povo Kapinawá (Maria da Conceição Bezerra da Silva e Rita de Siqueira Santo);

(b) orientação de monografias de conclusão de curso de especialização na **Temática das Culturas e História dos Povos Indígenas**, em 2016:

- ✓ A arte de “botar gente no mundo”: a prática das parteiras no Povo Kapinawá (Rita de

¹² **O Corte dos Arames**. 2017. Realização: NEPE e Proj. Memórias Indigenistas. Dirigido e editado por Lara Erendira Almeida de Andrade e Polly Cavalcanti. Produção – Entrevistas e filmagens: Lara Erendira Andrade e Polly Cavalcanti; Oficinas de catalogação das fotografias: Alexandre Gomes, Lara Erendira Andrade, Manuela Schillaci, Marcela Furtuoso e Polly Cavalcanti. 30min.

¹³ Esses projetos de formação se desenvolveram principalmente no contexto de dois projetos, igualmente apoiados pelo FUNCULTURA:

- O já mencionado Projeto “Kapinawá, meu povo conta e canta: memórias, samba de coco e furnas” (2013 – 2015).

Siqueira Santos);

- ✓ A prática pedagógica dos professores de história dos anos finais do Povo Kapinawá (Sidneia dos Santos Silva);
- ✓ História da luta pela terra Kapinawá e as novas reivindicações da Área Nova (Eliane Gomes da Silva Pereira);
- ✓ Lutas Kapinawá: conquistas a partir dos anos 1980 (Leonildo Gomes do Nascimento);
- ✓ Sítios Arqueológicos e a Educação Escolar Indígena Kapiawá (Joseane Maria Beserra da Silva);

Orientei ainda, em 2018, o TCC de Ana Cristina Gomes, que fez uma análise sobre o uso do livro escrito pelos/as professores/as na prática pedagógica das escolas de seu povo. O fato de ter acompanhado o processo de desenvolvimento da pesquisa de cada um desses TCCs me possibilitou ter uma leitura global do território, de forma aprofundada, que numa pesquisa solitária de doutorado não seria possível.

A produção dos TCCs e do livro dos/as professores/as me possibilitou a reflexão sobre as etnobiografias e/ou “autoetnografias”, as quais pensam a reorganização dos lugares de antropólogos, indigenistas e indígenas. Sobre isso, Ramos (2007) trata do que chama de um movimento que vai do engajamento indigenista ao desprendimento. Tal movimento seria promovido pelo “empoderamento” dos indígenas. Para ela:

Tudo indica que começa uma nova era em que os povos indígenas no Brasil (e alhures), depois de se apropriarem do papel de atores políticos, estão no processo de se apropriar também do principal produto dos etnógrafos, ou seja, as etnografias. Daqui em diante, os antropólogos poderão, cada vez mais, observar os primeiros resultados dos programas de educação inter-cultural que muitos ajudaram a criar e, com eles, o interesse crescente dos indígenas na escrita de auto-etnografias (p.17)

Nesse contexto de aumento da apropriação dos indígenas sobre nossos instrumentos, parece-me que passamos a desenvolver outro papel como etnólogos: o de coadjuvantes. Ramos traz como exemplo disso um contexto de produção literária dos Desana, povo de língua Tukano, e dos Tariana, de fala Aruaque, que acionam a antropóloga Dominique Buchillet para ajudá-los em uma publicação, assumindo o papel de organização e editoração do livro¹⁴.

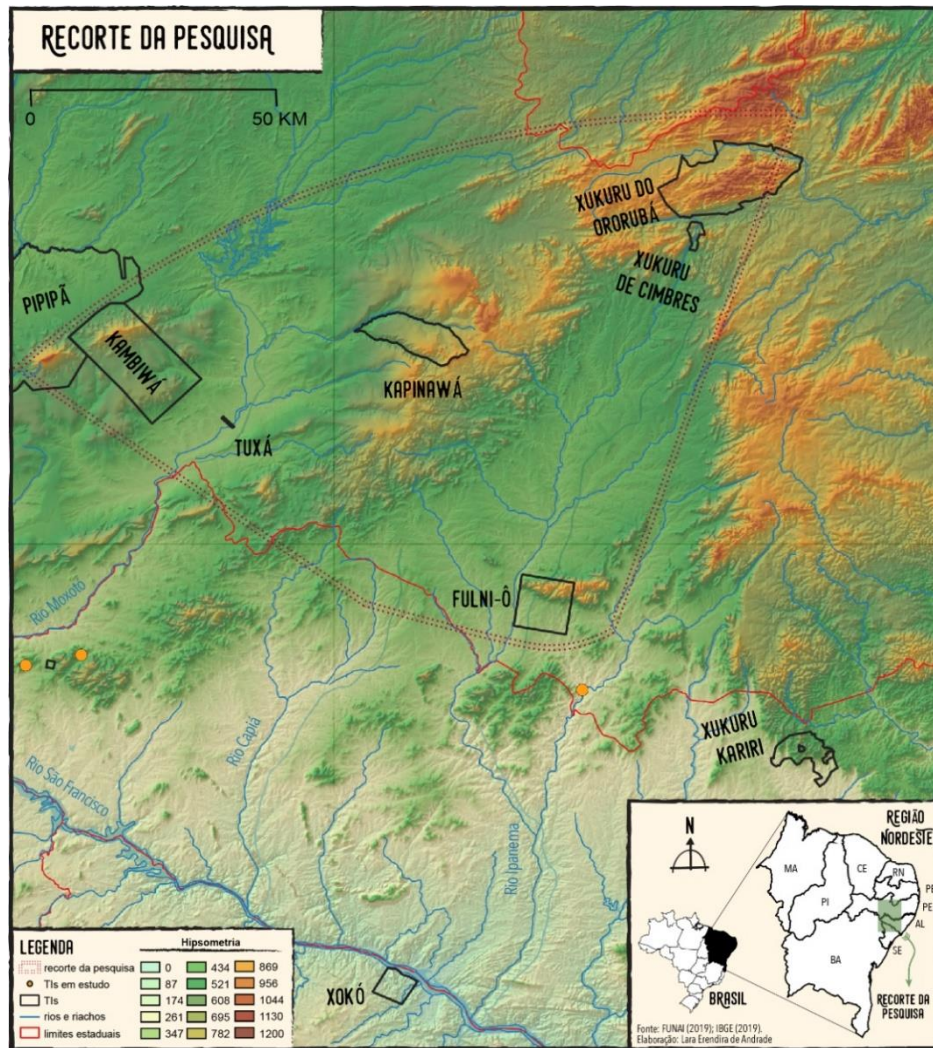
¹⁴ “A pesquisa dessa antropóloga sobre saúde e xamanismo, que a qualificou para aquela tarefa, deu lugar a esse novo compromisso de modo a atender à intensa demanda dos índios para publicar sobre sua própria cultura. Portanto, de uma posição de principal investigadora com seus projetos próprios, ela assumiu o papel de atriz coadjuvante numa produção de seus sujeitos de pesquisa” (RAMOS, 2007, p.20)

Destaco também a minha participação em processos de **mapeamento participativo** que desenvolvi junto aos Kapinawá. Um primeiro realizado em 2011, no contexto da retomada do território, que trabalhei em minha dissertação de mestrado (ANDRADE, 2014). E outro realizado entre os anos de 2015 e 2016, no contexto de um projeto que visava a fazer processos de mapeamento para a discussão da gestão territorial e ambiental do território junto aos indígenas¹⁵. Esse processo teve como produto a produção do livro “O tempo e a terra: mapeando o Território Kapinawá” (ANDRADE, DANTAS, 2017), a produção de dados realizada, a meu ver, é um conjunto fundamental para as informações da tese. Refletirei sobre essa prática de mapear a seguir. Foi justamente em razão dessa primeira oficina de mapeamento em 2011 que fui convidada ao território kapinawá pela primeira vez.

2.1.3 O recorte da pesquisa

Na tese tenho interesse específico nos Kapinawá, contudo, para o pretense estudo de longa duração, levei em consideração a área que compreendo como a de ocupação de seus ancestrais. Tendo isso em mente, em determinados momentos trabalharei especificamente com o território atual e em outros, o território de ocupação mais ampla, que compreende hoje parte das bacias dos rios Ipanema e Moxotó, principalmente o platô central entre ambos. Tomo, dessa forma, como limite oeste, a Serra Negra, onde estão as atuais Terras Indígenas (TIs) Kambiwá e Pipipã; norte, a Serra do Ororubá, onde estão as duas TIs Xukuru; e, por fim, sudeste, a Serra do Comunaty, onde está a TI Fulni-ô.

¹⁵ Refiro-me particularmente a minha atuação, na qual estive vinculada ao Centro de Cultura Luiz Freire, para o desenvolvimento de ações junto aos Kapinawá, realizada via edital vinculado ao projeto de Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas no contexto do cerrado e caatinga. A equipe técnica do CCLF foi composta por: Ana Paula Ferreira de Lima (Gestora do projeto); José Augusto Laranjeiras Sampaio (Supervisor técnico/Colaborador Anáí); Lara Erendira Almeida de Andrade (Coordenadora e Antropóloga); Marcelino Soyinka Santos Dantas (Ecólogo). Tal experiência foi publicada no livro: *O tempo e a terra: mapeamento do Território Kapinawá* (ANDRADE; DANTAS, 2017).



Mapa 1 recorte da pesquisa

Um primeiro aspecto que eu gostaria de tratar para pensar a região da pesquisa se relaciona aos povos indígenas e ao ambiente como categorias centrais. Acho importante considerar o ambiente em seus aspectos históricos, sociais e ambientais. Sublinho a ideia de *sertão* – e o imaginário a ele atribuído – como uma noção *histórica*, que se constrói a partir do século XVII, com o avanço colonial para tal região. Em seguida, relaciono a ideia de *semiárido* a uma noção *social*, para apontar que essa região – que se construiu historicamente como sertão – hoje é englobada por uma categoria de Estado, que identifica parte do seu território nacional a partir de critérios climáticos e políticos: o Semiárido brasileiro. Por fim, a *caatinga* como uma noção *ambiental*, por ser um bioma que reúne uma série de características que agem diretamente sobre as condições históricas e sociais.

2.1.3.1 Os índios e o sertão

*Assim como os “Tapuia” que o habitam,
o sertão é móvel e ferroz,
constituindo um desafio à colônia
(Pompa, 2001:199)*

Para compreender esse cenário, é importante considerar que a Região Nordeste do Brasil é a frente mais antiga de avanço colonial. No sertão, a expansão se deu de forma mais sistemática a partir do século XVII, quando os colonizadores se colocaram atrás de minério, particularmente do salitre – para a produção da pólvora; bem como pelos curraleiros, na busca de grandes porções de terras para a criação do gado, voltada tanto para o abastecimento das referidas minas quanto para o provimento mais generalizado da colônia (POMPA, 2001). A pecuária bovina é, ainda hoje, uma das principais atividades econômicas da região.

É nesse processo de expansão colonial que começou a se construir a ideia de *sertão*. Interessada em compreender a construção da colônia *no* sertão, a antropóloga Cristina Pompa nos lembra que é preciso considerá-lo como uma categoria que se cria a partir do imaginário português: do *sertão* como oposição ao *litoral* e, por conseguinte, *tapuia* vs *tupi*:

Vale esclarecer, desde o início, que mais do que delimitação geográfica, o sertão é um espaço físico e também um lugar cultural, que vem sendo construído aos poucos pelos agentes e, principalmente, pelos relatos coloniais. Seguindo o raciocínio de Certeau, poder-se-ia pensar que os agentes sociais (índios, missionários, colonos, militares) constroem o espaço **móvel** do sertão, levando cada vez mais longe, junto com as boiadas, as missões, os descimentos e as guerras, a fronteira entre o “eu” civilizado e o “outro” **bárbaro**. Paralelamente, os relatos, pelo menos desde Gabriel Soares de Sousa, preocupam-se em transformar o espaço vivido em lugar cultural, cristalizando o sertão enquanto conceito, ao mesmo tempo que ele se dilui enquanto espaço. Assim como os “Tapuia” que o habitam, o sertão é **móvel e ferroz**, constituindo um desafio à colônia.

Mais do que a etimologia da palavra “sertão”, seu campo semântico de aplicação deveria ser procurado no imaginário português, já que a ideia de sertão como “**interior**” ou como **espaço que se opõe ao litoral**, já aparece na Carta de Caminha, onde, vista pelo sertão, a nova terra aparece **muito grande**. (grifos nossos) (POMPA, 2001:199)

Esse espaço vivido, que foi se transformando em um lugar cultural, e cristalizado em uma categoria de lugar, começou então a carregar consigo uma série de atributos, entre os quais: espaço que se opõe ao litoral, muito grande, móvel, interior, bárbaro e feroz. É interessante perceber que os atributos de espaço são os mesmos utilizados para adjetivar os indígenas que nele viviam.

Tal aspecto também é discutido em artigo pioneiro sobre os indígenas nessa região, produzido pelos/as antropólogos/as vinculados ao Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB): Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro – um esboço histórico (DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO, 1992). Nele os/as autores/as já sublinhavam os aspectos apresentados no parágrafo anterior, com ênfase nos adjetivos que tal região e os índios vão ganhando ao longo do avanço da fronteira da colônia. No caso desse artigo, as/os autoras/es estão preocupadas/os em traçar a construção sociológica do estigma que vai sendo criado acerca dos indígenas, que com eles carregam uma série de outras adjetivações, entre as quais: marginal, residual, aculturado, inimigo e misturado.

Foi a partir dos estudos desses autores do Pineb que começou a se delinear, ainda nos anos de 1970/80, a ideia dessa região como um "conjunto étnico e histórico", o *Nordeste indígena*: “o dos diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII” (DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO, 1992:433) – tratarei da construção dessa ideia de forma mais detalhada na seção posterior.

Chamamos atenção para este aspecto, porque ele nos parece útil à compreensão da história dos povos indígenas que viviam e vivem no Nordeste e que, a partir de uma grande diversidade étnica, lograram se constituir, mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da **marginalidade**. “Marginal” é, aliás, justamente a categoria escolhida por Steward (1946) para classificar dicotomicamente **todos os povos sul-americanos não relacionados à floresta tropical**, caso típico de todos os povos do Nordeste se excluídos os Tupi costeiros. Numa classificação mais apurada e historicamente contextualizada, Galvão (1959) assim delinea a sua “área cultural Nordeste”: “Dados os efeitos de **aculturação** à sociedade nacional, diversidade línguas e origens, temos certa dúvida em incluir todos esses grupos em uma única área” (173:42). Trata-se, assim, inequivocamente, do que podemos chamar uma classificação **residual**.

Afastando-nos, porém do contexto etnológico do século XX e tentando buscar a percepção do colonizador quinhentista, veremos que tais aspectos – **marginalidade** e **residualidade** – já se encontravam presentes na sua abordagem do conjunto extremamente heterogêneo dos povos habitantes da vasta região de caatingas que domina maior parte do interior do Nordeste, os “Tapuia” (**inimigos contrários**). Generalização tornada possível ao conhecimento colonial desses povos através da adoção do estigma expresso pelos seus interlocutores mais diretos, os Tupi da costa. [...] Tinha-se assim formada a polaridade básica que orientaria toda a apreensão colonial dos índios no Brasil, e que parece especialmente evidente no caso do Nordeste. (pp. 431-432).

[...] A partir da segunda metade do século [ref. XIX], sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos, com crescente frequência, como índios '**misturados**', agregando-se-lhes uma série de **atributos negativos** que os desqualificam e os opõem aos índios '*puros*' do passado, idealizados e

apresentados como antepassados míticos" (em negrito, grifos nossos) (DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO, 1992:451).

A apresentação dessa série de elementos que foram criando o estigma acerca dos povos na região, pioneiramente trabalhados pelo PINEB, são posteriormente refletidos por Oliveira (1999) e uma série de outros pesquisadores/as vinculados ao Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED) em outro importante trabalho sobre tal contexto: o livro *A viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*, que nos apresenta reflexões sobre como a ideia de mistura foi fabricada, bem como os reflexos disso nas políticas de Estado.

No artigo introdutório a tal livro, o autor apresenta uma série de argumentos sobre a fabricação social de tal “mistura”, bem como os resultados desse estigma nas políticas públicas. O autor menciona o “incômodo” do órgão oficial em trabalhar na região “justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais” (OLIVEIRA, 1999:17), diferentemente do padrão de atuação da instituição que ocorria em “situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais [...] e que possuíam uma cultura manifestamente diferente daquela dos não-índios” (*ibidem*).

No Nordeste, contudo, os “índios” eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural. Em uma área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos, o órgão indigenista atuava apenas de maneira esporádica, respondendo tão-somente às demandas mais incisivas que recebia. Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por “índios”, e não por meros “remanescentes”. (OLIVEIRA, 1999:17-18).

Assim, com essa série de reflexões, objetivo trazer à tona a ideia de que tanto a noção de *sertão* quanto a de “*índios misturados*” são produtos de uma construção histórica repleta de estigmas, que refletiu na ação do Estado, como veremos ao longo dos capítulos seguintes.

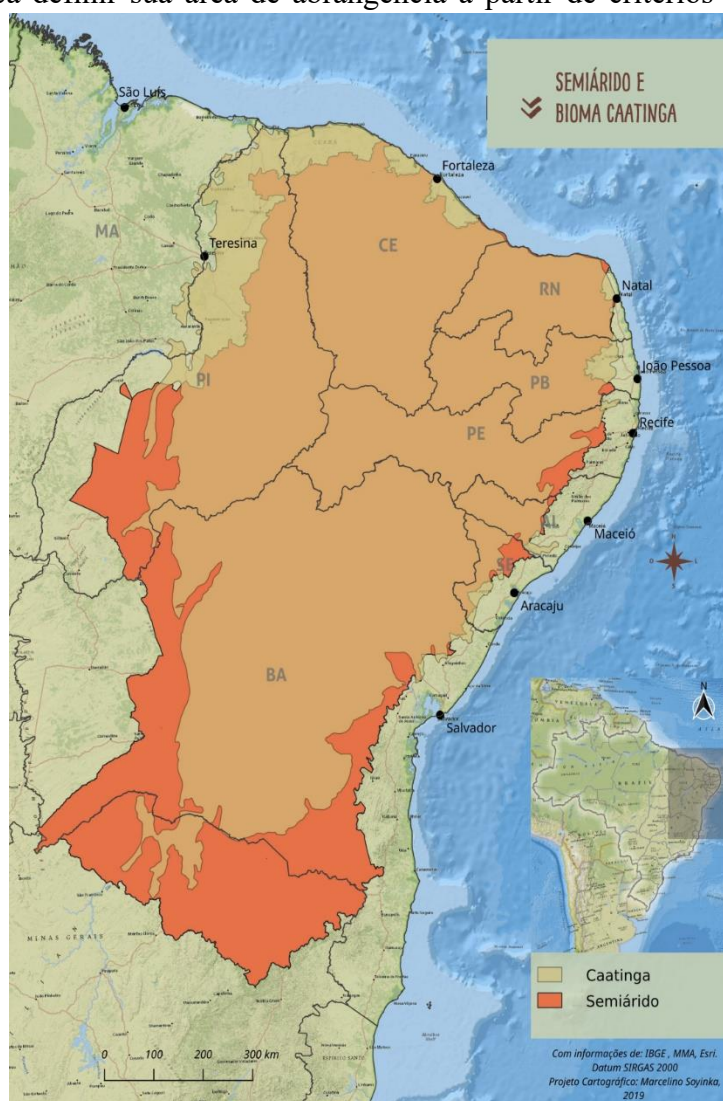
2.1.3.2 O semiárido e a caatinga

Parte dessa região, que ao longo da história foi se construindo como o sertão do Nordeste, hoje é denominada de Semiárido brasileiro. Ocupa aproximadamente 11% do território nacional e sua área de abrangência é definida em atos normativos do governo federal (atualmente definida pela resolução nº 115/2017 da Superintendência de Desenvolvimento do

Nordeste – Sudene). Além da região Nordeste, estende-se para o norte do estado de Minas Gerais, englobando o Norte mineiro e o Vale do Jequitinhonha.

Criada como conceito que veio a substituir o conhecido “polígono das secas”, o uso do Semiárido como categoria de Estado vem sendo objeto de sucessivas definições pelo aparato estatal. Sua primeira conceituação legal deu-se a partir da *lei federal nº 7.827, de 27 de setembro de 1989* (e tem como última atualização a resolução mencionada no parágrafo anterior), delimitada pelo extinto Ministério da Integração Nacional, substituindo o Polígono das Secas. Fruto de embates políticos, os conceitos de Polígono das Secas e posteriormente, o de Semiárido, foram criados como tentativa do poder público federal de mitigar os efeitos sociais decorrentes das secas que assolam historicamente a região.

Nesse sentido, o conceito busca definir sua área de abrangência a partir de critérios climáticos (índices pluviométricos, risco de seca, déficit hídrico). Contudo, o caráter também político do processo (em particular a disputa por acesso a recursos específicos para municípios situados nessa área) levou a sucessivas alterações do conceito e, consequentemente, do formato e abrangência dessa área reconhecida oficialmente (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2018). Atualmente, o termo encontra-se também sendo ressignificado pelos atores regionais como forma de contrapor e superar as práticas clientelistas do Estado de combate à seca, substituindo-a pela noção de convivência com o Semiárido, foco de ações de diversas organizações civis e que vem sendo gradativamente incorporada às políticas públicas (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2018).



Mapa 2 Semiárido e bioma caatinga

(ANDRADE E DANTAS, 2020)

O Semiárido brasileiro reúne como características: precipitação pluviométrica média anual

inferior a 800 milímetros (o regime irregular de chuvas), índice de aridez de até 0,5 considerando o período entre 1961 e 1990 (alto grau de incidência solar), e risco de seca maior que 60% (ocorrência frequente de secas). Ele abrange áreas de dois biomas, a Caatinga e o Cerrado, ambos caracterizados como florestas tropicais secas.

A Caatinga é o bioma que engloba meu caso de pesquisa. Abrange área semelhante ao semiárido, cerca de 11% do território brasileiro, o que corresponde a 844.453 km². É o único bioma situado exclusivamente em território nacional, sendo reconhecido por sua biodiversidade, além da heterogeneidade de suas formações vegetais e de espécies da fauna. Até o momento são conhecidas no bioma cerca de 178 espécies de mamíferos, 591 de aves, 177 de répteis, 79 espécies de anfíbios, 241 de peixes e 221 abelhas (BRASIL, 2019). Desse universo, 1/3 das plantas e 15% da fauna são de espécies endêmicas – ou seja, que não são encontradas em outros locais do planeta (ASA, 2019).

2.1.4 Instrumentos teórico-metodológicos

Na introdução eu mencionei que, ao fazer a opção por uma tese com abordagem de longa duração, eu teria que lidar com dois tipos de informação: aquele em que a questão indígena será lida a partir do que foi falado sobre eles, que chamei de “ser denominado”, e uma outra situação em que eles se “auto-denominam”, na qual tive contato direto com os atores sociais. Tendo isso em vista, os instrumentos teóricos para ler cada um desses contextos também serão variados.

Para o terceiro capítulo, no qual tratarei da questão indígena no tempo do Brasil Colônia e Império, dialogo a antropologia com noções dos campos da história, das teorias dos movimentos sociais e das sociedades camponesas. Começo com um debate sobre o papel dos *eventos* (COMARROF e COMARROF, 2010) a partir de leitura histórica e que dá primazia a uma leitura processual, que nesse caso tem como ideia central a de *processo* de territorialização (OLIVEIRA, 1999). A subseção seguinte apresenta os debates da leitura da ação colonial e indígena, a partir das noções de *guerra de conquista* e *peleja indígena*.

Nas três subseções seguintes trabalho a leitura da questão indígena nos séculos XX e XXI. Ao começar esse capítulo, recorri a uma literatura do tempo da graduação que me deixou atenta, nos anos que se seguiram, para como minha trajetória pessoal estava ligada às minhas veredas como profissional, naquilo chamado de *artesanato intelectual* (MILLS, 2014). Aqui, para pensar o último capítulo da tese, recorro novamente a um texto clássico das ciências sociais, que foi central para mim na discussão sobre como ler o mundo no qual estamos inseridos: *Para uma crítica da economia política*, de Karl Marx, 1857.

Do referido autor, gostaria de remeter particularmente à reflexão sobre método. Lembro quando estava estudando esse texto, ainda no segundo período da faculdade, em 2007, como ele foi elucidativo na sua distinção entre as ideias de *concreto* e *abstrato*, assim como na sua articulação no processo de produção do conhecimento. Explico: para o autor, mesmo no estudo do funcionamento do capitalismo mundial, é preciso mergulhar das categorias mais globais para as menores categorias de funcionamento da sociedade,

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações e, por isso, é a unidade do diverso. Aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, e não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida, e, portanto, também, o ponto de partida da intuição e da representação. [...] assim as abstrações mais gerais apenas podem surgir quando surge o desenvolvimento mais rico do concreto, quando um elemento aparece como o que é comum a muitos, como comum a todos (MARX, 1857, p. 15-17).

É nesse caminho, de dar sentido às abstrações, a partir da riqueza dos concretos, que buscarei, no quarto capítulo, partir das *abstrações*, ou seja, das formulações teóricas que tem como base a análise histórica de três séculos (apresentada no Capítulo III), para uma análise com base em um recorte local geo-histórico-político, em uma sucessão de *zooms*: Bacias dos rios Ipanema e Moxotó > Território Indígena > Terra Indígena Kapinawá > Aldeias > Grupo doméstico. Busco assim, ao final, problematizar a macropolítica ambiental, que entra em conflito com os interesses das populações tradicionais. Ou seja, da análise mais global, chegando à análise local, essa me remete novamente ao geral, quando observo o conflito entre a afirmação étnica dos Kapinawá e a política ambiental do Estado na área de preservação na Serra do Catimbau – quando vejo as práticas ecológicas de conservação indígena e a política ambiental do Estado sem dialogarem, em conflito.

Para fazer esse caminho, recorro a algumas reflexões que já havia promovido na minha pesquisa de mestrado (ANDRADE, 2014) e trago, igualmente, outras formulações que desenvolvi ao longo dos últimos anos (ANDRADE, 2017; ANDRADE e DANTAS, 2017; 2018; 2020). A ideia é fazer um exercício de não reificar termos que são socialmente construídos. Buscarei dialogar com categorias teóricas que deem conta de refletir sobre algumas categorias locais.

Um dos meus interesses é tornar evidente como vão se construindo os sentidos de pertencimento para o grupo, partindo da família e do grupo doméstico. Essas são as unidades que possibilitam a constituição de unidades mais ampliadas, em laços de ordem comunitária e étnica. Nesse sentido, da minha pesquisa do mestrado, e que continuarão sendo fios condutores

de minha reflexão nesse estudo, trago: a categoria de *grupo doméstico*, que dialoga com a ideia de *família*; *comunidade política local*, para pensar a categoria *aldeia*, e a discussão de *fluxos culturais e tradição de conhecimento*, para pensar grupo étnico, povo indígena (ANDRADE, 2014). Por fim, no mesmo esforço, agrego as noções de *indígena camponês*, trazendo contribuições dos estudos sobre sociedades camponesas, e reafirmo o uso da categoria de *ecologia doméstica*.

2.1.4.1 Evento e processo

Gostaria de começar apresentando duas ideias centrais para o entendimento da tese, que são as de *evento* e *processo*. Particularmente no capítulo três, construirei minha narrativa apresentando uma série de eventos como a fundação de aldeamentos missionários, os conflitos entre índios e fazendeiros, a criação de leis, a criação de infraestrutura colonial, como a construção de vilas, estradas, etc. É importante entender, para tanto, que trabalharei com a ideia de evento como parte de um processo mais amplo, assim como definem Comarrof e Comarrof (2010) em *Etnografia e Imaginação Histórica*:

os eventos servem menos como motores de transformação do que como exemplos de combinação entre o prescrito e o contingente e/ou como revelação do efeito da forma cultural sobre os processos sociais. Essa abordagem não chega a “anular” o evento – como era o caso de uma história estruturalista mais antiga (cf. Sahlins, 1990:39, também acima) – mas o realoca em uma sequência de ação que se desdobra. Ela também democratiza a agência humana ao transferir sua atenção da subjetividade dos grandes homens para a força dos projetos comuns e das práticas culturais. Isso implica uma mudança, para citar Davis (1990:28) novamente, de episódios grandiosos como guerras e revoluções para processos de dominação, representação e resistência (p. 47)

Assim, tão ou mais importante do que entender ou concatenar a sequência de tais eventos, é compreendê-los nos seus respectivos contextos, em processos mais amplos, pelos quais as coletividades indígenas se reorganizaram no confronto com o avanço da fronteira colonial. Para a noção de processo, por sua vez, utilizo uma definição já há muito utilizada pela antropologia, que se mantém atual para a compreensão desse percurso, a de *processo de territorialização*, segundo Oliveira (2016):

O que sucedeu aos povos e culturas indígenas do Nordeste? As populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em dois processos de territorialização com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras

décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro, ocorrido no século XX e articulado com a agência indigenista oficial. [...]

Pelo **primeiro** movimento, famílias de nativos de diferentes línguas e culturas foram atraídas para os aldeamentos missionários, sendo sedentarizadas e catequizadas. Desse contingente é que procedem as atuais denominações indígenas do Nordeste, coletividades que permaneceram nos aldeamentos sob o controle dos missionários, e distantes dos demais colonos e dos principais empreendimentos (como as lavouras de cana-de-açúcar, as fazendas de gado e as cidades do litoral). Nesse sentido, a relação de aldeamentos missionários (ver DANTAS, SAMPAIO, CARVALHO 1992:445-446) pode ser lida como uma complexa árvore genealógica que contém cadeias sucessórias e demandas territoriais. (grifos meus) (p. 205 e 206).

O terceiro capítulo desta tese trata justamente desse primeiro processo de territorialização. Minha intenção é perceber como tal processo está intrinsecamente ligado à expansão da malha colonial, seja em forma de infraestrutura, como a criação de fazendas e estradas para o comércio do gado, seja em forma de leis e a respectiva estrutura burocrática para colocá-las em ação, seja pela ação institucional da Igreja Católica.

O capítulo quarto trata da contemporaneidade, que é refletida pelo mesmo autor como o segundo processo de territorialização:

O **segundo** movimento de territorialização tem início na década de 20, quando o governo de Pernambuco reconheceu (embora consolidando ocupações posteriores) as terras doadas ao antigo aldeamento missionário de Ipanema (1705), passando-as ao controle do órgão indigenista "para que nela resida[issem] os descendentes dos Carnijos" até que pudessem ser liberados dessa tutela (vide Peres 1992) [...] O processo de territorialização operou como um mecanismo antiassimilacionista (vide Cardoso de Oliveira 1972), criando condições supostamente "naturais" e adequadas de afirmação de uma cultura diferenciadora, e instaurando a população tutelada como um objeto demarcado cultural e territorialmente. Apesar da última ressalva do decreto, que fazia parte das finalidades declaradas da política indigenista oficial, a intenção de tutores e tutelados nunca caminhou na direção da total assimilação e da eliminação da tutela. (grifos meus) (OLIVEIRA, 1999, p. 24).

É no século XX que os povos considerados “extintos” começam a “reaparecer” no cenário nacional reivindicando a identidade indígena. No quarto capítulo, trato justamente de como as famílias indígenas que permaneceram no aldeamento do Macaco começam a reivindicar a identidade indígena em fins da década de 1970, além de suas formas de vida.

2.1.4.2 Guerra de conquista X Pelejas indígenas

Uma terceira ideia que gostaria de apresentar é a de **guerra de conquista**, fundamental para entender a ação colonial sobre os povos indígenas. É importante considerar, por exemplo,

que o avanço dos domínios da Coroa promoveu um estado permanente de guerra de conquista, transcorrida entre a segunda metade do século XVII, no contexto da Guerra dos Bárbaros¹⁶ e a segunda metade do século XVIII, no período do estabelecimento do Diretório dos Índios¹⁷. Só nesse período, registrei sete eventos nos quais os povos que foram aldeados em Macaco estavam envolvidos.

Assim, a guerra de conquista deve ser compreendida como uma categoria central para o terceiro capítulo da tese, que envolve um conjunto de ações que tinham por finalidade colocar os indígenas sob o domínio da Coroa (OLIVEIRA, 2016).

Tal categoria engloba uma série de outras que tipificam a ação colonial, como a instituição das *guerras justas*, que tinham como argumento o fato de que, se os indígenas eram contrários a “fê” e à catequização, era justo lhes fazer guerra, matá-los ou escravizá-los, e ocupar seus territórios. Outra importante categoria é a *entrada*, que denominava incursões ao “interior” da colônia com finalidades diversas, que iam desde a busca por ouro e pedras preciosas, aprisionamento de indígenas e mesmo a ação de promover guerra. Há ainda outras três categorias que qualificam ações coloniais: *redução*, *descimentos* e *aldeamentos*, como nos informa Medeiros (2000):

Aqui vale uma diferenciação entre **redução** e **aldeamento**: “A redução é o processo através do qual os povos indígenas aceitam viver em contato com os portugueses sob a vassalagem do rei de Portugal. Esta pode se dar de forma pacífica, através do convencimento; ou violenta, como resultado de um acordo de pazes. O **descimento** é o deslocamento destes povos do sertão para o litoral para viverem próximos aos núcleos de povoação dos portugueses. O aldeamento é a localização destes povos nas aldeias”. (p. 150).

Após mais de um século de colonização, a Coroa transplantou para o sertão, no século XVII, as mesmas práticas que desenvolvera no litoral, ao longo do século XVI. Oliveira (2016) sublinha tal aspecto:

¹⁶ São chamados de *Guerra dos Bárbaros* os inúmeros conflitos que ocorreram entre as nações indígenas e os agentes da coroa portuguesa no contexto do avanço da fronteira colonial do litoral para os sertões do Nordeste, entre 1687-1720): “A Guerra dos Bárbaros mais se aproximou de uma série heterogênea de conflitos entre índios e luso-brasileiros do que de um movimento unificado de resistência. Resultado de diversas situações criadas ao longo da segunda metade do século XVII, com o avanço da fronteira da pecuária e a necessidade de conquistar e “limpar” as terras para a criação de gado, essa série de conflitos envolveu vários grupos e sociedades indígenas contra moradores, soldados, missionários e agentes da coroa portuguesa” (PUNTONI, 1999, p. 196).

¹⁷ O Diretório dos Índios foi criado em 1758, no contexto das Reformas Pombalinas (1750 e 1777), e estabelecia uma série de normativas para os aldeamentos indígenas, entre eles a transformação das aldeias em vilas e a determinação de que seu controle fosse passado para uma ordem secular. Tratarei desse assunto em tópico específico.

A guerra de conquista, com os “descimentos”, as aldeias missionárias e as “guerras justas”, transformada em mecanismo de expansão da fronteira econômica, irá transplantar-se no século XVII e na primeira metade do século XVIII para os sertões, em capítulos futuros da história da formação territorial brasileira. Os bandeirantes paulistas, com suas tropas de mamelucos e índios escravizados, também serão contratados para atuar em áreas distantes, disputando com os missionários a intermediação e o controle do gentio. Em algumas partes, as tropas de gado serão o vetor básico para o avanço da fronteira (p. 63 e 64).

Assim, se do lado dos *agentes coloniais* podemos apontar a guerra de conquista como uma ideia que engloba uma série de ações que tiveram por objetivo colocar os grupos indígenas sob seus domínios, do lado dos indígenas gostaria de denominar a ação contra tais empreitadas de **pelejas indígenas**.

Para a construção dessa noção irei me basear em quatro autores: o primeiro James Scott (2002) – em sua reflexão sobre as *formas de resistência camponesa* –, e o teórico dos movimentos sociais Charles Tilly (1995) – em sua reflexão sobre *repertório de ação coletiva*; por fim, para pensar a componente étnica nessa ideia, irei recorrer à discussão de *tradição de conhecimento* de Barth (1987) e Oliveira (1999) na sua formulação já mencionada de *processo de territorialização*.

É importante mencionar que, diferente das *ações coloniais* – que foram categorizadas e registradas em documentos que podemos acessar hoje (isto é, entradas, descimentos, guerras justas, etc.) –, as *categorias indígenas*, para suas próprias ações, não estão registradas. Ao escrever o texto, busquei não reproduzir as adjetivações atribuídas aos indígenas nos documentos, como uma tentativa de fuga da armadilha de reprodução da lógica colonial, expressa no uso de determinados termos para qualificar a ação das populações nativas, como: ataques, roubos, invasões, hostilidades, extorsões, barbaridade, destruição, assassinato, etc.

No intuito de fuga de tal arapuca, optei pelo uso da mencionada noção de *peleja indígena*, que inspira o título da tese. A palavra peleja pode significar uma série de coisas: ação de lutar e combater fisicamente; expressar desacordos verbais, falta de concordância e entendimento acerca de um ponto de vista sobre algo; lutar por um ponto de vista; e até a ideia de trabalhar de uma forma árdua e cansativa. É uma palavra comum no vocabulário sertanejo, sendo utilizada com variações, e expressa, por exemplo, trabalho coletivo. É inspirada nesse agrupamento de acepções – trabalhar, lutar de forma física ou lutar por uma forma de ver o mundo – que proponho abrigar as ações de resistência dos povos originários às tentativas de domínio colonial sob essa ideia.

Como mencionado, uma das ideias importantes na construção dessa ideia é a reflexão de James Scott (2002) sobre *as formas de resistência camponesa*. A categoria *resistência* agrupa uma série de ações que os camponeses promovem em várias partes do mundo no intuito de ir de encontro às tentativas de lhes impor a dominação. O autor está interessado em apontar que elas são de dois tipos, aquelas que ganham corpo e visibilidade, contudo, está ainda mais interessado em colocar em evidência aquelas formas de resistência “silenciosas”. Segundo o autor:

Os eventos que chamam a atenção são aqueles que o Estado e as classes dominantes concordam em destacar em seus arquivos. Assim, por exemplo, uma pequena e fútil rebelião destaca-se tanto mais, quanto maior for o seu impacto sobre as relações de classe, enquanto os atos não anunciados de fuga, roubos, que podem ter um impacto muito maior são raramente noticiados. As pequenas rebeliões podem ter uma importância simbólica por sua violência e pelos seus objetivos revolucionários, mas, para a maioria das classes historicamente subordinadas, tais episódios raros foram mais momentâneos do que as silenciosas guerrilhas que têm lugar no cotidiano de várias populações. [...] O que quer que seja que a revolução tenha alcançado, sempre criava um aparato estatal hegemônico mais coercitivo, sempre mais hábil em aumentar seus privilégios sobre a população rural do que nenhum outro que o precedeu (SCOTT, 2002, p. 11).

No trecho acima, o autor nos faz observar como as estratégias cotidianas de resistência são relevantes para a vida das sociedades camponesas, pois “entender essas formas comuns de luta é entender o que muitos dos camponeses fazem nos períodos entre as revoltas para melhor defender seus interesses” (idem, p. 12). Também destaca como tais ações são invisibilizadas pelo Estado. Além disso, ressalta como os atos de resistência camponesa sempre geram uma reação às forças dominantes, aspecto que poderá ser constatado igualmente para os indígenas ao longo da tese. No trecho a seguir, o autor distingue esses dois tipos:

O estilo de resistência aqui focalizado pode ser, possivelmente, melhor entendido em contraste com outras formas de resistência, possuidoras dos mesmos objetivos. A primeira forma é a **resistência cotidiana** no sentido já acima demonstrado. A segunda, a **confrontação direta**, que tem dominado o estudo da resistência camponesa. Naquela, encontramos um **processo sorrateiro**, através do qual os camponeses “intrusos” têm freqüentemente invadido plantações e florestas estatais; nesta, temos invasões públicas de terras que **desafiam abertamente as relações de propriedade**. Associadas à primeira forma, temos a gradual deserção militar e os furtos silenciosos de celeiros públicos ou privados; associadas à segunda forma de resistência, temos a realização de motins, objetivando eliminar ou substituir oficiais militares, e a invasão de feiras e de celeiros, visando redistribuir o suprimento de alimentos. (grifos meus) (SCOTT, 2002, p. 13).

Gostaria ainda de juntar a essa dupla caracterização de Scott (2002) a reflexão de como essas formas de agir vão sendo constituídas e formando aquilo que Tilly (1995) denomina de *repertório*. Tal formulação do autor, segundo Alonso (2012), advém do diálogo com a historiografia francesa da escola dos *Annales* e sua reflexão sobre leituras de longa duração (BRAUDEL, 1990) dos processos culturais e como isso está relacionado com as transformações sociais mundiais¹⁸.

Destaco três questões mencionadas por Alonso (2012) acerca dessa categoria, que são, em minha leitura, importantes para a ideia de peleja indígena: 1. A categoria é inspirada na metáfora com o mundo da música, o repertório é, nesse sentido, um *conjunto de formas de ação* (p. 22)¹⁹; 2. É resultado de *ação coletiva*, “é conhecimento social sedimentado, ‘entendimentos, memórias e acordos compartilhados’, ‘relações sociais, significados e ações amalgamadas em padrões conhecidos e recorrentes’” (p. 26)²⁰; 3. É resultado de *situações de conflito*, “cada rotina no interior de um repertório estabelecido de fato consiste de uma interação entre duas ou mais partes. Repertórios pertencem a conjuntos de atores em conflito, não a atores isolados” (p. 25). Indo diretamente em Tilly (2006), tais ideias ficam evidentes no trecho seguinte:

[...] *repertórios* são rotinas de reivindicação que se aplicam em contextos de antagonismos: padrões e trabalhadores, camponeses e fazendeiros, facções nacionalistas rivais e muito mais. A metáfora teatral chama a atenção para as interações entre as pessoas, como o repertório tem um caráter coletivo, que é aprendido e improvisado como à medida que elas fazem e recebem as reivindicações umas das outras [...] Os repertórios variam de um lugar para outro, de tempos em tempos e de par em par. Mas em geral, quando as pessoas fazem reivindicações coletivas, inovam dentro de limites estabelecidos pelo

¹⁸ Segundo Alonso (2012): “Esta explicação histórico-estrutural da mudança dos repertórios é abalizada por bancos de oito mil conflitos, garimpados em dez jornais britânicos, de 1758 a 1820 e de 1828 a 1835. O caudaloso material forra a tese de um ponto de viragem entre dois macrorrepertórios de ação coletiva no Ocidente. [...] Mudança estrutural e mudança cultural se conectam. Apoiado nos casos da Inglaterra e da França, Tilly distingue, assim, dois grandes grupos de formas de ação política ocidentais, um que antecede, outro que sucede as transformações que geraram a sociedade moderna” (p. 26 e 27).

¹⁹ “Emprestou, então, da música a noção de “repertório” para designar o pequeno leque de maneiras de fazer política num dado período histórico. O conceito ressaltava a temporalidade lenta das estruturas culturais, mas dava espaço aos agentes, pois que a lógica volátil das conjunturas políticas os obrigaria a escolhas contínuas, conforme oportunidades e ameaças cambiantes – em contextos democráticos, passeatas são mais seguras que guerrilhas; em contextos repressivos, pode bem ser o contrário”. (ALONSO, 2012, p. 22).

²⁰ “Tilly menciona símbolos, mas privilegia práticas – como as passeatas. O repertório surge como aglomerado de instrumentos para realização de interesses, sem significado em si mesmo. Tilly não detalha o processo de apropriação do repertório pelos atores. Sabe-se que a relação é contingente, a escolha das formas depende de contexto, interlocutor, nível da ação. O ponto, neste momento, é evidenciar a existência de padrões de ação coletiva compartilhados – não seu uso”. (ALONSO, 2012, p. 23).

repertório já estabelecido para seu local, tempo e antagonista. (tradução livre minha) (p. 35).

Para o caso aqui trabalhado, é importante pensar como este repertório é construído nos contextos étnicos específicos, no meu caso, dos grupos que foram chamados de indígenas a partir da chegada dos portugueses na região em questão. Aqui é de suma importância levar a cabo a ideia de Tilly de que o repertório é conhecimento social sedimentado. Parece-me pertinente propor que, assim, faz parte de uma *tradição de conhecimento* que será transmitida de uma geração para outra, tal como proposto por Bath (1987) em “Cosmologies in the making” (1987) – ideia que tratarei de forma mais profunda nas páginas seguintes –, sendo esse conhecimento materializado, e também transformado, em/a partir de um conjunto de formas de ações promovidas nos conflitos da situação colonial.

Em síntese, *pelejas indígenas* é uma noção que busca colocar em evidência as formas de resistência praticadas pelos povos nativos do contexto de minha pesquisa, forjadas ao longo dos séculos, no intuito de se opor às tentativas de dominação colonial sobre seus corpos e territórios. Nela, atento tanto para as formas de *resistência cotidiana* (SCOTT, 2002) – ex.: praticar ritual escondido, fuga dos aldeamentos, ou ainda “submeter-se” ao poder colonial – quanto para aquelas de *confrontação direta* (SCOTT, 2002) – ex.: ataque às fazendas, ações de guerra armada e assassinato de agentes coloniais. Busco apontar como se criou um *repertório* (TILLY, 1995) de formas de resistência forjado a partir de uma *tradição de conhecimento* (BARTH, 1987) sedimentada por gerações, tecido e transformada a partir do conflito no contexto situacional do avanço da fronteira colonial sobre o sertão, chamados de processos de territorialização (OLIVEIRA, 1999). Tento, nesse caminho, fazer uma análise de *longa duração*, no duplo movimento da leitura entre *eventos* e *processos*.

2.1.4.3 Organização social e território

Para compreender as formas contemporâneas de organização da vida dos Kapinawá, é importante pensar dinâmicas territoriais que possibilitaram conformar o atual território indígena, bem como apreender os princípios da organização social do grupo. Esses princípios constituem os elementos básicos que possibilitaram a construção dos sentidos de pertencimento de um grupo social, compreendendo os de caráter familiar e comunitário, e também o étnico, bem como construir uma visão de mundo específica. Como Leach (2014) nos lembra: “As

sociedades reais existem no tempo e no espaço. A situação demográfica, ecológica, econômica e de política externa não se estruturam num ambiente fixo, mas num ambiente em constante mudança. Toda sociedade real é um processo no tempo” (p. 69).

Compreendo que a forma assumida pela organização social Kapinawá no seu espaço geográfico é resultado de uma contínua relação e adaptação às condições ambientais e territoriais, e também das relações sociais que foram se constituindo a partir de alianças e conflitos.

Os estudos que buscam estabelecer a relação entre a organização social e política de determinado grupo e seu território é preocupação antiga da antropologia, sendo abordada desde trabalhos clássicos, como o de Evans-Pritchard (1978 [1940]) e Marcel Mauss (2003 [1906]). No começo do século passado, Mauss (2003) tratava desse assunto buscando caracterizar o que ele chamava de morfologia social. Ele estava interessado em perceber a forma que a população de determinada sociedade adquiria em um espaço, de acordo com as condições ambientais que elas encontravam. Ele tomou como base as variações sazonais das sociedades chamada por ele de esquimós, que dá título ao seu texto, centrando sua argumentação nas variações que os grupos sofrem ao longo das estações do ano, com o intuito de:

não apenas descrevê-lo mas também para explicá-lo, o substrato material das sociedades, isto é, a forma que elas ostentam ao se estabelecerem no solo, o volume e a densidade da população, a maneira como esta se distribui, bem como o conjunto das coisas que servem de base para a vida coletiva (MAUSS, 2003 [1906], p. 425).

O autor aborda os elementos centrais na constituição do que chamou de “morfologia social” dessas sociedades – conformada justamente pelas características acima transcritas –, destacando como as atividades econômicas, as técnicas e o ambiente influenciam as relações sociais entre indivíduos, famílias e comunidade. Ele destaca que tais aspectos têm que ser considerados como elementos que limitam a vida social, mas que devemos considerar que a diferença de morfologia em cada grupo está ligada a questões específicas, que buscam “examinar a maneira como essas variações afetam tanto a vida religiosa, como a vida jurídica do grupo” (MAUSS, 2003, p.474), e ainda o regime de bens.

Também Evans-Pritchard (1978) destaca a relação da organização do grupo com o território onde vive. Diferentemente do autor anterior, esse tem como interesse central as instituições políticas que se constituem a partir daí. No estudo dos Nuer, o autor foca sua atenção na “maneira pela qual um povo nilota obtém sua subsistência e suas instituições políticas” (p.7). Segundo o autor, as instituições políticas entre os Nuer, que são o tema

principal de seu estudo, não podem ser compreendidas se não forem postas em relação com o meio ambiente e suas formas de subsistência.

Nessa perspectiva, a própria estrutura política do grupo se desenha a partir daí, para ele quando falamos em estrutura política “nos referimos aos relacionamentos, dentro de um sistema territorial, entre grupos de pessoas que vivem em áreas bem definidas espacialmente e que estão conscientes de sua identidade e exclusividade”. (EVANS-PRICHARD, 1978, p.8).

Esse entendimento é de um interesse particular para o estudo. Para mim, a forma que os Kapinawá tomaram no espaço ao longo do tempo (volume, densidade, distribuição, etc), dividindo-se em aldeias, tem relação com as condições ambientais do semiárido brasileiro que habitam mas também segue a lógica do parentesco, as condições históricas e políticas da região. É nesse sentido que concordo com Evans-Pritchard (1978), as instituições políticas vão sendo formadas a partir desse entrelaçamento de aspectos.

A seguir, apresento algumas das categorias que são importantes para ler essa organização social kapinawá.

Família como grupo doméstico: é importante pensar o termo “família” como uma categoria local mas também como uma categoria analítica, e a de “grupo doméstico”, como uma categoria plenamente analítica. O termo “família” pode ser usado em diversos sentidos, mais do que tentar encaixá-lo em uma ideia pré-concebida, é importante tentar evidenciar o sentido que é atribuído a cada um deles localmente.

Nesse sentido, as contribuições de Arnould, Netting e Wilk (1984) são centrais para entender como essas “famílias” se organizam em cada localidade formando os grupos domésticos ou unidades domésticas (*households*). Na introdução a *Households – Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, os autores propõem uma discussão dos grupos domésticos que vá além das perspectivas com visões funcionais e econômicas que vigoravam até então e que consideram apenas aspectos como atividades produtivas e de consumo voltadas para as necessidades, propondo que se dê ênfase também aos símbolos, valores e significados que as caracterizam. Os três autores ainda contribuem para minha reflexão quando afirmam que o grupo doméstico (*household*) vai além da soma das suas partes; ele é a principal arena de expressão dos papéis de idade e sexo, de parentesco, socialização, cooperação econômica onde a própria cultura é mediada e colocada em ação (cf. p.xxii).

Nesse mesmo livro, em um artigo específico, Wilk (1984)²¹ trabalha com uma categoria particularmente importante para esse estudo: a de “grupo doméstico agregado” (*household cluster*), quando o grupo doméstico é formado por mais de uma “habitação” (*dwelling*). Dessa categoria se desdobra ainda a ideia de “grupo doméstico flexível” (*household cluster loose*), na qual existiriam atividades diversificadas e autônomas entre as unidades habitacionais. Mura e Barbosa da Silva (2011) destacam essa ideia:

[...] embora seus integrantes continuem cooperando entre si em algumas tarefas e estejam voltados a prover a unidade doméstica como um todo, podem também desenvolver atividades diferenciadas entre si (como envolver-se no comércio ou em trabalhos assalariados), fazendo com que cada unidade habitacional possa estabelecer estratégias de ação específicas, com certa autonomia. (p.99 e 100).

Apesar de propor que a reflexão vá além da perspectiva econômica, sua formulação ainda parte principalmente daí. Mura e Barbosa da Silva (*ibidem*) refletem esse aspecto:

Wilk centra-se sobretudo nos aspectos econômicos e, assim, a definição de *household* limita-se a salientar a produção e a distribuição de bens materiais como fatores determinantes. A nós, parece-nos oportuno ampliar as características que definiriam as unidades, abrangendo a organização de aspectos imateriais – como conhecimentos, valores, lógicas educacionais, emoções e afetos, mas, também, cargos e papéis sociais. Para tal propósito, além da produção e da distribuição, são também importantes a aquisição e a organização social de todos os elementos culturais e materiais à disposição do grupo (p.100).

Igualmente relevante é dizer que é a partir do grupo doméstico que certas tradições de conhecimento vão se construindo (BATH, 1987, 2000. v. prox. sessão), possibilitando a formulação de moralidades, valores e identidades específicas. É a unidade que possibilita a construção das cosmologias que estarão na base da construção dos sentidos que proporcionam as condições da construção de sentido de famílias, comunidades políticas locais e grupo étnico kapinawá. É a ideia de que, antes da organização étnica, existe a experiência das famílias (cf.

²¹ Nesse artigo o autor diz que um dos elementos básicos do conceito clássico de grupo doméstico (*household*), a coresidência, deve ser assinalada apenas como uma das atividades que o grupo doméstico desempenha; em alguns casos faria mais sentido observar outras atividades desempenhadas pelo grupo. Ele dá o exemplo dos antropólogos que trabalham na América Latina e no Caribe, onde é muito comum observar grupos que comem juntos, trabalham juntos, compartilham a criação dos filhos e outras atividades domésticas, mas objetivamente, vivem em casas separadas (cf. WILK, 1984, p.223). Assim, sua designação de grupo doméstico (*household*) se constrói muito mais pensando nas atividades de produção e distribuição do que na de coresidência.

C. MURA, 2012; MURA E BARBOSA DA SILVA, 2011; MURA, PALITOT E MARQUES, 2010)²².

Aldeia como comunidade política local: também no mestrado, cunhei a categoria analítica **comunidade política local** (ANDRADE, 2014), como um exercício de desnaturalizar a ideia de *aldeia*, categoria local. Antes desses agrupamentos familiares começarem a ser denominados de aldeia – o que ocorre quando as famílias iniciam a reivindicação pela identidade indígena, em fins da década de 1970 –, eram chamados de sítios. Perceba que esses termos são atribuídos situacionalmente e devem, portanto, ser compreendidos nos contextos políticos e históricos nos quais estão inseridos. Isso vale para as ideias de família, povo, etc. O que me interessa aqui é pensar a categoria *aldeia* a partir de algumas ideias já trabalhadas por antropólogos antes de mim, e que eu sintetizo com a finalidade de dar sentido à categoria analítica citada acima.

A ideia de **local** é inspirada em Evans- Pritchard e também em Leach (2001). Em Evans- Pritchard (1982 [1950]), refiro-me ao artigo “*Kinship and the Local Community among the Nuer*” (Parentesco e Comunidade Local entre os Nuer)²³ no qual, diferente de *Os Nuer*, que o autor está preocupado em trabalhar com as relações estruturais –, ele se debruça sobre as relações que são construídas no cotidiano, no dia-a-dia das aldeias e acampamentos nuer, que ele chama de *comunidade local* entre os Nuer.

No texto, o autor faz uma distinção entre as ideias de parentesco e linhagem. Para Evans- Pritchard, quando se fala de relações de parentes nas aldeias, está se falando de parentela, das relações *mar*, não de relações estruturais de linhagem – que é objeto do livro *Os Nuer* (1978) –, para essa última relação, é dado o nome de *buth*:

Os Nuer distinguem claramente entre uma relação de linhagem agnática e uma relação de parentesco agnático, e foram eles que me ensinaram. Usam a palavra *buth* para descrever o parentesco agnático entre linhagens colaterais, quer dizer, o parentesco entre grupos e indivíduos apenas em virtude da sua condição de membros deste grupo, e empregam a palavra *mar*, por outro lado, para descrever toda e qualquer relação de um tipo de parentesco entre pessoas (EVANS-PRITCHARD, 1982 [1950], p.483).

Essa distinção fica mais evidente nos trechos a seguir:

²² Os autores trabalham as ideias aqui apresentadas a partir dos contextos dos Pankararu (PE) e Tabajara (PB) respectivamente.

²³ Tal artigo compõe o livro “*African Systems of Kinship and Marriage*” (Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento) (1982 [1950]), organizado por Radcliffe-Brown e Forde.

Segundo a minha experiência os Nuer, em geral, não falam de linhagem antes de quatro ou cinco gerações para trás na linha de ascendência, e eu penso também que há boas razões metodológicas para seguir a prática nuer nesta matéria e não falar de linhagens, pelo menos, antes de se alcançar a terceira geração ascendente (EVANS-PRITCHARD, 1982 [1950], p. 484)

Nos contatos diários entre as pessoas, dentro da comunidade, as suas relações são expressas, não na linguagem de estrutura de linhagem, mas na linguagem do sistema de parentesco, por referência a categorias de parentesco dentro do sistema (EVANS-PRITCHARD, 1982 [1950], p.506).

Interessa a minha pesquisa esse caráter dado às relações do cotidiano, dos contatos diários, que são denominadas por ele de sistema de parentesco. Evans-Pritchard (1982 [1950]), ao tratar das comunidades locais, dá atenção especial ao componente da residência na análise das relações de parentesco. Nesse artigo, o autor afirma que as comunidades locais constituem as unidades básicas da estrutura Nuer. As comunidades locais apontadas são as aldeias, localmente chamadas de *cieng*,

Uma aldeia (*cieng*) é um grupo orgânico baseado no sentimento de solidariedade interna. Embora seus membros tenham contatos com pessoas nas aldeias vizinhas, e mesmo noutras secções da sua tribo ou de tribos adjacentes, a maior parte das suas atividades decorre dentro da sua própria aldeia ou comunidade, e as suas relações mais sólidas com outros membros desenvolvem-se dentro desta [...] Os aldeões também tem relações e interesses econômicos comuns, o que torna a aldeia numa entidade que possui em comum as suas culturas, fontes de água, pesqueiros e pastagens [...] Há especialmente nas aldeias pequenas, muita cooperação no trabalho e repartição frequente de comida (EVANS-PRITCHARD, 1982 [1950], p. 478 e 479).

Nesse contexto, “*cieng* tem sempre uma conotação residencial e não exclusivamente de descendência” (EVANS-PRITCHARD, 1982 [1950], p. 483), todos os aldeões são considerados parentes, a essas relações é atribuído um termo específico já mencionado acima: *mar*. Nas palavras do autor:

os membros de uma aldeia são todos *mar*, parentes uns dos outros: qualquer aldeão pode estabelecer parentesco com qualquer pessoa da sua aldeia, quer por laço direto quer através de um intermediário que está de maneiras diferentes relacionado com ambos e com o terceiro (EVANS-PRITCHARD, 1982 [1950], p. 487).

Assim o autor dá destaque à importância de *viver junto*, considerando-se os laços de parentesco que existem e o circuito de contatos diários: “se dá igual peso, pois mais importante

do que a categoria ou o grau de parentesco é o fato de viverem juntos numa comunidade pequena institucionalizada” (p. 489).

Da ideia *comunidade local*, de Evans-Pritchard, me interessa o aspecto das relações que se estabelecem localmente como relações de parentesco, nesse sentido penso na relevância da residência na construção das relações de parentesco, como destacado pelo autor; nos interesses comuns, como o interesse econômico; no compartilhamento de recursos, como as fontes de água, criação de animais e matéria-prima para a produção e reprodução da vida cotidiana; mas também na partilha e construção de aspectos culturais e simbólicos.

Outra referência importante para cunhar essa ideia de local vem de Leach (2001), que também dá relevância ao componente da residência para pensar a organização local e o parentesco. Em “*As implicações Estruturais do Casamento com a Prima-Cruzada Matrilateral*”, o autor trata dos padrões de casamento e define um grupo de residência como fundamental nesse contexto. Ao falar sobre os tipos de casamento, o autor argumenta que existem dois: um primeiro baseado nos “caprichos” de duas pessoas que agem como indivíduos, e um segundo que é resultado de relações entre dois grupos sociais que traçam entre si uma série de obrigações contratuais (cf. p. 92). O autor expressa a importância que tem, nesse contexto, o núcleo composto por pessoas do sexo masculino adultas que residem no mesmo local,

o grupo corporado de pessoas que tem a palavra mais importante na consecução de um casamento arranjado é sempre um grupo de pessoas do sexo masculino, co-residentes e que representam, como regra, três gerações genealógicas, a saber: os velhos ou avós, os adultos ou pais, e os jovens adultos ou filhos (LEACH, 2001, p.92).

Para o autor, o pertencimento a tais grupos é definido pela descendência e também pela residência, que denomina de *grupos de descendência locais*. Nesse sentido, dialogo com essas formulações de Leach e Evans-Pritchard porque, assim como eles, destaco a dupla característica de grupo: de descendência e residência como centrais na compreensão da construção das relações de parentesco e comunidade.

Somada a essa perspectiva do local, a ideia de **comunidade** (e) **política** está baseada principalmente nas formulações de Weber (1999[1910]), em “*Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*”, e em Wolf, nos textos “*Sociedades Camponesas*” (1976) e “*Parentesco, amizade e relações de patrono-cliente em sociedades complexas*” (2003).

Nesse sentido, temos que as *comunidades políticas locais* se caracterizam pelas relações que se estabelecem entre mais de um grupo doméstico (v. sessão seguinte) e que não seguem,

necessariamente, a lógica do parentesco. É aí que são traçadas alianças conformadas pela amizade, vizinhança e pelo compadrio. As relações estão centradas na descendência e residência, conforme as ideias de Leach (2001) e Evans-Pritchard (1982), contudo ganham uma conotação de comunidade política, pensando aqui no sentido weberiano, na ideia de agir em torno da defesa de interesses comuns, como na defesa do território (WEBER, 1999) e que leva em conta também a relação de poder que se estabelece entre os membros da comunidade, com as comunidades vizinhas e também com os invasores das terras (WOLF, 1976, 2003).

Povo indígena como grupo étnico: trabalho com a ideia de que a construção identitária é resultado de uma série de processos que, em determinados contextos políticos, possibilitaram a organização dos agrupamentos familiares nos arredores da Serra do Macaco para então reivindicar a identidade indígena Kapinawá em momentos diferentes ao longo dos últimos quarenta anos.

Faço o exercício de observar o processo de territorialização (OLIVEIRA, 1999) desde os primeiros movimentos para “levantar a aldeia”, no fim da década de 1970, até os dias atuais. Parto da ideia de que o processo de organização social em torno da identidade étnica se constitui em determinados contextos, em determinadas “situações históricas” (Idem). Neles estão envolvidos diversos atores, como outros grupos étnicos, o Estado, universidades, organizações sociais indigenistas de luta por direitos dos povos.

É pensando nessa formulação, especificamente através da noção de “situação histórica” desenvolvida por Oliveira (1999), que trabalharei o processo de organização na situação étnica das “aldeias de Ibimirim”, mesmo marco teórico já utilizado para ler os dois anteriores processos de “levantamento de aldeia” da “área demarcada” e da “área nova”.

Para pensar a ideia de tradição de conhecimento, baseio-me em Barth (1987, 2000). No livro “*Cosmologies in the making*” (1987), o autor trata da construção dessa tradição de conhecimento na Nova Guiné. Para ele, é central compreender como os conhecimentos são construídos e transmitidos e os define como sendo gestados com base na experiência das pessoas:

A antropologia de qualquer tradição particular de conhecimento deve, portanto, acima de tudo, ser convidada a explicar como certas composições e distribuições de conhecimento são (re)produzidas e modificadas, nesse caso, como os processos de codificação, transmissão e criatividade na cosmologia dos Ok [etnia da Nova Guiné] podem gerar uma variação nos registros etnográficos, e não buscar compreender como o primeiro conhecimento pode ter surgido. Isto implica uma perspectiva marginalista: como as pequenas mudanças, mas

cumulativas, podem remodelar o carácter de grandes instituições coletivas? (BARTH, 1987, p.84 – *tradução livre da autora*)

A intenção aqui é perceber como se dá a organização social da cultura, através da organização dos fluxos culturais (HANNERZ, 1997), perceber essa cultura mais do que em termos genéricos, pensá-la como um processo de construção de significados e de conhecimento, bem como de transmissão deles. Barth (2000) sugere que, no contexto no qual estão presentes diversas correntes de tradições culturais, deveria o pesquisador se ocupar de

(i) caracterizar seus padrões mais destacados; (ii) mostrar como ela se produz e reproduz, e como mantém suas fronteiras; (iii) ao fazê-lo, descobrir o que permite que haja coerência, deixando em aberto, para ser solucionado de maneira empírica, como e em que grau os seus conteúdos ideativos chegam a formar um sistema lógico fechado como tradição de conhecimento [...] devemos também identificar os processos sociais pelos quais essas correntes se misturam, ocasionando por vezes interferências, distorções e mesmo fusões (BARTH, 2000, p. 127).

Considero a construção dessa *tradição de conhecimento*, situada no contexto composto de diversas *correntes de tradições culturais* (BARTH, 2000), aqui levadas em conta as demais etnias indígenas das bacias dos rios Ipanema e Moxotó, bem como os “regionais”, pensando especificamente no contexto do Vale do Catimbau.

2.1.4.4 Índio (e) Camponês (?)

Outro debate teórico que acho importante me aproximar é aquele ligado aos chamados estudos das sociedades camponesas. Minha intenção em particular é apresentar ideias que são debatidas pelos estudos do campesinato, que podem contribuir para pensar organização social e territorial no Nordeste indígena, especificamente na região que estudo, englobada pelo semiárido brasileiro, sobretudo no estado de Pernambuco.

Nós, que trabalhamos com os povos indígenas no nordeste brasileiro, nos deparamos cotidianamente com questionamentos do senso comum acerca da “autenticidade” da indianidade dos grupos de nossa região. Para essa perspectiva, os índios estariam misturados e aculturados. Teriam, enfim, seguido a narrativa colonizadora e se integrado à “massa da população” (SILVA, 2008). Para mim, que trabalho com povos do semiárido brasileiro, diriam mais, diriam que são sertanejos, vaqueiros, camponeses, pobres. Todas essas categorias, com as quais sou defrontada em campo, proporcionam reflexão acerca de suas pertinências.

Afinal, que indígena (e) camponês seria esse? A própria ideia de camponês, por si só, não é autoexplicativa, como argumentou Shanin (1980) no clássico “*A definição de camponês*”:

“camponês é uma mistificação. Para começar, ‘um camponês’ não existe em nenhum sentido imediato e estritamente específico. Em qualquer continente, estado ou região, os assim designados diferem em conteúdo de maneira tão rica quanto o próprio mundo” (p.44). É no intuito de pensar essa categoria, e como ela pode ajudar a ler meu contexto de estudo, que discorro a seguir.

“A definição de camponês”: há todo um campo de estudo nesse sentido. Há também diferentes perspectivas sobre esse debate. Por exemplo, nas discussões sobre sociedades camponesas houve um tempo que, assim como a discussão sobre os indígenas, predominava a perspectiva que eles iriam “deixar de ser camponeses” para ser agricultores modernos e assim integrar o mundo do comércio global, iriam se “proletarizar” (SHANIN, 1980; WELCH *et al*, 2009²⁴). Fecharíamos, dessa forma, o ciclo da narrativa colonizadora: os indígenas, que deixam de ser índios para ser camponeses, que por sua vez deixam de ser camponeses para ser proletários. Pronto. A linha tautológica se encerra. Todos se integram como sujeitos modernos no sistema capitalista. Não é bem assim, porém. Também os estudos das sociedades camponesas questionaram esta concepção (SHANIN, 1980; WANDERLEY, 2003)²⁵.

Shanin (1980) reflete aspectos importantes da perspectiva de campesinato, que ajudam a delimitar características, encontradas em comunidades rurais e áreas indígenas, das quais me aproximo:

²⁴ No sentido que foi argumentado acima Welch et al. (2009) reflete:

“A polarização entre proletariado e burguesia, decorrente do modelo, deixava pouca margem a outras interpretações, de conteúdo mais empírico, que revelassem a presença de classe ou modos de produção camponeses. O campesinato, uma categoria esquecida, espúria, em processo de diferenciação social, em direção a uma das classes polares do capitalismo, era o sinônimo do atraso, da fragilidade política e da dependência; acrescia-se a essas fragilidades a noção da ineficiência econômica, técnica, resultante do seu tradicionalismo e aversão ao risco. Esse quadro amplo do lugar dos camponeses na sociedade de classes parecia definir a sorte desses habitantes do campo: a pouca visibilidade, uma morte constantemente anunciada, embora adiada, a condição de ameaçados, economicamente, socialmente, politicamente” (WELCH et al., 2009, p.23).

²⁵ Nesse sentido ambos argumentam:

“Parece querer dizer que, sob certas condições, os camponeses não se dissolvem, nem se diferenciam em empresários capitalistas e trabalhadores assalariados, e tampouco são simplesmente pauperizados. Eles persistem, ao mesmo tempo em que se transformam e se vinculam gradualmente à economia capitalista circundante, que pervade suas vidas. Os camponeses continuam a existir, correspondendo a unidades agrícolas diferentes em estrutura e tamanho, do clássico estabelecimento rural familiar camponês [...] E, obviamente, eles, isto é, os camponeses, dão trabalho e problemas para os estudiosos e funcionários, que quebram a cabeça em torno “da questão do seu não-desaparecimento” (SHANIN, 1980, p.58).

“A hipótese proposta é a de que, nas sociedades modernas, mais do que propriamente uma passagem irreversível e absoluta da condição de camponês tradicional para a de agricultor familiar “moderno”, teríamos que considerar, simultaneamente, pontos de rupturas e elementos de continuidade entre as duas categorias sociais” (WANDERLEY, 2003, p. 60).

ao mesmo tempo, o cerne de suas características determinantes parece repousar na natureza e na dinâmica do estabelecimento rural familiar, enquanto unidade básica de produção e meio de vida social. Conseqüentemente, a própria existência do camponês, como uma entidade social específica, depende da presença de estabelecimentos rurais familiares como a unidade básica da economia e da sociedade (SHANIN, 1980, p. 51).

Os camponeses diferem necessariamente de uma sociedade para outra e, também, dentro de uma mesma sociedade; trata-se do problema de suas características gerais e específicas. Os camponeses necessariamente refletem, relacionam-se e interagem com não camponeses; trata-se da questão da autonomia parcial de seu ser social. O campesinato é um processo e necessariamente parte de uma história social mais ampla (SHANIN, 1980, p.75).

Nesse sentido apontado pelo autor, compreender o campesinato como um processo num contexto de história social mais ampla compõe um entendimento que pode se somar ao de autores e autoras que trabalharam com a realidade de nosso país. O diálogo com a literatura de sociedades camponesas, que compreende esses sujeitos em sua diversidade e complexidade, Welch et al. (2009), na apresentação a coleção do livro “Camponeses Brasileiros: leituras e interpretações clássicas”, aponta essa pluralidade na composição do campesinato na formação social brasileira:

Os camponeses instauraram, na formação social brasileira, em situações diversas e singulares e mediante resistências de intensidades variadas, uma forma de acesso livre e autônomo aos recursos da terra, da floresta e das águas, cuja legitimidade é por eles reafirmada no tempo. Eles investiram na legitimidade desses mecanismos de acesso e apropriação, pela demonstração do valor de modos de vida decorrentes da forma de existência em vida familiar, vicinal e comunitária. A produção estrito senso se encontra, assim, articulada aos valores da sociabilidade e da reprodução da família, do parentesco, da vizinhança e da construção política de um “nós” que se contrapõe ou se reafirma por projetos comuns de existência e coexistência sociais. O modo de vida, assim estilizado para valorizar formas de apropriação, redistribuição e consumo de bens materiais e sociais, se apresenta, de fato, como um valor de referência, moralidade que se contrapõe aos modos de exploração e de desqualificação, que também foram sendo reproduzidos no decorrer da existência da posição camponesa na sociedade brasileira (WELCH et al., 2009, p.13).

Maria de Nazareth Wanderley (2003) segue o mesmo entendimento na formulação sobre o campesinato. Para a autora, a condição de camponês não está definida com base na renda, mas sim nas condições e estratégias de existência, nas lógicas de funcionamento. Ou seja, na forma social da produção, que associa autonomia dos meios de produção ao trabalho. A autora destaca três dimensões distintas e complementares para se entender o campesinato, vejamos a seguir.

A **primeira** delas é que o campesinato “se constitui historicamente como uma civilização ou como uma cultura” (WANDERLEY, 2003, p.44). Assim, o campesinato estaria associado a sociedades camponesas, não sendo, dessa forma, apenas uma forma de produzir ou integrar o mercado.

A autora retoma Hugues Lamarche (1993) para argumentar que “agricultores familiares são portadores de uma tradição (cujos fundamentos são dados pela centralidade da família, pelas formas de produzir e pelo modo de vida), mas devem adaptar-se às condições modernas de produzir e de viver em sociedade” (WANDERLEY, 2003, p. 47 e 48). Aqui é importante mencionar que para a autora o campesinato pode ser entendido como sociedades camponesas e também como agricultura camponesa, ela afirma que, no Brasil particularmente, agricultores familiares e camponeses seriam categorias equivalentes.

O **segundo** aspecto diz que o campesinato, de uma forma de olhar mais restrita, pode ser visto “como uma forma social particular de organização da produção” (WANDERLEY, 2003, p.46). Nesse sentido, trata-se de uma agricultura camponesa que tem como unidade básica uma produção familiar.

Esse caráter familiar se expressa nas práticas sociais que implicam uma associação entre patrimônio, trabalho e consumo, no interior da família, e que orientam uma lógica de funcionamento específica. Não se trata apenas de identificar as formas de obtenção do consumo, por meio do próprio trabalho, mas do reconhecimento da centralidade da unidade de produção para a reprodução da família, através das formas de colaboração dos seus membros no trabalho coletivo – dentro e fora do estabelecimento familiar –, das expectativas quanto ao encaminhamento profissional dos filhos, das regras referentes às uniões matrimoniais, à transmissão sucessória etc. (WANDERLEY, 2003, p. 45 e 46)

Um outro aspecto relevante para pensar o campesinato são as relações de poder, que se estabelecem nos contextos em que estão inseridas. Isso é detidamente trabalhado por Eric Wolf (1976), em “Sociedade Camponesas”, ao tratar das diferenças entre o que ele chama de “camponeses” e “fazendas”, encontra-se a definição na qual

o camponês não realiza um empreendimento no sentido econômico, ele sustenta uma família e não uma empresa [...] [Os camponeses] são cultivadores rurais cujos excedentes são transferidos para as mãos de um grupo dominante, constituído pelos que governam, que os utilizam para assegurar seu próprio nível de vida, e para distribuir o restante entre grupos da sociedade que não

cultivaram a terra, mas devem ser alimentados, dando em troca bens específicos e serviços (WOLF, 1976, p.14 e 16)²⁶

Pensando nas relações de poder, Wanderley (2003) apresenta uma **terceira** abordagem, que dessa vez assume uma dimensão diretamente político-ideológica. Esse aspecto já foi apresentado por Shanin (1980) e é retomado pela autora. O primeiro autor argumenta que o campesinato é um grupo que se constrói na ação política:

[...] não apenas como uma construção analítica, não apenas “portadora” de características de uma “matriz” geral, mas um grupo social que existe na consciência direta e na ação política de seus membros. Somente a conceituação de uma classe como ator e sujeito da história social permite levantar questões como cristalização e descristalização de classe, coalizões de classes temporárias, retiradas, vitórias e derrotas (SHANIN, 1980, p. 70).

Nesse sentido, a dimensão político-ideológica, segundo Wanderley (2003), trata da construção de uma identidade camponesa que se contrapõe ao modelo dominante da agricultura moderna:

Com efeito, o modelo produtivista, que realizou a modernização agrícola, é hoje profundamente questionado pelos seus efeitos perversos de ordem econômica, social e ambiental, e que afetam o conjunto da sociedade. Na maioria dos países de agricultura moderna, a crítica desse modelo vem sendo feita, em grande parte, por agricultores familiares que se definem como camponeses e que, dessa forma, colocam-se como portadores de uma outra concepção de agricultura moderna (WANDERLEY, 2003, p. 53).

Fechamos com esse aspecto a terceira, e última, abordagem sobre o campesinato apresentada por Wanderley (2003), que delineia o arcabouço teórico da autora acerca da temática, e que, enfim, ajudam a refletir minha região de pesquisa.

Aproximações: esses estudos sobre sociedades camponesas, no conjunto das abordagens apresentadas, constroem um quadro de referências teóricas que possibilita agregar à análise elementos peculiares do modo de vida indígena camponês dos povos que se encontram no território do semiárido, delineando características que se somam à abordagem teórica anteriormente desenvolvida.

²⁶ É importante mencionar que o autor também trata da reação dos camponeses a essa lógica de dominação, trata das estratégias de resistência que são produzidas pelos mesmos, em trecho específico do livro ele trabalha: Estratégias Defensivas, Coalisões Camponesas e Ordem Social Envolvente.

O que é relevante para mim é que encontramos, na discussão sobre sociedades camponesas, apresentada acima, inúmeras ideias que ajudam a compreender o nordeste indígena, sejam elas:

- (1) A compreensão da categoria como resultado de processo em um contexto histórico: “os camponeses necessariamente refletem, relacionam-se e interagem com não camponeses [...] campesinato é um processo e necessariamente **parte de uma história social mais ampla**” (SHANIN, 1980, p.75).
- (2) A ideia de que, mais do que um modo de produção, é um modo de vida: “o campesinato se constitui historicamente como uma **civilização** ou como uma **cultura**” (WANDERLEY, 2003, p. 45);
- (3) Centralidade da família para a organização social e da produção: “estabelecimento rural familiar como unidade básica da economia e da sociedade” (SHANIN, 1980, p. 51); “modos de vida decorrentes da forma de existência em vida familiar, vicinal e comunitária” (WELCH et al., 2009, p.13); “como uma **forma social particular de organização da produção**” (WANDERLEY, 2003, p.46); “uma associação entre patrimônio, trabalho e consumo, no interior da família, e que orientam uma lógica de funcionamento específica [...] reconhecimento da centralidade da unidade de produção para a reprodução da família, através das formas de colaboração dos seus membros no trabalho coletivo – dentro e fora do estabelecimento familiar” (WANDERLEY, 2003, p. 45 e 46);
- (4) Caráter político-ideológico: “assume uma dimensão diretamente político-ideológica. Trata-se da construção de novas facetas de uma **identidade social** que pretende representar uma **posição crítica** em relação ao **modelo dominante de agricultura moderna**” (WANDERLEY, 2003, p. 54)

A partir dessa reflexão, faço eu mesma uma “viagem da volta” para os primeiros estudos sobre o Nordeste indígena, na espiral da antropologia, volto à década de 1970, mas falando 50 anos depois. Penso que o ser indígena é resultado de processos históricos, nesse sentido devemos considerar aqui os séculos de contato dos indígenas com os colonizadores, escravos e também com os pequenos colonos que foram se fixando ao longo da região, entendê-los naquilo que Oliveira (1988) denominou de *situações históricas*. Nesse sentido, busquei, na segunda parte da tese, desmistificar a ideia de “mistura” e entender as estratégias que os grupos foram adotando ao longo dos séculos.

Nesse caminho, as etnias do nordeste indígena aproximaram seu modo de vida ao daqueles descritos acima como sociedades camponesas, sendo hoje o “ser agricultor” elemento

central do “ser indígena” no semiárido. O que diferencia esses indígenas dos demais camponeses de seu entorno já foi fartamente trabalhado nas pesquisas que citei ao longo da tese sobre identidades e fronteiras étnicas e não é objeto dessa pesquisa.

Indígenas agricultores e tradição: os indígenas no Nordeste são, *também*, camponeses no sentido atribuído acima. O índio camponês se constituiu a partir de um processo próprio, que tem a ver com a imposição da agricultura como estratégia colonial (vide o Diretório dos Índios), com a tática de “misturar” e “assimilar” os indígenas.

Nesse caminho, os indígenas foram, a partir de suas *pelejas*, transformando o que se impunha pela Coroa como agricultura às suas tradições e conhecimentos no semiárido. Assim, vão criando o que o povo Xukuru do Ororubá, nos últimos anos, vem denominando de *agricultura ancestral* ou *agricultura tradicional*. A ideia de tradição aqui acompanha as reflexões de Ingold e Kurttila (2018), que entendem tradição não como uma oposição à modernidade, mas sim como um conhecimento que é construído localmente:

Para os grupos locais, ao contrário, o seu conhecimento tradicional é inseparável das suas práticas de habitar a terra. E isto porque é nas relações estabelecidas com a terra, seus animais e plantas, que o conhecimento é gerado. Assim, quando os Sami estudados por Bjerkli dizem que sua tradição é “a forma como fazemos as coisas aqui” (Bjerkli, 1996: 9), eles estão se referindo ao conhecimento desenvolvido nas atividades de sobrevivência que fazem da terra — para eles, um lugar. [...] significa que, por ter crescido ali, ele aprendeu a “conhecê-lo”, como um artesão experiente conhece os materiais brutos que constituem sua arte. Isto é, ele é sensível às suas formas e texturas, pode responder criativamente às suas alterações e está sempre alerta às possibilidades que eles comportam — e também aos seus riscos — ao realizar diferentes atividades (p. 172).

Os autores definem como *conhecimento tradicional local*, que nos seus termos tal conhecimento

não é cognitivo; ele não está “dentro da cabeça das pessoas”, por oposição a “estar lá fora” no ambiente. Ele é antes um processo que está continuamente ocorrendo. Este processo não é outro que o engajamento prático das pessoas com o ambiente. A própria atividade de relembrar, da qual a continuidade da tradição depende, é parte e parcela daquele engajamento. Com efeito, as pessoas recordam na medida em que vivem. Ao fazer isso, elas seguem um “modo de vida”, não no sentido de desempenhar um roteiro recebido dos predecessores, mas de literalmente negociar um caminho através do mundo (INGOLD e KURTTILA, 2018, p. 178).

Foi assim, no processo de ter que viver com a agricultura em seus territórios ancestrais, que os indígenas transformaram uma ferramenta colonial em conhecimento tradicional. Nesse processo, vão se constituindo como agricultores familiares, que têm o grupo doméstico como unidade-base da organização da sociedade e da economia.

É assim que, da mesma forma como nos estudos das sociedades camponesas, é importante pensar a categoria de indígena camponês também como categoria político-ideológica. Apesar de, no meu contexto de pesquisa, não ser uma contenda a identificação ou não de camponês como categoria identitária local, nos últimos anos vem ganhando cada vez mais força a identificação dos indígenas no Nordeste, ainda que de forma idealizada às vezes, como aqueles que se opõem ao modelo dominante de agricultura, que é/era praticado pelos invasores das terras indígenas.

O que leva a que, nos seus discursos, os indígenas associem a imagem romântica, produzida ao longo da história, de que o “índio protege a natureza”, com o dado real do território como eixo estruturador da cosmologia, aquilo que Carlos Rodrigues Brandão chamou “o afeto da terra”, como mencionado por Wanderley (2003):

O agricultor familiar se apresenta, em tal pacto, como aquele que conhece de modo especial e detalhado a terra, as plantas e os animais que são seus, e que, por esta razão, sente-se comprometido com o respeito e a preservação da natureza, possuindo o que Carlos Rodrigues Brandão chamou “o afeto da terra” (Brandão, 1999) e o amor pela profissão. O conceito de camponês é, nesses casos, ressemantizado (WANDERLEY, 2003, p.54).

A ideia “o afeto da terra” é tão política quanto poética. Ela tem se materializado para mim nos últimos anos de trabalho como antropóloga. Trabalho desde 2014 com a discussão de gestão territorial e ambiental de terras indígenas na caatinga, e um dos argumentos dos agricultores é exatamente esse apresentado na citação. O que temos constatado, em uma equipe multidisciplinar que envolve biólogos, geógrafos e antropólogos, é que, no fim das contas, mesmo as terras indígenas no Nordeste sendo exíguas, são ainda redutos, “ilhas verdes” em seus contextos regionais, conforme trabalharei no capítulo XIX.

Volto para Leach (2014) em sua reflexão de que grupos sociais não são sistemas fechados. Os limites de uma sociedade não coincidem com os da cultura. Dessa forma, podemos, sim, ter índios camponeses, ou camponeses indígenas, mas o importante é avaliar, de acordo com nossas questões de pesquisa, qual campo disciplinar ajuda na leitura do contexto.

No meu caso, que trabalho com organização social e territorial indígena no Nordeste, encontro nos estudos das sociedades camponesas, contribuições relevantes, como apresentado acima, feitas as devidas articulações e delimitações entre os campos de estudo sobre sociedades

camponesas e etnografia indígena, considerados os recortes e desafios apresentados pelo campo, pela pesquisa empírica, que é o esforço aqui empreendido.

Um diálogo com a análise ecológica

Aqui faço uma aproximação teórica de autores que trabalham com o estudo das sociedades camponesas, bem como de alguns autores da escola americana que voltam seu olhar para a influência do ambiente e das relações capitalistas na vida cotidiana das comunidades. Conforme argumentei em outro momento, em artigo conjunto com Barbosa da Silva e Araújo:

Na Antropologia, o rechaço à perspectiva definida de neoevolucionista carreou consigo por muito tempo uma pecha negativa à abordagem que podemos definir de ecológica. Isto em boa medida se deveu à prevalência que ganhou a proposta durkheimiana baseada na dicotomia entre natureza e sociedade, sendo esta última tomada como determinante – inclusive para compreender e analisar a primeira.

Seguindo em outra direção, a reflexão que nos orienta neste trabalho pode ser melhor compreendida se tomamos, de início, a argumentação de Richard Wilk (WILK 1997) de que os Kekchi Maia do Belize se defrontaram por 400 anos com certos dilemas, apresentando um número limitado de soluções, enquanto que os “sistemas de exploração colonial e capitalistas se articularam com a economia mundial de modos muito diversos, usando de diferentes métodos para explorar terra e trabalho, mas apresentaram uma série de constrangimentos e escolhas marcadamente similares aos Kekchi” (cf. p. 74). (BARBOSA DA SILVA, ANDRADE e ARAÚJO, 2017, p. 19 e 20).

Concordando com essa lógica, minha ideia é refletir quais são as formas de vida contemporânea dessas famílias que continuaram a habitar o mesmo sítio do aldeamento do Macaco. É fundamental levar em consideração as restritas opções que as famílias indígenas tiveram a partir das mudanças radicais promovidas pela colonização mas também é importante perceber o potencial das soluções que foram encontradas por elas para poderem continuar a existir, percebendo as relações com o ambiente que lhes cerca e as técnicas para viver do mesmo.

(separei o parágrafo) Ainda seguindo Wilk (1997), a ideia é entender quais são as respostas que os *grupos domésticos* deram e dão “a mudanças e constrangimentos postos pelo desenvolvimento de atividades produtivistas para o mercado, com, no caso, a expropriação dos territórios de ocupação tradicional das comunidades definidas por estas *households*” (idem, p. 20). Uma ideia central será a de ecologia doméstica, que

compreendemos aqui como a interação das *household* com o ambiente, considerando o gerenciamento que estas fazem dos elementos nele presentes.

Neste movimento, é fundamental a consideração aos *contextos sócioecológicos-territoriais* (MURA 2006), nos quais esta *ecologia* se desenvolve.

Com isto compreendemos que tais *contextos* e *ecologia* não se definem de modo estático, *sui generis* e imutável, mas antes como produtos de circunstâncias temporais com os quais as *households* se defrontam. A base para tal *ecologia doméstica*, sustentamos, encontra-se numa *tradição de conhecimento*, definida por Barth (2000) como tendo uma continuidade que se definiria no tempo. Ocorre, porém, que tal como entendemos, esta tradição é delineada localmente, a partir do que Ingold e Kurtilla (2000) definiram como um *conhecimento local tradicional* (idem, p. 21).

A ideia é a de que esses grupos domésticos tem/tiveram papel central na construção da indianidade. Ou melhor, essa ecologia doméstica terá como um dos principais componentes a etnicidade:

Uma história familiar de Kekchi ou ecologia doméstica não pode ser escrita sem atenção à etnia. [...] Muitos dos elementos da identidade indígena - estilos de consumo no vestuário e na culinária, padrões de produção doméstica no artesanato e na agricultura, rituais de cura, ciclo de vida e culto religioso - têm seu locus no grupo doméstico (Friedlander 1975 : 83-100; Annis 1987: 60-75). (tradução livre minha) (wilk 1997: 233).

Meu interesse é trabalhar a organização social Kapinawá e suas lógicas de ocupação dos territórios, entendendo-as no contexto dos conflitos contemporâneos que lhes são impostos, destacando o conflito de superposição de território de conservação ambiental e indígena.

2.2 Antropologia no Nordeste indígena

Em 2020 adentramos a década dos cem anos de produção no campo da etnologia no que convencionou-se chamar de *Nordeste indígena*²⁷. Nesse centenário, creio que seja um momento oportuno para olhar para trás, buscando nas produções que me precederam, chaves para leitura a que me proponho nesta tese. Nesse sentido, concordo com Wolf (2003) quando afirma que a antropologia é uma disciplina cumulativa, “que o conhecimento e os *insights* obtidos no passado podem gerar novas questões e que novos pontos de partida podem incorporar as realizações do passado” (p. 328). Para ele, muitas vezes o que se faz no nosso campo disciplinar é justamente o contrário, conforme pode ser constatado no trecho a seguir:

Em antropologia, estamos sempre assassinando paradigmas somente para depois vê-los voltar à vida, como se fossem descobertos pela primeira vez. O velho evolucionismo de Morgan e Engels reapareceu com disfarce ecológico nas décadas de 1940 e 1950. A insistência boasiana de que devemos compreender o modo “como as pessoas realmente pensam sobre suas culturas e instituições” (Goldman, 1975:15) reapareceu na antropologia da cognição e do simbolismo, agora executada com frequência com um quarteto dissonante no formato do desconstrucionismo. O difusionismo ficou exausto depois de morder fundo demais na maçã sedutora da coleta de lista de traços, mas recuperou a energia nos estudos de aculturação, esferas de interação e sistemas mundiais. O funcionalismo excedeu-se ao afirmar que retratava entidades orgânicas, mas retornou nas teorias dos sistemas, bem como sob outros disfarces. Os estudos de cultura e personalidade propuseram noções de “estrutura básica da personalidade” e “caráter nacional” sem levar em consideração a história, a heterogeneidade cultural ou o papel da hegemonia na criação de uniformidades; mas caracterizações suspeitamente simples das nações modernas e de “grupos étnicos” continuam a aparecer. As variedades de antropologia ecológica e os vários marxismos escutam de amigos e inimigos que precisam de um “conceito de cultura”. Creio que estamos todos familiarizados com a imagem de Robert Lowie do “difusionismo baixando o machado no evolucionismo”. À medida que cada abordagem nova baixa o machado em suas antecessoras, a antropologia passa a se parecer com um projeto de dismantelamento intelectual. Não creio que isso seja necessário ou desejável. Penso que a antropologia pode ser cumulativa, que podemos utilizar o trabalho de nossos antecessores para levantar questões novas (2003, p. 328 e 329)

²⁷ Tomo como referência a década de 1920, pois é nela que foram publicados os primeiros textos que intentaram tratar dos índios no nordeste a partir de uma chave mais etnográfica. O primeiro deles escrito por John Branner, escrito em 1923 e publicado em 1927 na *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, intitulado *Os Carnijós de Aguas Bellas*. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:branner-1927-carnijos>>. O segundo deles tem o mesmo título, foi escrito por Mário Melo, publicado inicialmente em 1929 pela *Revista do Museu Paulista*, e reproduzido em 1930 *Revista do Instituto Archeologico, Historico e Geographico Pernambucano*, disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:melo-1930-carnijos>>.

Um aspecto importante de sublinhar é o que convencionou-se chamar de *nordeste indígena* não engloba o Maranhão, motivo pelo qual tal Estado estará ausente nesta narrativa.

A argumentação do autor é alegórica ao falar das (des)continuidades na nossa disciplina. Em tom irônico, ele traça uma rápida cronologia das críticas feitas às correntes antropológicas que foram elaboradas pelas gerações que lhes sucedem, evocando, por fim, a imagem do “difusionismo baixando o machado no evolucionismo”. Concordo com a imagem que o autor apresenta no texto: antropologia como um exercício cumulativo. E, sobretudo, com a ideia de “que podemos utilizar o trabalho de nossos antecessores para levantar questões novas”. Isso evoca em mim a ideia da construção do conhecimento como uma *espiral*, não como uma linha teleológica e evolutiva.

Essa historiografia poderia ser parte contingente da tese, mas, ao longo dos últimos anos, tornou-se parte componente da compreensão de minha própria genealogia acadêmica e, porque não, política e profissional. Apresento três principais motivos que me levaram a escrever sobre este centenário.

O *primeiro* é que nas bancas de qualificação de projeto e de tese do meu doutorado fui incitada a refletir de forma mais sistemática como a minha tese/pesquisa voltava para temas que já tinham sido anteriormente trabalhados, principalmente aqueles das décadas de 1970/1980. Fui igualmente incentivada a não me restringir apenas às duas páginas na qual eu descrevia de forma homogeneizante toda a bibliografia pré-1990. Agradeço aqui os valiosos comentários e indicações bibliográficas do meu orientador e dos/as professores/as das respectivas bancas, Vânia Fialho e Edwin Reesink.

O *segundo* é que essas “provocações” da banca coadunaram com a pesquisa que venho desenvolvendo nos últimos sete anos no contexto do projeto Memórias Indigenistas no Nordeste²⁸, o qual coordenei com os/as colegas Alexandre Gomes e Manuela Schillaci. O *terceiro* e último motivo é pensar que ele poderá ser *útil*. Como uma espécie de pequeno índice que organiza de forma sucinta uma série de trabalhos que foram produzidos sobre o nordeste indígena, importante mencionar que, por ser um texto que busca apontar uma numerosa produção, poderei incorrer na falta da menção de alguns trabalhos e autores.

Para quem lê esse texto, é importante não perder de vista meu lugar de produção, bem como as fontes a que recorri para a escrita. Isso fez com que eu tivesse acesso mais detalhado a algumas partes da história antropológica aqui trabalhada, tendo um acento na produção nos

²⁸ “O projeto *Memórias Indigenistas no Nordeste*, iniciado em 2013, tem o intuito de recuperar e organizar acervos documentais a respeito das trajetórias do movimento indígena e do indigenismo nesta região do Brasil. [...] Tal empreitada é o desdobramento do trabalho de salvaguarda, pesquisa e divulgação do acervo do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) - Regional Nordeste, construído a partir da década de 1970”. Mais informações no site do projeto, disponível em: <<https://memoriaindigenista.wixsite.com/mine>>. Acesso em: 07/10/2019.

estados de Pernambuco e da Bahia. São os percursos dos trabalhos desenvolvidos nesses contextos que tiveram maior relevância na minha produção, o que poderá ser constatado nas páginas seguintes.

Há de se refletir que foram pouquíssimos os autores que se dedicaram a elaborar uma historiografia desse campo. Temos como material mais antigo os textos produzidos por Oliveira (1999) em “*Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*”, os subtópicos “Uma etnologia das perdas e das ausências culturais” e “A construção do objeto índios do nordeste” (pp. 48-54); e Arruti (1995), no subtópico “As bases da inviabilidade” (pp. 59-62). Nesses textos, poucas páginas são dedicadas para essa revisão, tendo o intuito principal de mostrar os limites teóricos do que foi produzido e de como as categorias utilizadas coadunavam para a invisibilidade dos indígenas na região.

Quem me parece fazer um exercício mais completo, já nos anos 2000, é Ugo Maia Andrade (2002) em sua dissertação de mestrado. O autor destina trinta páginas de seu texto para uma revisão crítica do que foi escrito, agrupado sob o título de “Alguns escritos sobre índios do Nordeste” (cf. pp. 52-82).

Nos últimos anos, outros textos foram elaborados: Carvalho e Reesink (2018), em artigo apresentado na ANPOCS intitulado “Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações”, como o título deixa entrever, também fazem um balanço sobre tal produção. Por fim, há textos que fazem análises específicas de autores e/ou períodos, como é o caso de Secondino (2018) sobre Carlos Estevão de Oliveira e Mario Mello, e Athias (2016), sobre Carlos Estevão de Oliveira.

Para esta seção, além de tomar como referência os trabalhos citados, irei me basear em outras fontes, como conferências e mesas redondas de eventos que participei e entrevistas com os produtores dessa bibliografia. Enumero, especificamente, cada um deles:

- Seminários do Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos (LEME)²⁹: eventos que ocorreram respectivamente em Cachoeira (BA) - 2012 e Natal (RN) - 2013, com mesas que trataram da temática:
 - *A Produção Etnológica sobre o Nordeste Indígena: temas e conceitos (2012)*, que teve como participantes: Jurema Machado (UFRB); Maria Rosário de Carvalho (UFBA); João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ); Estevão Palitot (UFPB);

²⁹ Grupo de pesquisa locado na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), que tinha como líder o Prof. Rodrigo Grünewald, hoje o grupo está inativo.

- *Historicizando o Campo da Antropologia Indigenista no Nordeste: anos 70, uma década fundamental* (2013), que teve como participantes: José Augusto Sampaio (Uneb-Anaí), Orlando Sampaio e Silva (UFPA); Maria Rosário Carvalho (UFBA).
- Atividades comemorativas dos 20 anos do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade (NEPE): Destaco o texto produzido por Athias (2017), por ocasião dos 20 anos do Nepe; nele o autor faz um resgate particular da historiografia em Pernambuco. Bem como a VII Jornada de Etnicidade, de 2017 (Recife/PE), em duas principais atividades:
 - Conferências de abertura, proferida por Edwin Reesink (UFPE)³⁰, *50 anos de ação indigenista e pesquisa acadêmica: algumas linhas paralelas*;
 - *Memórias indigenistas no Nordeste*, mesa coordenada por mim, que contou com a participação de Edson Silva (UFPE), Vânia Fialho (UPE), Kelly Oliveira (UFPB), Eliene Amorim (FAFIRE), Elisa Urbano – Pankararu/COPIPE (UFPE).
- Entrevistas:
 - a publicação *Maria Rosário de Carvalho* (2016), em entrevista cedida aos/as estudantes da UFSCar;
 - bem como as entrevistas ao projeto *Memórias Indigenistas no Nordeste*³¹ por *José Augusto Laranjeiras Sampaio* (2017a, 2017b, 2017c).

Por fim, para informações sobre os últimos vinte anos, tive como principais fontes de informação aquelas disponibilizadas pelo diretório de grupos de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), bem como dados dos Currículos Lattes dos/as pesquisadores/as. Boa parte das informações aí levantadas foram complementadas com a colaboração das/os professoras/es Cláudia Mura (UFAL/AL), Jurema Machado (UFRB/BA), José Augusto Sampaio (UNEB/BA), Estevão Martins Palitot (UFPB/PB), Carlos Guilherme do Valle (UFRN/RN), Rita de Cássia Neves (UFRN/RN), Caroline Mendonça (UNILAB/CE), Carmen Lúcia (UFPI/PI), Ugo Maia Andrade (UFS/SE) e Rodrigo Grunewald (UFCEG/PB).

³⁰ Agradeço ao professor Edwin Reesink por ter me cedido gentilmente seus manuscritos de tal conferência.

³¹ Conforme pode ser conferido nas referências bibliográficas desta tese, a entrevista com José Augusto Laranjeiras Sampaio foi realizada em três seções ao longo do ano de 2017, somando um total de mais de oito horas de gravação e cerca de cem páginas transcritas. Ela foi realizada por mim e pelos outros dois coordenadores do projeto: Manuela Schillaci e Alexandre Gomes.

2.2.1 Uma cronologia da produção sobre o Nordeste indígena

Para tratar dos últimos cem anos, proponho dividir a produção em cinco ciclos. Evoco para tanto a familiar metáfora da árvore, pensando em suas fases de semente, raiz, tronco, ramas e frutos. Parte da inspiração para o agrupamento de trabalhos provém de formulação adotada por Edwin Ressink (2017) na conferência mencionada. Na ocasião, ele denominou de fases *inicial* (1920-1970), *consolidada* (1970-1980) e *em expansão* (1990-hoje). Partindo dessa tríplice definição, intentei separar a produção tendo como aspectos centrais a procedência institucional, o tipo e o quantitativo de tal produção. Proponho, então, uma historiografia dividida em cinco *ciclos* ao longo dos últimos 100 anos³²: ciclo dos *bacharéis*; ciclo de *institucionalização*; ciclo de *consolidação*; ciclo de *expansão*; e, por fim, ciclo de *autoria indígena*.

A troca da nomenclatura de *fase* para *ciclo* se justifica porque a palavra ciclo me remete a já mencionada lógica da produção do conhecimento de uma maneira *espiralada*, bem como uma fluidez entre os agrupamentos de trabalhos, na perspectiva de uma antropologia acumulativa, assim como definiu Wolf (2003). Tenho a tendência, inclusive, a preferir adotar anos de transição entre um ciclo e outro, ao invés de apenas definir marcos para as respectivas mudanças. Na representação gráfica isso poderá ser percebido pela intersecção entre as linhas e/ou cores que representam tais ciclos.

Nesse sentido, o *ciclo dos bacharéis* inaugura a cronologia como um momento de sementeira, quando a temática é vista à luz de um certo exercício etnográfico. Engloba as obras entre as décadas de 1920-1960. Um período em que a produção era feita, sobretudo, fora das universidades, a partir de museus e outros órgãos públicos. Como o próprio nome deixa entrever, esse íterim foi protagonizado apenas por homens e tem como autores principais bacharéis em direito pela Faculdade de Direito do Recife, notadamente Carlos Estevão de Oliveira, Mário Mello e Estevão Pinto. Nesse período, os textos eram no formato de artigos, que foram publicados em revistas de instituições do patrimônio, sejam elas: as revistas do Museu Paulista e do Museu Nacional; revistas dos Institutos Históricos, Geográficos, Arqueológicos – nacional, de Pernambuco e do Ceará.

³² Andrade (2002) considera ainda os séculos anteriores, chamados por ele de “os clássicos”, que engloba principalmente as obras dos cronistas e missionários, ver trecho entre as páginas 52 e 62.

Se o começo do século foi de semear, no segundo período, finca raízes, sendo um marco de introdução no campo acadêmico e de pós-graduação. É no *ciclo de institucionalização* que o tema é introduzido nas universidades, com início em fins de 1860 e término em fins de 1980. Nessas décadas foram produzidas as primeiras monografias modernas sobre os índios no Nordeste, contando sete dissertações na temática, a maioria delas produzidas no seio do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – Pineb da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Os dez anos seguintes, entre a segunda metade de 1980 e meados dos anos 1990, denomino de ciclo de *consolidação*. Como próprio nome deixa entrever, trata-se de um momento posterior à criação dos alicerces, quando formou-se uma segunda geração de 15 (quinze) antropólogos/as. Esse contexto coaduna com a criação de dois outros grupos de pesquisadores/as que produziu importantes trabalhos, são eles: o Projeto de Estudos sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI/MN/UFRJ) e o Núcleo de Estudo e Pesquisa Sobre Etnicidade (Nepe/UFPE), bem como o início de uma produção mais sistemática pelo próprio Pineb.

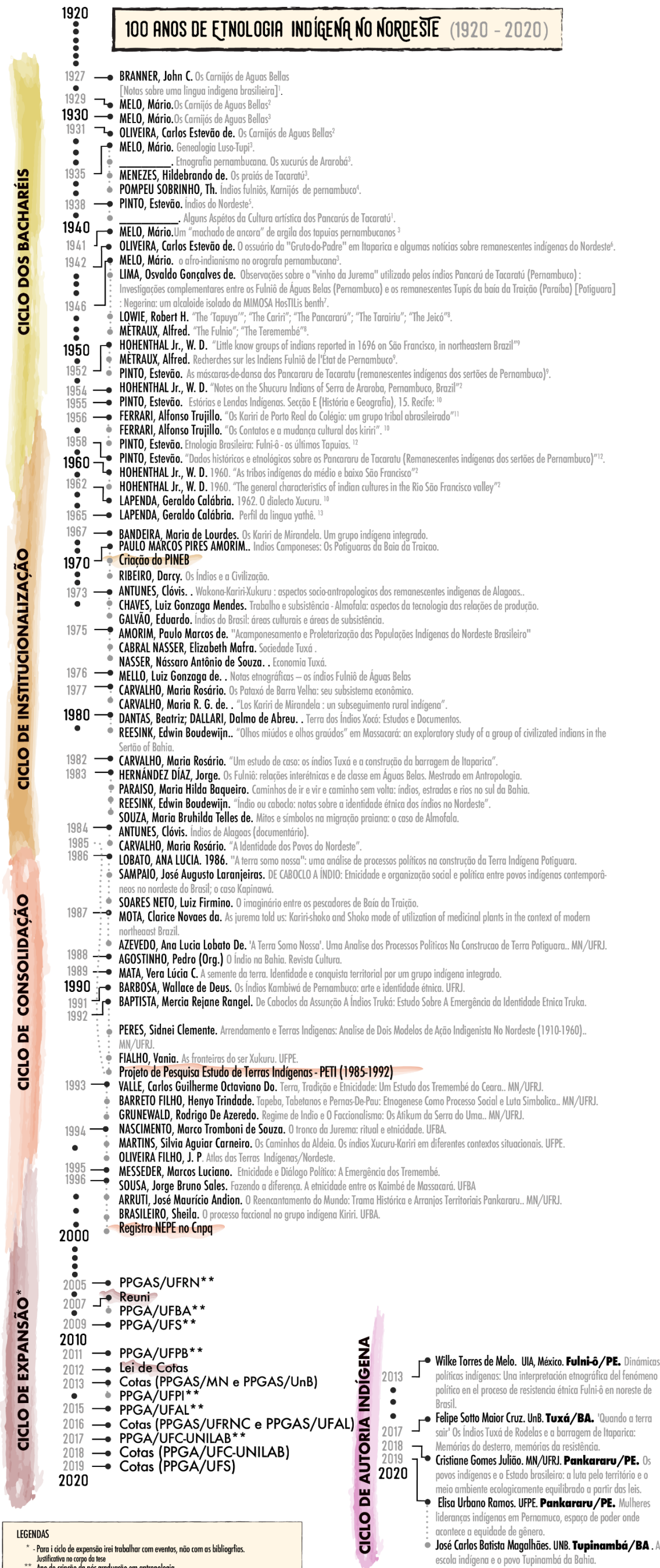
O quarto ciclo, por sua vez, pode ser considerado um momento em que, aproximados os 30 anos de inserção do tema na universidade e já com duas gerações de antropólogos/as formados/as, a árvore começa a *enramar*: são os últimos 20 anos, o *ciclo de expansão*. O número de trabalhos se multiplicou, as temáticas se diversificaram, foram criados mais grupos de pesquisas. Hoje (setembro de 2019), contamos 17 (dezessete) grupos de pesquisa – que tratam da temática indígena no campo da antropologia – e 08 (oito) programas de Pós-graduação em Antropologia. Um catalisador fundamental dessa expansão foi o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), em 2007, como veremos de forma mais detalhada a seguir.

Finalizo minha narrativa apontando que, nos últimos anos, contamos com o início de um novo cenário, que é a entrada de indígenas do Nordeste em PPGAs, o *ciclo de autoria indígena*. Considero que este está englobado ainda pelo *ciclo de expansão*³³ e corresponde ao momento político de *boom* das universidades, quando são criadas uma série de novos *campi* universitários, programas e cursos que possibilitam o ingresso indígenas nas universidades, seja no ensino de graduação ou pós-graduação, tendo como marco a Lei de Cotas (Lei nº 12.711/2011).

³³ Esse ciclo de expansão começa a sentir a estagnação, e até mesmo retração, em virtude da conjuntura política dos últimos anos. Isso se materializa nas políticas de cortes de verbas para as universidades e de programas voltados para a formação de indígenas, o que se consolidou desde que o presidente Jair Bolsonaro assumiu o comando do país em janeiro de 2019.

Ao longo deste capítulo–tratarei de forma mais aprofundada cada um destes ciclos. Porém, antes disso, explico alguns elementos da cronologia que traço a seguir. A cronologia está organizada na ordem data-autor-título do trabalho entre a década de 1920 e o ano de 1996. Após essa data, enumero apenas as datas de criação dos grupos de pesquisa no campo da antropologia indígena, dos programas de pós-graduação em antropologia (PPGA) e a data de início da política de cotas para indígenas nos PPGAs. Há, por fim, uma última lista com a produção dos primeiros/as mestres/as indígenas em antropologia, organizada em data-autor-instituição-povo-título do trabalho. Vale ainda mencionar que alguns autores estão na cronologia, mas não foram trabalhados ao longo do capítulo.

Cronologia 1 - 100 anos de etnologia indígena no Nordeste



2.2.2 Ciclo dos bacharéis

Na antropologia desenvolvida na primeira metade do século passado, os indígenas no Nordeste eram parcamente estudados, quadro que só muda a partir da década de 1980. Essa ausência de estudos é, por muitas vezes, atribuída à falta de interesse dos/as pesquisadores/as em função da pouca distintividade dos indígenas no Nordeste em relação às populações de seu entorno.

Podem ser contados nos dedos os primeiros autores que escreveram neste período, entre as décadas de 1920 e 1960. Eles foram vinculados a instituições como museus e institutos de patrimônio; a universidade não era o principal centro de produção na temática. Todos esses autores, apesar de terem produções no campo da etnologia, se formaram como bacharéis da Faculdade de Direito do Recife; eles começaram a fazer “descrições a partir da observação local e direta daqueles ‘remanescentes’ e não mais apenas a partir de documentação histórica” (ARRUTI, 1995, p.61).

O material produzido consiste principalmente em pequenos artigos e, notadamente, numa coleção de objetos e fotografias, conforme veremos a seguir. Na *cronologia dos 100 anos* apresentada acima, é possível verificar as respectivas datas e veículos nos quais os trabalhos foram circulados. Ao se fazer a historiografia desta época é comum ser destacado os aspectos evolucionistas e culturalista da produção. Chamados de folcloristas, pois “procuram neles principalmente curiosidades folclóricas em rápido desaparecimento, que pudessem ajudar a entender a composição mais ampla do folclore nordestino e conseqüentemente, parte da cultura nacional” (ARRUTI, 1995, p.61).

Mesmo concordando com essa análise, gostaria de sublinhar o pioneirismo desses autores que, em um período marcado justamente por essa perspectiva aculturativa, que buscava sobretudo o “exótico”, resolveram não só “registrar os traços culturais” mas também atuaram, de certa forma, no campo da defesa dos direitos indígenas. A seguir, traço um pouco melhor a trajetória dos três principais expoentes.

Os dois primeiros eram pernambucanos. **Carlos Estevão de Oliveira**³⁴ (1880-1946) foi diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, com publicações nos anos de 1931 e de 1942. Também foi responsável por uma expressiva coleção de objetos e fotos. Tal acervo foi doado ao Museu do Estado de Pernambuco (MEPE) e hoje compõe exposição em tal museu. Outro

³⁴ Para mais informações sobre as contribuições de Carlos Estevão de Oliveira na formação da antropologia ver Secundino (2018).

pernambucano expoente dessa geração foi **Mário Mello**³⁵ (1884-1959). Conhecido pela militância jornalística, teve passagem pelo Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, escreveu uma série de textos que datam de 1929, 1930, 1935, 1941 e 1946. Ambos os autores “visitam e escrevem pequenos textos sobre os pankararus, os fulni-ôs e os xucurus, publicando artigos circunstanciais com mitos, cantigas, elementos de parentesco e considerações sobre seu artesanato e algumas festas” (ARRUTI, 1995, p.61).

Importante mencionar que, ao longo das últimas décadas, a produção dessa geração tem sido objeto de estudo de antropólogos, como é o caso Marcondes Secundino (doutorando do PPGA/UFPE) e de Renato Athias (professor do DAM/PPGA/UFPE). Secundino dedica um artigo para refletir o papel de Carlos Estevão e Mário Mello na formação da antropologia, destacando, por exemplo, a articulação deles com autoridades locais e estrangeiras a exemplo de autoridades políticas como Getúlio Vargas e Marechal Rondon, além de personagens religiosas como Pe. Alfredo Dâmaso e Pe. Nelson de Carvalho e, por fim, com acadêmicos brasileiros e estrangeiros, como Curt Nimuendajú, Alfred Metraux e Max Boudin (cf. SECUNDINO, 2018, p. 233). Sublinha, igualmente, o caminho teórico de ambos:

Ensaando os primeiros passos da etnologia indígena, Carlos Estevão de Oliveira e Mário Melo, influenciados pela antropologia cultural e em diálogo com a arqueologia, publicaram no início do século XX os primeiros ensaios/textos sobre os Índios do Nordeste com o objetivo de defender os direitos desses “remanescentes” e/ou “caboclos”, de abrir um canal de interlocução entre esses indígenas e o Estado e de contribuir para a formação da antropologia brasileira [...] Superando o paradigma da antropologia física que se alimentava das ciências biológicas, a antropologia no início do século XX passou a ter como referência o americanismo que vai ganhando capilaridade no diálogo estabelecido com os interesses das instituições museológicas da Europa e dos Estados Unidos, ou seja, formar coleções etnográficas de cultura material indígena ou de “artefatos de inspiração culturalista” (SECUNDINO, 2018, p. 241e 242).

A obra de Carlos Estevão de Oliveira também tem sido trabalhada por Renato Athias que, ao longo dos últimos anos, não só digitalizou seu acervo do MEPE³⁶ como tem produzido

³⁵ Para mais informação sobre as contribuições de Mário Mello na formação da antropologia ver Secundino (2018). Ver também Gaspar (2009). O autor exerceu a atividade de telegrafista (1904-1945), na condição de servidor público, numa instituição federal que seria, a partir de 1931, o Departamento de Correios e Telégrafos, subordinado ao Ministério da Aviação e Obras Públicas’ (SECUNDINO, 2018, p. 238 e 239).

³⁶ Ver site com os resultados do projeto: <https://www3.ufpe.br/carlosestevao/projeto.php>

reflexões sobre ele (ver ATHIAS, 2012; 2013; 2015; 2016; 2018). Boa parte dos artigos produzidos por Oliveira e Mello pode ser acessada na Biblioteca Digital Curt Nimuendajú³⁷.

O terceiro expoente dessa geração foi **Estevão Pinto**³⁸ (1895-1968). Alagoano de nascimento, ele atuou a serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e foi membro do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Diferente dos dois expoentes anteriores, Pinto teve um importante papel no meio acadêmico. Foi um dos responsáveis pela criação da Faculdade de Filosofia de Pernambuco, em 1950, e primeiro professor titular de Antropologia e Etnografia, “em 1961, criou na referida faculdade o Instituto de Antropologia” (GASPAR, 2011, s/p.). Tem publicações que datam de 1938, 1952, 1955, 1956 e 1958.

Em sua dissertação, Ugo Maia de Andrade (2002) destaca que os méritos do trabalho do referido autor:

Não obstante todo o indiscutível mérito que o trabalho de Pinto carrega ao adotar uma precisão etnográfica e profundidade histórica pouco usuais na antropologia brasileira do segundo quartel do século XX, seu texto é ainda marcado por critérios de classificação que procuram uma unidade para os tapuia, ainda que ele admita a dificuldade em situar todos os antigos habitantes do sertão nesta categoria e limite seu uso a determinadas extensões geográficas. Além disso, o fato dele não romper com as teorias do contato e da assimilação, muito presentes em sua época, o impede de deter suas análises em outros grupos do Nordeste que apresentavam traços culturais menos objetivos e, portanto, passíveis de serem julgados menos relevantes por indicarem apenas um avançado processo de assimilação e perdas culturais (p. 66 e 67).

Há, a partir da década de 1940, trabalhos que começam a ser produzidos tendo como autores pesquisadores vinculados à universidade. São publicações que continuam tendo um formato de estudos mais breves e textos em pequenos artigos. Tal produção é, em parte, feita por autores de universidade estrangeiras. Em 1946, foram publicados pequenos verbetes no

³⁷ Segundo texto do próprio site: “A Biblioteca Digital Curt Nimuendajú é um repositório de recursos sobre línguas e culturas indígenas sul-americanas, incluindo livros raros, artigos, dissertações e teses, com o objetivo de torná-los mais acessíveis a pesquisadores e outros interessados”. Ela pode ser acessada no link: <http://www.etnolinguistica.org/>.

³⁸ Para mais informação sobre as contribuições de Estevão Pinto na formação da antropologia ver Andrade (2002).

Handbook of South American Indians³⁹, de autoria de Alfred Métraux e Robert Lowie⁴⁰.

Em 1952, há outro grupo de publicações de Métraux, Pinto e Hohenthal, que escrevem para o **Journal de la société de Americanistes**. Esse último autor ainda escreveu outros artigos nos anos posteriores. Entre os anos de 1951 e 1952, o pesquisador americano Hohenthal⁴¹, vindo do Departamento de Antropologia de Berkeley, Universidade da Califórnia, fez um levantamento etnográfico em estados cortados pelo Rio São Francisco, em seu médio e baixo curso: Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia⁴². Como resultado dessa pesquisa, além do texto

³⁹ Oliveira (1998), dedica um pequeno parágrafo para discorrer sobre os verbetes no referido livro: “*Para o público mais especializado o cenário não é diverso. No Handbook of South American Indians, obra de referência capital para os estudos etnológicos, os povos indígenas do Nordeste são focalizados em pequenos artigos (quase verbetes) escritos por Robert Lowie (1946) e Alfred Métraux (1946), um deles com a colaboração de Curt Nimuendaju. Em ambos os textos são utilizadas fontes históricas e, primordialmente, relatos de cronistas quinhentistas e seiscentistas ou naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX. Ou seja, tais povos e culturas passam a ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que, supõe-se, eles foram) há séculos atrás, mas sabe-se nada (ou muito pouco) sobre o que eles são hoje em dia. O que, por suposto, pouca contribuição traria à etnologia enquanto estudo comparativo das culturas*” (OLIVEIRA, 1998, p. 48 e 49).

⁴⁰ Andrade (2002) faz uma descrição do conteúdo de tais verbetes: “Dentre as “tribos marginais”, às quais foi dedicado o primeiro volume do Handbook of South American Indians, estão os Fulni-ô. As informações fornecidas por Métraux (1946) sobre eles, em cinco pequenos parágrafos, são corroboradas por Pinto em seu livro de 1956, confirmando a classificação do yatê como uma língua sem relação com o Cariri, a mestiçagem e a presença de alguns ritos religiosos e danças.

Os Teremembé (Tremembé é o etnônimo pelo qual esses índios do Ceará são contemporaneamente conhecidos) são identificados na página seguinte por Métraux (1946) como aparentemente “tendo pertencido às tribos primitivas que ocupavam a costa brasileira antes das migrações Tupi” (ib.: 573), sendo grupos nômades de caçadores e pescadores falando uma língua isolada, assim como os Pancararú que, segundo Lowie (1946), foram erroneamente ligados à família linguística Cariri, mas falavam também uma língua isolada.

Os Tarairiu, antigos habitantes das Aldeias de Monte Mór (CE) e Porto Alegre (RN), os Jeico e os Guck são grupos descritos como não tendo deixado descendentes e desaparecido por completo (ib.: 567, 569), escrevendo Lowie sobre esses últimos que “Martius encontrou apenas poucos nômades desse grupo que disseram terem vindo do aldeamento do Cajueiro, no Piauí” (ib. 567).

Lowie se opõe ainda à classificação indiscriminada, para os antigos grupos indígenas do sertão nordestino, de Tapuia linguisticamente associados ao tronco gê, em oposição aos Tupi, habitantes do litoral. Para ele, a diversidade dos grupos Tapuia não permite classificá-los como Gê, pois separados desse tronco linguístico estão os Fulni-ô, Xucurú, Pancararú, Xocó, Tuxá e Natú, sendo necessário distinguir as considerações linguísticas das etnográficas para que não se produzam confusões (ib.: 553). Ele vai mais longe e afirma que “Tapuia é um termo vazio como ‘Índio Cavador’ ou ‘Siwash’ na América do Norte” e que “nenhum bom argumento é satisfatório em considerá-los (os grupos Tapuia) como uma unidade étnica ou linguística”, concluindo que “não há uma cultura ‘tapuia’; à exceção das referências dos antigos escritores a respeito dos diferentes grupos não identificados e assim designados, o termo deveria ser eliminado do uso científico” (ib.: 556).

Outra classificação complicada para o autor é a dos Cariri, que “estavam no mais alto nível de cultura entre os brasileiros mais orientais” (ib. 558), não eram canibais e falavam língua não-Gê composta pelos dialetos Dzubukua, Kipea, Pedra Branca e Sapuya. Estes dois últimos grupos foram aldeados por jesuítas no recôncavo baiano, dados como extintos em 1891 e tendo migrado parcialmente para a reserva Paraguaçu, próximo a Porto Seguro” (p. 67 e 68).

⁴¹ Para mais informações sobre Hohenthal e sua pesquisa no Nordeste, indico a leitura do artigo “Etnografia de salvamento: Hohenthal Jr no nordeste do Brasil” de Grünewald e Palitot de 2011.

⁴² “a maior parte das pesquisas de campo foi feita no Sertão pernambucano, onde ainda existem certas tribos indígenas sobreviventes, das quais algumas guardam um número surpreendente de tradições aborígenes. Algumas

para a revista mencionada, produziu outros três artigos para a **Revista do Museu Paulista**, em publicações de 1954 e 1960, e relatórios de viagens para o Serviço de Proteção aos Índios – SPI⁴³. Por fim, ainda foram publicados dois artigos por Alfonso Trujillo Ferrari em 1956.

2.2.3 Ciclo de institucionalização

Foi somente no segundo ciclo, a partir da segunda metade da década de 1960, que as primeiras etnografias sobre os povos indígenas do Nordeste começaram a ter como *locus* de produção programas de pós-graduação. Nessa época destaca-se a fundação e a produção do Pineb/UFBA. É um período particularmente importante para minha tese por dois motivos. O primeiro deles é o interesse que tenho – pensando na geopolítica da produção de conhecimento em nosso país – em dar *visibilidade* aos primeiros estudos sobre os povos indígenas em nossa região que tiveram uma universidade e um grupo de pesquisa sediados no Nordeste, como protagonistas na produção do conhecimento. O *segundo* motivo é que eu tenho afinidades com a produção dessa época. Principalmente relativa às temáticas de interesse dos/as autores/as, que tratavam de aspectos como as relações econômicas, o diálogo com a bibliografia das sociedades camponesas e ainda a relação com o ambiente – conforme já mencionei na introdução.

Desse grupo sublinho o trabalho de José Augusto de Laranjeiras Sampaio, mais conhecido como Guga. É de 1986 seu projeto de mestrado: “*De caboclo a índio: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá*” (SAMPAIO, 2011 [1986])⁴⁴. Guga é, sem dúvidas, o principal influenciador e incentivador de minha pesquisa junto aos Kapinawá. Apesar de não ter produzido um texto final em formato de dissertação, ele elaborou outros textos que são ponto de partida da minha pesquisa. Ao longo da última década trabalhamos juntos, momentos nos quais pude conhecer uma série de outras reflexões de forma oral, dentre elas, as análises cartoriais. Assim, considero minha tese – para continuar na metáfora da árvore – uma *rama* caudatária de seu projeto de 1986, mesmo após mais de 30 anos.

dessas tribos são administradas pelos postos indígenas do Serviço de Proteção aos Índios” (HOHENTAL JR. 1960, p.56).

⁴³ Os relatórios produzidos por este pesquisador para o SPI foram, por exemplo, importantíssimos no processo de regularização fundiária da Terra Indígena Pankará da Serra do Arapuá, processo que participei como integrante do Grupo Técnico, como assistente de pesquisa, entre os anos de 2009 e 2010.

⁴⁴ Apresentado originalmente em 1986 como projeto de pesquisa ao curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp (Universidade Estadual de Campinas) e publicado pelo Cadernos do Leme, em 2011.

As produções dessa época tinham como base teórica principal aquela desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira. As reflexões produzidas pelo autor deslocaram a perspectiva aculturativa, que se consolidara nas décadas anteriores, para um estudo sobre fronteiras. Nesse momento inicial foram produzidas duas dissertações: a primeira delas de Maria de Lourdes Bandeira, em 1967, pela Universidade de Brasília, e a segunda delas por Paulo Marcos Amorim, em 1970, pelo Museu Nacional, orientando do próprio Roberto Cardoso de Oliveira.

A dissertação de **Maria de Lourdes Bandeira** é considerada, nesse contexto, como primeira etnografia moderna sobre o Nordeste indígena (REESINK, 2017; SAMPAIO, 2017b e 2017c). Defendida em 1967, o título do trabalho já aponta a perspectiva de época: *Os Kariris de Mirandela: Um Grupo Indígena Integrado*. Reesink (2017) narra o contexto de desenvolvimento de sua pesquisa, diz o autor

Bem no fim dos anos 1960, ainda antes de Barth [...] Maria de Lourdes Bandeira em viagem arqueológica pelo interior da Bahia, acompanhando Valentin Calderon⁴⁵ [...] se interessou pelos Kiriri de Mirandela. Também em diálogo com Pedro Agostinho, ela pesquisou os índios para sua dissertação defendida em Brasília. [...] Por vezes, essa etnografia é pensada como pertencendo à fase *aculturativa*, e, embora haja inspiração nesse sentido, tal caracterização não faz jus ao que foi etnografado e suas consequências teóricas. Na verdade, a pesquisa é uma etnografia mais ou menos abrangente do povo, dentro de parâmetros etnográficos modernos da época. A qualidade etnográfica revela, na realidade, a primeira etnografia moderna no Nordeste [...] Embora Bandeira não teorize muito, ela propõe sim uma hipótese, a saber: no nível religioso que a cultura indígena Kiriri resistiu mais à dominação, amplamente documentando o seu fundamento. Mais uma vez, um fato que às vezes parece um tanto sumido na literatura posterior (p. 12).

A influência de Roberto Cardoso de Oliveira pode ser mais claramente notada na dissertação de **Paulo Marcos Amorim**, que defendeu seu trabalho três anos depois, em 1970. Novamente Reesink (2017) faz um balanço do trabalho do autor, apontando como aspectos trabalhados por ele são retomados hoje em outras roupagens:

Na verdade no fim da década [1960] Cardoso propõe estudar as frentes de expansão (fronteiras) no Brasil e sua relação com povos indígenas, e, ao incluir todo o país, acaba por tentar incluir os índios no Nordeste ao propor uma pesquisa sobre o campesinato indígena em 1969 (pub. primeiro em 1970; talvez

⁴⁵ Valentin Calderón foi professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Ele foi fundador do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE), vinculado à referida universidade, criado em 27 de setembro de 1983. Junto com o professor Pedro Agostinho, que tratarei mais adiante, foi um dos primeiros coletores sistemáticos de material arqueológico. Segundo os dados do site da universidade, o museu “conta que parte da coleção de etnologia foi coletada pelo professor Pedro Agostinho e outra parte considerável por Valentin Calderón – ambos possuem exposições de longa duração no Museu”. Disponível em: <<https://www.agendartecultura.com.br/museu-de-arqueologia-e-etnologia/>>. Acesso em: <09/09/2019>.

influenciado na época por sua inserção em redes latinoamericanas). Desse modo, Cardoso orientou uma pesquisa sobre povos nordestinos de **Paulo Marcos Amorim**. Este levantou alguns dados gerais sobre alguns povos e se focou nos Potiguara. Embora ignorando autores e até a advertência do balanço de 1954, até esse ponto os povos nordestinos receberam pouca atenção e sempre sob o *signo da perda cultural*.

[...] O termo para o processo de transformação dessa economia para uma articulada ao sistema maior ficou proposto como **acamponesamento**, para chegar ao **campesinato indígena**. Índios sofrendo de preconceito etnológico. Mas Cardoso também constatou que o campesinato brasileiro em geral era negligenciado ou até negado nessa época. Notemos de passagem que as regiões por ele são distinguidas por *pressão demográfica* e por *zona fisiográfica*, sendo isso o que nós chamaríamos hoje de *zona ecológica* (REESINK, 2017, p. 9).

É também do início da década de 1970 dois livros importantes para a etnologia brasileira: **Os Índios e a Civilização** e **Índios do Brasil: áreas culturais e áreas de subsistência**. Ambos são criticados por essa mesma perspectiva, que marca a geração, da etnologia das perdas. Os primeiros deles foi escrito por Darcy Ribeiro e lançado em 1970. As inúmeras críticas ao livro do autor são exemplo da perspectiva daquela época. Hoje seria impensável um livro que trate da questão indígena no Brasil, com extensas 300 páginas, destinar menos de 10 delas para tratar da questão no Nordeste brasileiro. Uma frase infeliz é repetidamente citada por seus críticos, quando o autor trata os nativos dessa região como “magotes de índios desajustados”. O segundo foi escrito por Eduardo Galvão e publicado em 1973. Nele o autor classifica áreas culturais pelo Brasil, destinando a última dela como “nordeste”. A cada uma das áreas ele vai caracterizando pelos elementos de cultura que lhes dão unidade, entretanto, ao chegar ao Nordeste, define como “área que os índios perderam a cultura, e ponto, todas as demais áreas são definidas pela cultura que tem, o Nordeste é definido pela cultura que não tem” (p. 30), como bem lembra Sampaio (2017a).

2.2.3.1 *Pineb: uma contracorrente ao pessimismo*

Uma virada importante foi dada no início dos anos 1970. Em entrevista concedida a estudantes da Universidade Estadual de Campinas, Rosário de Carvalho (2016) lembra que, nessa época, quando realizou seus estudos de mestrado, a antropologia brasileira passava pelo que ela chamou de “surto de pessimismo”. Para ela, tratava-se de mais do que um “pessimismo sentimental em relação ao conceito antropológico de cultura descrito por Sahlins” (p. 133); para os antropólogos da época, “os índios do Nordeste estariam todos extintos; mais do que isso, não era só no Brasil que o pessimismo em face dos povos tradicionalmente estudados pelos antropólogos se manifestava; tratava-se de uma onda mundial” (p. 133).

Nesse sentido, o grupo de pesquisa que anos depois seria nomeado de Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), ao apostar nos estudos junto a esses povos que estavam sendo declarados como “extintos”, estava realizando um movimento de contracorrente frente a tal pessimismo. Em termos de condições teóricas e práticas, podemos afirmar que, se as formulações teóricas de Roberto Cardoso de Oliveira podem ser apontadas como o *marco teórico* que possibilitou a inauguração do ciclo de institucionalização da antropologia indigenista no Nordeste, podemos apontar como *marco empírico* a chegada de Pedro Agostinho⁴⁶ na UFBA e a consequente fundação do Pineb em 1971.

O pesquisador ingressou na referida universidade no início da década de 1970, tendo sido orientando de Eduardo Galvão na UnB, e integrante do Departamento de Antropologia e Etnologia⁴⁷. Sampaio (2017a) chama atenção para elementos das influências teóricas e da prática antropológica que o pesquisador trouxe consigo. Tinha influências de Galvão e Ribeiro, tendo traços de evolucionismo, neoevolucionismo e ecologia cultural, “um referencial remoto mais presente de uma possível antropologia marxista” (p. 19 e 20). Por sua vez, no tocante à perspectiva da ação, ele lembra que a geração de 1950 da UNB realizava trabalhos para o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Faziam parte de um grupo de intelectuais da esquerda brasileira “que acreditava não só em antropologia aplicada, como numa antropologia que se fizesse por dentro do próprio aparelho do Estado” (p. 19). Os dois elementos destacados acima, a herança teórica e da antropologia da ação, devem ser levados em consideração para compreensão da tradição acadêmica que começou a ser forjada em nossa região.

Nesse sentido, se de uma parte o Pedro Agostinho carregava influências culturalistas e neoevolucionistas, por outro lado, ensaiou dialogar com as perspectivas de Roberto Cardoso de Oliveira, que davam passos a uma leitura processualista dos contextos estudados. Foi assim

⁴⁶ Pedro Manoel Agostinho da Silva, o Pedro Agostinho, nasceu em Portugal, filho de um grande intelectual português, reconhecido em todo mundo de língua portuguesa como professor Agostinho da Silva. Ele saiu com a família de Portugal para o Brasil perseguido pela ditadura Salazar. O Pedro, filho dele, tinha 8 anos de idade [...] no governo de João Goulart; ele se graduou em história e, em seguida, fez mestrado em antropologia na UnB, orientado por Eduardo Galvão. É importante lembrar que Eduardo Galvão, junto com Darcy Ribeiro, fundou o Departamento de Antropologia da UnB. Como vocês sabem tal universidade foi fundada junto com a cidade de Brasília para ser um modelo, inclusive concebida pelo próprio Darcy Ribeiro. Era um projeto ambicioso e que foi totalmente desbaratado pelo golpe de 1964. [...] O Darcy foi para o exílio e o Galvão perseguido. Meio sem chances de continuar na UnB o Pedro arrumou um jeito de vir dar aula na Bahia. (SAMPAIO, 2017a, p. 19-21).

⁴⁷ Carvalho (2016), sobre o mestrado de Pedro Agostinho destaca: estou lembrando desse pequeno detalhe porque talvez vocês não conheçam muito o trabalho de Pedro Agostinho, um trabalho muito relevante, autor de um livro, entre outros, que é, sem dúvida nenhuma, um clássico da antropologia brasileira: Kwarip [AGOSTINHO, Pedro. 1974. Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu. São Paulo: EPU/Edusp.], o estudo que ele faz do ritual do Kuarup dos índios Kamayurá [...] sua dissertação de mestrado, que, na época, foi considerada com a qualidade de uma tese de doutorado. Herbert Baldus e Eduardo Galvão compuseram a banca examinadora, o segundo como orientador. Trata-se um texto modelar, muito inspirador. (CARVALHO, 2016, p. 133).

que, ao começar a atuar como professor na UFBA, lecionou uma disciplina que tinha o intuito de discutir a perspectiva da fricção interétnica, mencionada anteriormente, como bem lembra Carvalho (2016):

Era um etnólogo já bem formado e começa a ministrar um curso, um seminário sobre *fricção interétnica*, conceito do Roberto Cardoso de Oliveira. Por que o curso se desenvolveu em torno do conceito de fricção interétnica? Porque Pedro Agostinho julgou, à época, e suponho que ele estava certo, que o sistema de *fricção interétnica tal como concebido por Roberto Cardoso de Oliveira permitia sair da asfixia das teorias culturalistas, dando um pouco mais de ênfase às relações sociais*. Preocupado também estava Roberto Cardoso com a questão da inserção dos índios na sociedade regional, uma decorrência da sua experiência de pesquisa com os Terena. Essa relação com os Terena foi fundamental – ele diz isso muito claramente – para a formulação do conceito de fricção interétnica. Então a gente passou um semestre discutindo essa literatura e o referido seminário terminou com um trabalho de campo em equipe. Foi meu primeiro trabalho de campo, não obstante em equipe e liderado por Agostinho, porque ele considerava fundamental que os alunos se envolvessem com o que estava acontecendo na Bahia (CARVALHO, 2016, p. 133).

Foi ao final da mencionada disciplina/seminário, que ocorreu a incursão de campo que é considerada como o marco da fundação do Pineb. Mas, se na perspectiva da época os indígenas estavam “desaparecidos”, por onde começar a pesquisa? É então que os pesquisadores/as são incitados por Pedro Agostinho a pesquisarem nas notícias de jornais. Carvalho (2016) se recorda que o professor sugeriu a pesquisa no jornal A Tarde, que era o de maior circulação na capital baiana, à época não contavam com arquivos digitais.

Foi na pesquisa no acervo desse jornal, no ano de 1971, que tiveram acesso a um conjunto de reportagens sobre um levante político de vinte anos antes, em 1951, protagonizado pelos Pataxó, no Monte Pascoal, na chamada Aldeia de Barra Velha, segundo a autora os jornais eram imprecisos, mas tinham uma narrativa que deixava entrever que “teriam chegado duas pessoas estranhas e estimulando os Pataxó a produzirem um assalto a uma comunidade, um povoado vizinho, Corumbau, o que teria provocado a presença da polícia e, na sequência, uma repressão brutal aos índios Pataxó” (p. 134). Foi assim, a partir dessas notícias, que o território Pataxó foi definido como *lócus* da incursão de campo coordenada por Agostinho.

Tal viagem tornou-se o episódio de referência de criação do grupo que teve como eixo articulador um projeto fruto de um convênio que se criou entre a UFBA e a Fundação Nacional do Índio (Funai) para atuar junto aos Pataxó. No contexto desse convênio, foram elaboradas as primeiras dissertações do Pineb. Para Andrade (2002), essas dissertações foram o marco que possibilitou ao Nordeste indígena “ocupar um novo lugar dentro da literatura antropológica brasileira” (p. 79), as monografias produzidas nessa época “redirecionaram seu foco para a

situação de proletarização e os movimentos políticos de afirmação étnica e ‘retomada da identidade indígena’, processos que alguns grupos já vinham experimentando” (p. 79). Foram frutos dessa década quatro dissertações orientadas por Pedro Agostinho e escritas por Maria Rosário de Carvalho Elizabeth Mafra Cabral Nasser, Nássaro Antônio de Souza Nasser e a de Edwin Reesink.

As primeiras dissertações orientadas por Pedro Agostinho a serem apresentadas foram produzidas por um casal, **Elizabeth Mafra Cabral Nasser** e **Nássaro Antônio de Souza Nasser**. Ambos desenvolveram pesquisa junto aos Tuxá, tendo como títulos de seus trabalhos respectivamente: *Sociedade Tuxá* e *Economia Tuxá*, ambas datadas de 1975.

O terceiro foi o de **Maria Rosário de Carvalho**, que fez seu trabalho de campo entre os Pataxó nos anos de 1976 e 1977, culminando na dissertação intitulada *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*, em 1977. A própria autora comenta a influência da ideia de fricção interétnica de Roberto Cardoso de Oliveira em sua dissertação: “trabalhava com o chamado potencial de integração. Acho que a abordagem de Roberto Cardoso tem algumas limitações, mas também tem pontos muito positivos que nos permitem pensar [...] certos contextos com contato mais longo” (CARVALHO, 2016, p. 142). Para Sampaio (2017a), a contribuição da dissertação de Carvalho é a mais importante dessa fase:

a dissertação de Rosário é o grande resultado dessa fase. Ela tem 400 páginas sobre economia Pataxó, ela pegou toda a discussão da escola da ecologia cultural do Pedro e jogou uma pitada de economia política. [...] Ela mediu roça, calculou caloria, enfim um estudo feito com muita competência. O melhor que tem na tese, entretanto, nem é a parte econômica, é a parte da história, de memória, da reconstrução dos anos difíceis dos Pataxó se reorganizando como povo.

O engraçado é que como a orientação dela era outra, ela fez uma dissertação que teve foco na economia, mas, lendo ela com meus olhos de hoje, o que mais gosto é justamente a parte da emergência étnica, que está nas entrelinhas do que ela escreve (p. 23 e 24).

Por fim, o último autor foi o holandês **Edwin Reesink**. À época o pesquisador estava desenvolvendo seu mestrado na Universidade de Leiden e participava de movimento a favor dos direitos indígenas em seu país de origem. Em 1975, veio ao Nordeste para desenvolver parte do mestrado, que se chamava ‘pesquisa de campo de aprendizagem’ e contou com a orientação local de Pedro Agostinho (REESINK, 2017). A pesquisa foi iniciada com sua chegada em 1976 e finalizada em 1980, com a dissertação intitulada “Olhos miúdos e olhos graúdos em Massacará”. O autor lembra que o título “se refere à quebra da transmissão de conhecimento Kiriri – frase de Fausto, morador em Massacará – depois de Canudos” (REESINK, 2017, p. 17). Ao se referir ao estilo da etnografia e à influência teórica de sua

produção, ele destaca que é uma “pesquisa simples num estilo clássico de etnografia, menos densa do que a etnografia de Bandeira, salvo alguns pontos, mas dentro das teorias cardosianas da fricção interétnica e do campesinato indígena, e a identidade étnica barthiana” (p.15).

Nesse formato, que ele categoriza como estilo clássico de etnografia, enumera a organização da tese que apresenta em sequência: um capítulo sobre ideologia étnica, seguido de casamentos interétnicos; situa o território apontando os marcos antigos; aborda a distribuição desigual da terra de forma detalhada; e, por fim, os fatores de produção e a dependência externa. Para ele, é importante observar que, apesar de ter sido escrita naquela época, já apontava aspectos que são relevantes ainda hoje:

Notem que, dentro de suas limitações o texto já discutia os casamentos interétnicos e o cálculo sociocultural de descendência caboclo/português dos filhos nascidos desses casamentos em uma situação de parentesco cognático: a famosa *mistura* e a questão do *sangue* (2017, p.15).

Chegou-se, assim, na década de 1980, com um acúmulo de quatro dissertações que refletiram sobre a realidade indígena no Nordeste de forma mais sistemática, possibilitando o início do desenho de instrumentos teóricos próprios para a leitura da região. Foi dessa forma que, ao longo dos anos de 1980, o grupo vinculado ao Pineb produziu uma série de artigos que deram outros passos a caminho de lapidação dos referenciais teóricos para a leitura do referido contexto. Há quatro publicações que são importantes de serem mencionadas,

- d. **1982 [1984]**. Carvalho. *A Identidade dos Povos do Nordeste*, de Carvalho, no Anuário Antropológico/82;
- e. **1983**. Reesink. *Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste*, de Reesink, na Revista Universitas;
- f. **1986**. Sampaio. *DE CABOCLO A ÍNDIO: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá*, de Sampaio. Ensaio originalmente apresentado em 1986 como projeto de pesquisa ao curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp – esse particularmente tratarei na subseção seguinte;
- g. **1988**. *O Índio na Bahia*. Uma edição da Revista Cultura organizada por Pedro Agostinho, no qual encontramos artigos de seus orientandos:
 - i. Carvalho, “Os Povos Indígenas no Nordeste: Território e Identidade Étnica”;
 - ii. Reesink, “A questão do território dos Kiriri de Mirandela: um confronto de dados e versões”;

iii. Nasser e Nasser, “Os Tuxá: incorporação à história”;

O primeiro é uma publicação de Carvalho. Trata-se de um trabalho apresentado pela autora em abril de 1982, na reunião a Associação Brasileira de Antropologia, em São Paulo, publicado dois anos depois, na Revista Anuário Antropológico. Carvalho e Reesink (2018) destacam que o pioneirismo do artigo deve ser observado em dois aspectos, o primeiro deles seria sua proposição do “entendimento etnográfico dos territórios indígenas mediante as categorias e representações locais (que incluíam os costumes, hábitos e modos de vida dos agentes)” (p. 72). O segundo aspecto está ligado a “como a dimensão territorial colabora para a produção da identidade”, para os autores isso foi possível graças ao entendimento das relações sociais, que contam de um lado com o Estado brasileiro e do outro os próprios indígenas.

Reesink (2017) comenta que, em seu texto, escrito em 1982 e publicado em 1983, intitulado “Índio ou Caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do Nordeste”, ele refletia como os índios no Nordeste sofriam o que já na dissertação ele chamava de dupla discriminação “por que não eram mais ‘índios puros’ [...], e porque *caboclos*, enquadrados localmente como descendentes de índios” (p.16). Ele também enumera o conteúdo dos artigos publicados na Revista Cultura:

A **Revista Cultura** contém uma série de artigos fundamentais. Primeiro, a mesma autora [Carvalho] mostra a conjuntura estrutural muito desfavorável e as variações de um projeto coletivo que os circunscrevia enquanto povos indígenas de um dado contexto etnográfico. Sem perda de especificidade de cada um, tampouco em um jogo arbitrário, buscava-se na superação coletiva de um estado de privação (até absoluta), que inclui a privação étnica, e que é mediada pelo território, religião, representações, práticas e disposições. Mais uma vez se evidencia como a relação entre a cosmologia dos Encantados, seu ritual, e o território que abriga o povo indígena e os seus sobrenaturais é fundamental em quase todos os casos e isso, vale registrar, será uma constante assinalada por quase todas as etnografias posteriores. Outros artigos abordam questões relacionados aos temas da época que afetam diretamente os povos em foco. Pedro Agostinho escreveu sobre a relação ecologia e sustento Pataxó e, portanto, quanta terra precisam para produzir e viver bem (trabalho que já se gestou desde 1972!). Mostra, é evidente, como o Parque de Monte Pascoal lhes vai roubar terras indispensáveis. O meu artigo [Reesink] retoma a questão da forma da légua em quadra, algo que injusta e cruelmente disputado pelo Estado da Bahia e historiadores ao seu serviço. O artigo de Dória (orig. de 1976) sobre a documentação mostra que a categoria final da catequização imposta consistia de *índios civilizados*, em que isso significava certa adoção de costumes e práticas como agricultura ou trabalho alugado, embora seja difícil de avaliar o significado (p. 16 e 17)

Esse conjunto de textos faz emergir uma série de aspectos que marcaram os trabalhos subsequentes. Destaco dois elementos: (1) a ideia da relação entre a cosmologia dos encantados, seu ritual e o território e a (2) ideia do estigma e da discriminação como elementos importantes na compreensão da construção da identidade (SAMPAIO, 2017; REESINK, 2017; CARVALHO e REESINK, 2018).

2.2.3.2 *De caboclo a índio*

Por fim, o último autor que eu gostaria de sublinhar, que considero o trabalho de transição entre a geração do processo de institucionalização acadêmica e a fase seguinte, de consolidação, é José Augusto Sampaio. Na mesma conferência citada até agora, Reesink (2017) destaca os novos aportes teóricos que o autor agrega aos estudos até então:

Nessa mesma chave interpretativa, José Augusto Sampaio (2011 [1986]), em 1986, apoiado em uma base etnográfica mais rica do que a de Carvalho, afirmará que o território é o suporte básico sobre o qual são construídas as etnicidades específicas na região e que a territorialidade é, embora em graus diversos, um dado cultural que, como a tradição, tem sempre papel indispensável nas definições étnicas – mesmo quando o território de referência esteja ausente, caso das diversas situações de diáspora (CUNHA, 1985), isto é, seja puramente imaginário, ideal, como a terra sem mal de alguns povos tupis (CLASTRES, 1975; SAMPAIO, op. cit., p. 140). O seu tom especialmente assertivo busca, além de enfatizar o vínculo radical do território com a etnicidade, afastar as equações primárias que pudessem daí advir, como perda do território e perda da identidade – como em Ribeiro, 1970, e Paulo Amorim, 1975 (REESINK, 2017, p. 15-16).

Estudante da graduação de ciências sociais da UFBA, Sampaio acompanhou o desenvolvimento e a conclusão de boa parte dos mestrados e as consequentes dissertações desenvolvidas na referida universidade na década de 1970. Ele ingressou como estagiário no convênio UFBA-Funai no ano de 1977 e iniciou seu mestrado no início de 1982. O autor menciona que, no período de sua graduação, Pedro Agostinho estava afastado da UFBA para o desenvolvimento do doutorado, sendo assim, sua principal referência foi Rosário de Carvalho, que à época já dava aulas de antropologia na referida universidade, com a qual cursou inúmeras matérias.

A produção da década de 1980 deve ser colocada em relação ao que estava ocorrendo no contexto político. Assim, o fim dos anos de 1970 e início dos anos de 1980 veem uma ebulição política no Nordeste: ocorrem as primeiras assembleias indígenas da região, além de sucessivas ações de retomada de terra pelos indígenas; é o momento de *boom* do que viria a se

chamar de emergências étnicas. É, igualmente, o momento de criação de uma série de organizações indigenistas, tais como o Conselho Indigenista Missionário, que começa a se organizar no Nordeste (a partir de 1978), e outras organizações não ligadas à igreja. É também nesse contexto que é criada a Anaí, Associação Nacional de Apoio ao Índio, Hoje Associação Nacional de Ação Indigenista, fundada em grande medida por pesquisadores/as vinculados ao Pineb.

Sampaio (2017a) lembra o contexto político da época, segundo ele, no fim da década de 1970, o governo militar tentou criar um projeto de lei de “emancipação dos índios”: “com esse projeto de lei, do ministro interior da época, Rangel Reis, os antropólogos passaram a ser chamados pra falar disso, pra desautorizar esse projeto, nessa época eram os primeiros anos da possível abertura política, fim do governo Geisel” (p. 25).

Além da Anaí, é também nesse cenário que são criadas uma série de outras organizações como a Comissão Pró-índio de São Paulo – “por Manuela Carneiro da Cunha, Lux Vidal, o pessoal da USP e Unicamp” (p. 26) – e a Comissão Pró-índio do Rio de Janeiro – “que tinha na frente o João Pacheco, Eduardo Viveiros de Castro, que também eram jovens antropólogos na época, recém-ingressados como professores no Museu Nacional” (p. 26). É tendo toda essa conjuntura de pano de fundo que, diferentemente da pesquisa dos demais colegas do Pineb na década de 1970, o período da pesquisa do autor transcorre em um momento político de ebulição.

Além do cenário nacional como elemento importante para as suas formulações, Sampaio relembra como a produção da década de 1980, mencionada na subseção anterior – especificamente o texto de Carvalho de 1984, e de Ressink de 1983 –, foi importante para a sua pesquisa. Ele atribui a essas mobilizações e aos textos o pontapé inicial das suas formulações:

[...] estávamos no final dos anos 1970 e começamos a ver os índios no Nordeste se mobilizando. Estávamos vendo acontecer um movimento indígena, que não era nos livros. Os índios estavam fazendo autodemarcação, lutando pra manter rituais, se auto-organizando. Em 1979 fomos aos Kiriri que eles estavam começando a fazer autodemarcação. Os Potiguara, da Paraíba – que tinham sido “condenados” pelo Paulo Marcos Amorim –, com o apoio do CTI de São Paulo, fizeram autodemarcação também. Os Pankararé, igualmente, na guerra contra os posseiros, lutando para manter o ritual, toda hora os posseiros iam lá e incendiavam o poró (casa de ritual). Chegou a época que apareceram, em Alagoas, os Tingui-botó – que ninguém tinha ouvido falar antes – e também os Wassu-cocal. Pouco tempo depois, ouvimos falar dos Kapinawá, que tinham começado a se mobilizar em 1979.

Era uma mobilização indígena que a nossa *teoria* não dava conta de explicar. O ponto de partida foi a reflexão sobre a identidade. Lemos sobre isso, tentamos explicar com as poucas ferramentas que tínhamos. Em 1984, quando Rosário já estava fazendo o doutorado na UNB, ela publicou um artigo na [revista] *Anuário Antropológico*, “a identidade dos povos no Nordeste”. Pouco depois e ela publicou, já na revista *Cultura*, do estado da Bahia, um outro trabalho,

tratando desse mesmo tema. Nessa mesma época, o Edwin, que tinha voltado ao Brasil, e foi fazer o doutorado no Museu Nacional, escreveu um texto, publicado na revista da UFBA, chamado “caboclo ou índio?”. Essas aí foram as primeiras tentativas que a gente fez para tentar explicar o que a nossa antropologia não explicava. Ou seja, como é que esses índios, condenados ao fim, não só não estavam no fim, como estavam cada vez mais ativos. Foi a partir da própria observação do movimento indígena que a gente conseguiu, a partir de meados dos anos 1980, ir refazendo nossas teorias. (SAMPAIO, 2017a, p. 30 e 31).

Como pode ser observado, foi o contexto político que incitou novas reflexões teóricas. Foi nessa época que Sampaio iniciou seu mestrado, primeiro no Museu Nacional e depois na Unicamp. O autor relembra da interlocução feita com João Pacheco de Oliveira – que viria anos depois a ser um grande coordenador de estudos na região Nordeste

Vale lembrar que, além da ideia de *emergência étnica*, que aparece pela primeira vez no texto desse autor, para nomear os movimentos de afirmação identitária indígenas, outra importante ideia da produção da geração de 1980 foi a formulação que caracterizava os indígenas da região como “conjunto étnico e histórico”, o *Nordeste indígena*: “o dos diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII” (Dantas, Sampaio e Carvalho 1992, p. 433).

2.2.4 Ciclo de consolidação

Chamo de *ciclo de consolidação* o período em que o “objeto” índios do Nordeste fincou raízes como um campo de estudos acadêmicos na antropologia brasileira. Além do Pineb na Bahia, outros dois grupos de pesquisadores/as se reuniram em torno do mesmo tema: o *Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI)* – que tinha como centro o Museu Nacional / UFRJ – e o Grupo de Estudos sobre Populações Indígenas do Nordeste, do Núcleo de Etnicidade da UFPE.

Considero que esse ciclo durou em torno de dez anos. Tomo como marco inicial o trabalho de Sampaio (2011 [1986]) em 1986; e como marco de fechamento de ciclo o ano de 1996, quando o Núcleo de Estudos e Etnicidade (Nepe) da UFPE é registrado no diretório de grupos de pesquisa do CNPq.

É nesse ciclo que as pessoas da primeira geração (anos 1970 até meados dos anos de 1980) tornam-se professores/as universitários/as e começam a ter seus próprios orientandos, formando assim uma segunda geração de antropólogos que tiveram como tema de seus

mestrados o Nordeste indígena. Assim, de uma primeira geração de seis antropólogos, a geração seguinte quase triplica em número.

O contexto mais amplo no qual esse ciclo se desenvolve tem como palco a segunda metade da década de 1980, momento de profundas mudanças no país, que dá continuidade ao já narrado na subseção anterior: no contexto regional, começaram a eclodir uma série de ações indígenas de retomada de fazendas; além disso, continua a aparição de grupos a reivindicar a identidade indígena; foram criadas as primeiras organizações indígenas regionais no Nordeste, que viriam a se transformar na Articulação dos Povos e Organizações do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). No âmbito nacional, os indígenas participaram ativamente da Constituinte, garantindo uma série de direitos específicos; os/as antropólogos/as tiveram um importante papel nesse processo (OLIVEIRA, 2013; LACERDA, 2008; ANDRADE, SCHILLACI E GOMES, 2018).

Não é de estranhar que, em um momento político crucial, seja ele o de “reconhecimento oficial” de vários povos pelo Estado e a consecutiva garantia de direitos territoriais, o tema principal dessa fase seja o que *constitui a identidade étnica*.

Da *primeira geração* do **Pineb**, Maria Rosário de Carvalho e Edwin Reesink⁴⁸ continuaram na atuação acadêmica e orientaram uma *segunda geração*, como professores na UFBA. Ainda hoje ambos são registrados na plataforma do CNPq como *líderes* do referido grupo de pesquisa. Entre os anos de 1989 e 1996, foram defendidas quatro dissertações de mestrado de pesquisadores vinculados ao Pineb: Marco Tromboni Nascimento, em 1994, sobre o ritual da Jurema, e Sheila Brasileiro, em 1996, sobre os Kiriri – ambos orientados por Carvalho. Jorge Bruno Souza (1996), orientado por Reesink, trabalhou com os Kaimbé de Massacará. Nascimento, logo em seguida, também entrou para o corpo docente da UFBA, onde é professor até hoje. Já Brasileiro e Souza ingressaram como antropólogos no Ministério Público Federal da Bahia, onde atuam como peritos na temática. Um outro antropólogo, formado em 1995, foi Marcos Luciano Messeder, ainda sob a orientação de Pedro Agostinho, tendo trabalhado com os Tremembé no Ceará. Hoje, Messeder é professor da Universidade Estadual da Bahia, assim como José Augusto Sampaio.

⁴⁸ A formação do doutorado de ambos, entretanto, se voltou para povo indígenas no Norte do Brasil: Carvalho cursou seu doutorado (1993 – 1998) na Universidade de São Paulo (USP), onde foi orientada por Lux Vidal, tese intitulada: “*Os Kanamari da Amazônia Ocidental (AM) História e Etnografia*”. O segundo cursou o doutorado (1981 – 1994) no Museu Nacional / UFRJ, tendo como orientador Eduardo Viveiros de Castro, tese intitulada: *Imago mundi Kanamari*.

Foi nessa segunda geração de antropólogos que entrou em cena outro ator central para o desenvolvimento da etnologia indígena no Nordeste: João Pacheco de Oliveira, professor ao Museu Nacional desde o ano de 1986. Apesar de não ter desenvolvido suas pesquisas de mestrado e doutorado no Nordeste, o antropólogo – que fora orientando de Roberto Cardoso de Oliveira⁴⁹ – foi responsável pela orientação de mestrado da maior parte dos antropólogos dessa segunda geração, somando um total de 10 dissertações em dez anos. Essa atuação se desenvolveu no contexto do projeto coordenado por ele: **Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI)**.

Especificamente para o Nordeste, o referido projeto teve dois principais resultados. O *primeiro* foi as dissertações de mestrado, sete defendidas pelo programa de Pós-graduação em Antropologia Social/MN-UFRJ e duas pela UFPE. Tais trabalhos tiveram os seguintes autores, estados e povos como contexto: Ana Lúcia Azevedo, 1987, sobre os Potiguara (PB); três em Pernambuco, Mércia Batista, 1992, sobre os Truká, Rodrigo Grunewald, 1993, sobre os Atikum, e José Arruti (1996), sobre os Pankararu; igualmente, foram realizados estudos no Ceará⁵⁰, Henyo Barreto, 1993, sobre os Tapeba, e Carlos Guilherme Valle, 1993, sobre Tremembé; e, por fim, Sidnei Peres, 1992, sobre a atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no Nordeste.

Há também o trabalho de Wallace Barbosa, 1991, sobre os Kambiwá (PE), no mestrado em Artes Visuais / UFRJ. Há ainda os mestrados de Fialho (1992) e Martins (1994), os quais irei me ater nas páginas seguintes. Dessa segunda geração, todos tornaram-se professores/as em universidades federais e estaduais e continuam desenvolvendo pesquisa na temática, cito: UFF, UFCG, UnB, UFRN, Unicamp, UFPA, UFAL e UPE.

O *segundo* resultado direto do PETI foi a publicação do *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste* (OLIVEIRA e LEITE, 1994), que contou com a autoria/colaboração de dez dos quinze antropólogos dessa segunda geração. A publicação apresenta a situação fundiária das terras indígenas no Nordeste brasileiro. No artigo de introdução, Oliveira e Leite (1994) anuncia alguns aspectos que foram desenvolvidos nos anos seguintes, e tem como ápice a conferência

⁴⁹ Ele foi seu orientando de mestrado entre os anos de 1973 – 1977, na UnB, tendo como título da dissertação *As Facções e a Ordem Política em uma Reserva Tükuna*. Já o doutorado transcorreu entre os anos de 1978 – 1986, no MN/UFRJ, sob a orientação de Otávio Guilherme Alves Velho, da qual resultou a tese *‘O Nosso Governo’: Os Ticuna e o Regime Tutelar*.

⁵⁰ Em relação à produção sobre os indígenas no Ceará, vale mencionar a produção da professora Maria Sylvia Porto Alegre. Há uma série de artigos e trabalhos apresentados em congressos acadêmicos pela autora, entre eles: “Que Índio é Esse? Iconografia Indígena no Século XIX”, de 1990; “Imagem e representação do índio no Século XIX”, de 1992; “Esboço de Iracema. O Índio e A Cultura Brasileira”, de 1995; “Os índios estão aqui para ficar”, de 1996.

elaborada por ele na ocasião do concurso para professor titular de Etnologia no Museu Nacional, em 1997 (CARVALHO e REESINK, 2018). Essa conferência foi o marco de produção do artigo *Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*, publicado no ano seguinte na Revista *Mana*, e no ano posterior, em 1999, no livro *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Esse livro além do mencionado texto também conta com outros sete artigos de pesquisadores/as da segunda geração.

Assim como outros estados no Nordeste, que criaram organizações de “apoio à causa indígena”, como as já citadas *Comissão Pró-Índio Sergipe* e *Associação Nacional de Apoio ao Índio*, depois [...] *Ação Indigenista* (Anáí/BA), em Pernambuco criou-se o **Grupo Recifense de Apoio à Causa Indígena (Graci)**, entretanto, diferentemente dos outros, esse foi um agrupamento de rápida duração e sem a institucionalidade dos demais, como pode ser observado no texto a seguir:

O Grupo Recifense de Apoio à Causa Indígena (Graci) surgiu a partir destes esforços. Se propunha como um grupo de discussão e mobilização em apoio à causa indígena, ativo entre os anos de 1984 e 1986. O Graci agregava estudantes universitários e seminaristas e, de modo mais amplo, simpatizantes e apoiadores da causa indígena no Recife. O grupo organizava debates e ações, tentando pautar a questão nos veículos da imprensa e divulgar informações sobre a temática [...] Entre os integrantes do Graci, alguns deles continuam a atuar na temática indígena até hoje, caso do historiador Edson Hely Silva, professor do Colégio de Aplicação (UFPE), bem como a advogada Rosane Lacerda, professora da Universidade Federal de Pernambuco, e a antropóloga Silvia Martins, professora da Universidade Federal de Alagoas. (ANDRADE, SCHILLACI e GOMES, 2018, p. 48).

Parte dos integrantes do Graci começaram a compor um grupo universitário que tinha como objetivo o estudo da questão indígena no Nordeste, então chamado de **Núcleo de Estudos sobre Populações Indígenas no Nordeste, do Núcleo de Etnicidade**⁵¹. Desse grupo destacamos as duas primeiras dissertações que foram produzidas pelo mestrado em antropologia da UFPE na temática, resultado da pesquisa de Vânia Fialho, 1992, junto aos Xukuru, e de Silvia Martins, 1994, junto aos Xucuru-Kariri. Ambas foram orientadas por João Pacheco de Oliveira. Fialho, em entrevista dada a mim, em 2019, recorda esse momento:

⁵¹ Importante mencionar que, ainda na década de 1980, houve uma outra dissertação produzida no PPGA/UFPE com a temática indígena. Tratou-se do trabalho de Luiz Firmino Neto, chamado “O Imaginário entre os Pescadores da Baía da Traição”, que tratava dos índios Potiguara, em 1986. O pesquisador foi orientado pela professora Danielle Perin Rocha Pitta.

De 1989 para 1990, a Gisélia Franco Potengy era coordenadora do PPGA/UFPE, e era natural do Rio de Janeiro, foi nesse período que o João Pacheco veio dar um curso no formato de disciplina modular, em Recife. Na época a Silvia Martins, o Ivson Ferreira, eu e a Simone Dubeux trabalhávamos com a temática indígena. A gente congregava o que na época a gente chamava de Núcleo de Etnicidade, que por sua vez já era oriundo do Graci. Ivson e Sílvia vinham do Graci. Simone era advogada do Cimi e fazia mestrado em antropologia. Foi com essa turma que, depois, veio a se formar o Nepe.

O Nepe nasceu da articulação para fazer o Atlas das Terras Indígenas do Nordeste, que o Jurandir Leite coordenou com o João Pacheco [de Oliveira]. No Atlas tem menção lá: Núcleo de Estudos sobre Populações Indígenas no Nordeste, do Núcleo de Etnicidade.

O Ivson [Ferreira], inclusive, chegou a ir para o Rio de Janeiro nessa época e ficou lá fazendo parte do Peti, trabalhando no Atlas e em outras ações. Essas ações vêm num contínuo de uma frente indigenista que se articula no Nordeste, mas que tem Pernambuco e Bahia como pontos estratégicos naquele momento. (Vânia Fialho, 26/09/2019).

Nos anos seguintes, a dissertação de ambas foi disponibilizada em publicações para o grande público, a de Martins, 1998, como um dos capítulos do livro *Viagem da Volta...*, e a de Fialho, 1998, como um livro, publicado pela editora Massangana, em virtude de ter ganhado o Prêmio Nelson Chaves de Teses sobre o Norte e Nordeste brasileiros, Fundação Joaquim Nabuco, 1995. Importante mencionar que, nesse tempo, Vânia Fialho e Ivson Ferreira faziam parte do quadro da FUNAI. Martins ingressou na UFAL como professora, em 1993; Fialho, por sua vez, ingressou como professora da Universidade de Pernambuco (UPE) em 1994 e no Programa de Pós-graduação em Antropologia (UFPE), em 2005. Apesar dessa importante mobilização em fins de 1980 e início dos anos de 1990, foi apenas em 1996, com a entrada do

professor Renato Athias⁵² ⁵³no Departamento de Ciências Sociais da UFPE, e seu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, que foi criado um grupo de pesquisa formalmente vinculado ao PPGA/UFPE e registrado no diretório de grupos de pesquisa do CNPq, chamado a partir daí de **Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade**, o NEPE. Athias, soma-se igualmente como um importante personagem da etnologia indígena na região, sendo responsável, nas décadas seguintes, pela orientação de outras tantas pesquisas – incluindo minha monografia de graduação (ANDRADE, 2010) e esta tese de doutorado.

No diagrama a seguir, sistematizo as linhagens da primeira e segunda gerações de antropólogos, tendo como recorte temporal inicial a primeira dissertação, a de Maria de Lourdes Bandeira, de 1967, até as três dissertações de 1996, quando se encerra o ciclo de institucionalização. No esquema, nas linhas horizontais, é possível acompanhar o ano de defesa da dissertação; nas linhas verticais, está representado o vínculo de orientação acadêmica entre pesquisadores/as; acompanhando as linhas verticais, é indicada a instituição a qual os grupos das pesquisadoras/as está vinculado; por fim, abaixo do nome das pessoas, segue o atual vínculo institucional.

⁵²Apesar de não ter feito seus estudos de mestrado ^[1] e doutorado ^[2] com a temática dos índios do Nordeste, o pesquisador teve como temática da dissertação de mestrado *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira*, sendo profundo conhecedor dos debates de Roberto Cardoso de Oliveira ^[3]. Assim, rapidamente ingressou nos debates regionais, e iniciou suas pesquisas juntos aos povos da região, particularmente com os Pankararu, com quem tem estudos reconhecidos. ^[1] Cursou o Mestrado em Etnologia, entre os anos de 1981 e 1982, na Université de Paris X, Nanterre, Paris X (França), orientado por Julian Pitt-Rivers, dissertação de título: *La Notion d'Identité Ethnique dans l'Antropologie Brésilienne - De Roquette Pinto à nos*. ^[2] Doutorado em Etnologia, entre os anos de 1993 e 1995, Université de Paris X, Nanterre, Paris X (França), orientado por Jacques Galinier, tese de título: *Hupdë-Maku et Tukano - Les Relations Inégales entre deux Sociétés du Uaupés Amzonien (Brésil)*. ^[3]“Vale mencionar o texto de Roberto Cardoso de Oliveira (2005) a respeito da problematização que ele faz sobre o multiculturalismo, e que deu a orientação para o debate entre os vários pesquisadores do Nepe, durante a conferência de abertura da I Jornada de Estudos sobre Etnicidade, organizada pelo Nepe e realizada na UFPE, entre os dias 21 e 22 de setembro de 2005, com participação ampla dos pesquisadores e estudantes vinculados ao Núcleo. Este texto também fez parte do primeiro capítulo do livro de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), intitulado: *Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*” (ATHIAS, 2017, p. 18).

⁵³ Um outro aspecto que vale mencionar aqui, mas que não terei condições de aprofundar, é sobre a atuação profissional do professor Athias antes de seu ingresso na UFPE. O antropólogo foi diretor de campo da Oxfam, entre os anos de 1985-1993, em tal período tal organização foi responsável pelo financiamento de uma série de ações de pesquisa e da atuações do indigenismo no Nordeste. Para mais informações, sugiro o acesso ao texto: “Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela oxfam (1972-1992)” do referido professor, disponível em: <<http://laced3.hospedagemdesites.ws/laced/arquivos/04-Etnodesenvolvimento.pdf>>.

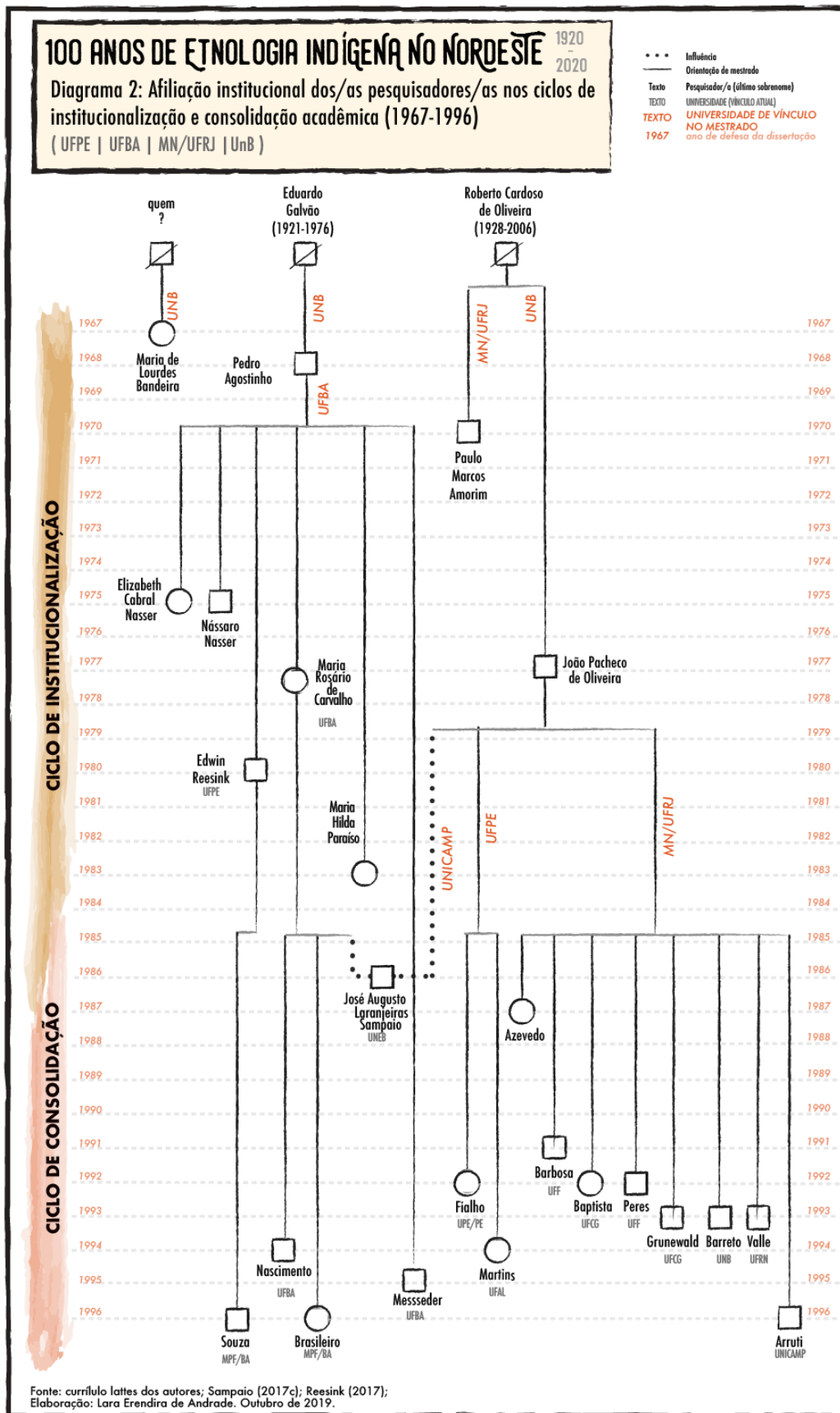


Figura 1 Afiliação institucional - NE

2.2.5 Ciclo de expansão

A partir da criação desses novos grupos de pesquisa e do ingresso dessa segunda geração de antropólogos como professores/as nas universidades no Nordeste, o número de trabalhos e estudantes/pesquisadores/as começou a crescer de forma vertiginosa. Os anos 2000 inauguram um novo momento da etnologia, que chamo de *ciclo de expansão*.

É, por exemplo, no começo dos anos 2000 que, na UFPE, os orientandos do prof. Athias começaram a defender as primeiras dissertações. O grupo de trabalho dessa época foi organizado em duas publicações, que reuniram trabalhos de pesquisadores/as vinculados, respectivamente: o Dossiê *Antropologia Indígena*, publicado na Revista *Anthropológicas* (ATHIAS, 2003⁵⁴), e o livro *Povos Indígenas de Pernambuco* (2007⁵⁵). É ainda importante sublinhar que, nas décadas seguintes, soma-se ao grupo de produção na temática de etnologia indígena no PPGA/UFPE o professor Peter Schröder, a partir do ano de 2001⁵⁶; em 2005, como já mencionado, Fialho; e, em 2009, Edwin Reesink vem da UFBA para a UFPE. Atualmente, o Nepe tem como líderes Athias e Reesink.

Também nesse começo do milênio, em 2001, João Pacheco de Oliveira funda o Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED), sendo ainda hoje um dos líderes do referido grupo, ao qual estão vinculados cinco dos seus/suas oito orientandos/as que fizeram parte do Peti nos anos de 1980/90.

Apesar de estarem fora do período de análise mais detalhada deste texto, é importante citar dois grupos de pesquisa que foram criados no início dos anos 2000: O Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos (Leme) e o Antropologia Visual em Alagoas (AVAL). O primeiro deles, criado em 2004, com liderança de Rodrigo de Azeredo Grunewald e vinculado a UFCG. Esteve em atividade até o ano de 2013, promovendo um evento anual de relevância, os Seminários do Leme, que em 2008 contava com quarenta pesquisadores vinculados. O

⁵⁴ “Em 2003, foi produzida uma coletânea que agrupa os principais textos sobre os estudos que estão sendo realizados por pesquisadores vinculados ao Nepe, dando um passo na produção teórica dos processos de identidade étnica e etnicidade em vários grupos indígenas em Pernambuco, organizados pelo Nepe, publicados em dois números temáticos da Revista *Anthropológicas*, v. 14, n. 1-2 (ATHIAS, 2003)”. (ATHIAS, 2017, p. 14).

⁵⁵ A coletânea publicada em 2007, intitulada *Povos Indígenas de Pernambuco – Diversidade, Identidade e Conflito* (ATHIAS, 2007), com todos os capítulos escritos pelos pesquisadores do Nepe, vai, justamente, colocar nos debates sobre os povos indígenas elementos tanto teóricos quanto metodológicos, a partir do que poderíamos chamar de uma Antropologia Política contextualizada a respeito dos povos indígenas de Pernambuco, que vem sendo produzida e provocando um amplo debate sobre as questões que envolvem os processos de Etnicidade, sobretudo, como já falamos, o do reconhecimento étnico por parte do Estado brasileiro. (ATHIAS, 2017, p. 21).

⁵⁶ O antropólogo Peter Schröder começa a integrar o quadro da UFPE ainda em 2001, como professor visitante e, a partir de 2005, como professor Adjunto.

segundo, o Aval, também foi criado em 2004, na UFAL, tendo como líder a professora Silvia Aguiar Carneiro Martins, que ainda hoje encabeça o grupo, tendo como inovação a ênfase na antropologia visual. São inúmeros os grupos de pesquisa e programas de pós-graduação em antropologia que se formaram desde então.

A partir deste momento da tese, não irei mais me referir às bibliografias propriamente ditas, pois elas cresceram exponencialmente, de forma que não tive tempo hábil de sistematizá-las. Abro parênteses, porém, para citar a mesa intitulada “*A Produção Etnológica sobre o Nordeste Indígena: temas e conceito*”, que ocorreu em 2012, ocasião na qual o professor Estevão Palitot (UFPB) apresentou um apanhado, organizado em parceria com José Augusto Sampaio, que aponta, entre 1975 e 2007, 364 trabalhos produzidos. Desconfio que hoje, quase dez anos depois, devem ter se somado outras dezenas de pesquisas.

Em vez de seguir a pista dos trabalhos, aqui irei me ater aos eventos ocorridos entre os anos de 2000 e 2010, que possibilitaram esse movimento de expansão. O principal marco é, sem dúvidas, a criação do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI)⁵⁷, em 2007⁵⁸, que possibilitou a expansão da oferta do ensino universitário em diversos níveis.

Houve a criação de novos *campi* (principalmente fora das capitais), de novos cursos – nessa leva que foram criados os primeiros cursos de graduação em Antropologia no Nordeste. Foi também quando outros tantos programas de pós-graduação em Antropologia foram inaugurados. Assim, se até a década de 1990 tínhamos na região Nordeste apenas Pernambuco (NEPE) e Bahia (Pineb) como centros produtores de pesquisa em Antropologia na pós-graduação, as duas décadas seguintes presenciaram a formação de PPGAs e Grupos de Pesquisa em todos os outros demais estados.

⁵⁷ Segundo o site do Ministério da Educação: “A expansão da educação superior conta com o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni), que tem como principal objetivo ampliar o acesso e a permanência na educação superior. Com o Reuni, o governo federal adotou uma série de medidas para retomar o crescimento do ensino superior público, criando condições para que as universidades federais promovam a expansão física, acadêmica e pedagógica da rede federal de educação superior. Os efeitos da iniciativa podem ser percebidos pelos expressivos números da expansão, iniciada em 2003 e com previsão de conclusão até 2012. As ações do programa contemplam o aumento de vagas nos cursos de graduação, a ampliação da oferta de cursos noturnos, a promoção de inovações pedagógicas e o combate à evasão, entre outras metas que têm o propósito de diminuir as desigualdades sociais no país. O Reuni foi instituído pelo Decreto nº 6.096, de 24 de abril de 2007, e é uma das ações que integram o Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE).” Disponível em: <<http://reuni.mec.gov.br/o-que-e-o-reuni>>. Acesso em: 18/09/2019.

⁵⁸ Vale mencionar que, especificamente o Campus IV da UFPB, onde foi criada a graduação em antropologia, situado no litoral norte da Paraíba, tal campus precedeu o Reuni, sendo o projeto do ano de 2005 e a aprovação do MEC no ano de 2006.

Entre os anos de 2000 e 2010 foram criados mais 15 grupos de pesquisa⁵⁹ e seis programas de pós-graduação em Antropologia⁶⁰. Para os grupos de pesquisa, temos: sete vinculados às universidades do interior e 8, às universidades de capitais/regiões metropolitanas; dos grupos do interior, cinco são vinculados a universidades/campus criados no período mencionado; desses grupos de pesquisa, apenas quatro foram criados antes do Reuni; três são vinculados a universidades estaduais. Para os programas de pós-graduação em antropologia temos: dos oito programas, apenas dois foram criados antes do Reuni. A síntese apresentada no mapa e na tabela a seguir ilustra tal expansão:



Mapa 3 PPGAs e grupos de pesquisa em etnologia indígena no Nordeste

⁵⁹ Apresento aqui apenas os circunscritos à área de conhecimento da Antropologia no diretório do CNPq, há outros tantos no campo da Educação e demais disciplinas.

⁶⁰ Importante mencionar que há uma vasta produção no campo da etnologia que é igualmente produzida em programas que não estão especificamente restritos aos PPGAs, como é o caso de programas em Ciências Sociais, que era o que acontecia na UFBA antes da criação do PPGA e é o caso da UFCG até hoje. Outra situação compreende os programas de pós-graduação interdisciplinares.

Tabela 1 PPGAs e grupos de pesquisa em etnologia indígena no Nordeste

UF	Cidade	Instituição	Programa de pós-graduação em antropologia (data de criação)			Grupo de pesquisa		
			mestra.	douto.	cotas	Nome	Líderes	Ano
AL	Maceió	UFAL - Universidade Federal de Alagoas	2015	-	2016	AVAL - Antropologia Visual em Alagoas	Siloé Soares de Amorim Sílvia Aguiar Carneiro Martins	2004
						Etnologia Indígena	Evaldo Mendes da Silva Claudia Mura	2010
BA	Cachoeira	UFRB - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia	-	-	-	MITO - Memória, processos identitários e territorialidades no Recôncavo da Bahia	Ana Paula Comin de Carvalho Suzana Moura Maia	2010
	Paulo Afonso	UNEB - Universidade do Estado da Bahia	-	-	-	OPARA Centro de Pesquisas em Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação	Wbaneide Martins de Andrade Floriza Maria Sena Fernandes	2012
	Porto Seguro	UFSB - Universidade Federal do Sul da Bahia	-	-	-	Grupo de Pesquisa e Extensão em Dinâmicas Territoriais, Etnicidades e Ruralidades Contemporâneas	May Waddington Telles Ribeiro	2017
	Salvador	UFBA - Universidade Federal da Bahia	2007	-	-	Pineb - Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro	Maria Rosário G. de Carvalho Edwin Boudewijn Reesink	1971
CE	Fortaleza	UECE - Universidade Estadual do Ceará	-	-	-	Grupo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade	Joubert Max Maranhão P. Aires João Tadeu de Andrade	2007
		UFC - Universidade Federal do Ceará	-	-	-	GEPE - Grupo de Estudos e Pesquisas Étnicas	Isabelle Braz Peixoto da Silva Kleyton Rattes Gonçalves	2005
	Redenção	Unilab - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira	2017	-	2018	GEPI - Grupo de Estudo com Povos Indígenas	Caroline Farias Leal Mendonça Fernanda Aparecida D. Pinheiro	2016
PB	Campina Grande	UFCG - Universidade Federal de Campina Grande	-	-	-	LETRA - Laboratório de Estudos sobre Tradições	Rodrigo de Azeredo Grünewald Wallace de Deus Barbosa	2013
						LEME - Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos	Rodrigo de Azeredo Grünewald Carlos Guilherme O. do Valle*	2004 2013
	Rio Tinto	UFPB - Universidade Federal da Paraíba	2011	2019	-	GETI - Grupo de Estudos em Território e Identidade	Alexandra Barbosa da Silva Amanda Christinne N. Marques	2011
						LAPA - Laboratório de Antropologia, Política e Comunicação	Kelly Emanuely de Oliveira Estevão Martins Palitot	2017
PE	Recife	UFPE - Universidade Federal de Pernambuco	1977	2001	-	NEPE - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade	Renato Monteiro Athias Edwin Boudewijn Reesink	1996
		UPE - Universidade de Pernambuco	-	-	-	LACC - Laboratório de Estudos sobre Ação Coletiva e Cultura	Erisvelton Sávio Silva de Melo Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza	2014
PI	Teresina	UFPI - Universidade Federal do Piauí	2013	-	-	Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização	Carmen Lúcia Silva Lima Marcia Leila de Castro Pereira	2011
RN	Natal	UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte	2005	2015	2016	Etapa - Etnologia, Tradição, Ambiente e Pesca artesanal	Francisca de Souza Miller Rita de Cássia Maria Neves	2012
SE	São Cristóvão	UFS - Universidade Federal de Sergipe	2009	-	2019	INUMA - Interfaces humano não humano	Ugo Maia Andrade Beto Vianna	2016

*primeiro vice-coordenador

Para fechar a espiral da etnologia indígena no Nordeste, gostaria de anunciar um novo ciclo, o dos indígenas na Universidade. Esse novo ciclo, como já mencionei, ainda faz parte do ciclo de expansão.

2.2.6 Ciclo de autoria indígena

Para o ingresso de indígenas nas universidades no campo da etnologia, sublinho a imprescindível Lei nº 12.711/2012, que determinou a criação de cotas nas universidades

federais⁶¹. A partir dela, houve uma progressiva criação de vagas, que garantiu a entrada crescente de indígenas do Nordeste em Programas de Pós-Graduação em Antropologia em diversos estados brasileiros⁶². De forma cronológica, temos a criação de vagas para indígenas, em 2013, nos PPGAs do MN e UNB, em 2016, na UFRN e UFAL e, em 2018, na UFC-UNILAB – aqui são dados com recorte específico para programas no Nordeste ou que tenham alunos indígenas da região em seu corpo discente.

Nesse último ciclo indígenas do Nordeste começam a ingressar em programas de pós-graduação em Antropologia. A primeira dissertação foi defendida no Brasil, três anos atrás, por um indígena Tuxá, Felipe Cruz, na Universidade de Brasília. Antes dele, Wilke Melo, indígena Fulni-ô, fez seu mestrado no México. Para não me alongar muito, apresento algumas informações quantitativas: foram defendidas cinco dissertações de mestrado; quatro estudantes indígenas estão cursando o mestrado; e mais três cursando o doutorado. Esses dados são de setembro de 2019, os quais consegui levantar através das informações de uma série de colegas que são professores/as em universidades aqui do Nordeste⁶³:

Tabela 2 Dissertações de mestrado apresentadas por indígenas do Nordeste | Set. 2019

Data	Nome	Povo	Título da dissertação	Universidade	Orientador/a
2013	Wilke Torres de Melo	Fulni-ô	Dinámicas políticas indígenas: Una interpretación etnográfica del fenómeno político en el proceso de resistencia étnica Fulni-ô en noreste de Brasil.	Universidad Iberoamericana de México, UIA, México.	Alejandro Agudo Sanchez.
2017	Felipe Sotto Maior Cruz	Tuxá	'Quando a terra sair' Os Índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: Memórias do desterro, memórias da resistência	UnB	Luis Abraham Cayón Durán.
2018	Cristiane Gomes Julião	Pankararu	Os povos indígenas e o Estado brasileiro: a luta pelo território e o	MN/UFRJ	Antonio Carlos de Souza Lima

⁶¹ Segundo o site do Ministério da Educação: A Lei nº 12.711/2012, sancionada em agosto, garante a reserva de 50% das matrículas por curso e turno nas 59 universidades federais e 38 institutos federais de educação, ciência e tecnologia a alunos oriundos integralmente do ensino médio público, em cursos regulares ou da educação de jovens e adultos. Os demais 50% das vagas permanecem para ampla concorrência. [...] As vagas reservadas às cotas (50% do total de vagas da instituição) serão subdivididas — metade para estudantes de escolas públicas com renda familiar bruta igual ou inferior a um salário mínimo e meio per capita e metade para estudantes de escolas públicas com renda familiar superior a um salário mínimo e meio. Em ambos os casos, também será levado em conta percentual mínimo correspondente ao da soma de pretos, pardos e **indígenas** no estado, de acordo com o último censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: < <http://portal.mec.gov.br/cotas/perguntas-frequentes.html>>. Acesso em: 18/09/2019.

⁶² As datas de início do programa de cotas em cada um dos PPGA(S) citados foi consultada no site institucional do mesmo.

⁶³ Esse levantamento só foi possível com a colaboração dos/as professores/as Cláudia Mura (UFAL/AL), Jurema Machado (UFRB/BA), Estevão Martins Palitot (UFPB/PB), Carlos Guilherme do Valle (UFRN/RN); Rita de Cássia Neves (UFRN/RN) e Caroline Mendonça (UNILAB/CE);

			meio ambiente ecologicamente equilibrado a partir das leis		
2019	José Carlos Batista Magalhães.	Tupinambá	A escola indígena e o povo Tupinambá da Bahia.	UNB	Stephen Grant Baines
2019	Elisa Urbano Ramos	Pankararu	Mulheres lideranças indígenas em Pernambuco, espaço de poder onde acontece a equidade de gênero.	UFPE	Parry Scott

Tabela 3 Estudantes indígenas do Nordeste com pós-graduação em antropologia em andamento | Set. 2019

Data	Nome	Povo	Título do projeto	D/M	Universidade	Orientador/a
2019	Tayse Michelle Campos da Silva	Mendonça do Amarelão	-	M	PPGAS/UFRN	Jose Glebson Vieira
2019	Juliana Alves	Jenipapo Kanindé	-	M	UFC/Unilab	-
2019	Francisco Reginaldo da Silva Santos	Kanindé	-	M	UFC/Unilab	-
2018	Cristiane Gomes Julião	Pankararu	-	D	MN/UFRJ	Antonio Carlos de Souza Lima
2018	Cássio Júnio Ferreira da Silva	Xukuru-Kariri	Retomadas indígenas Xukuru-Kariri: os casos da Fazenda Salgada (2011) e Fazenda Jarra (2016)	M	UFAL	Cláudia Mura
2017	Felipe Sotto Maior Cruz	Tuxá	-	D	UnB	Luis Abraham Cayón Durán.
2017	Anari Braz Bomfim	Pataxó	A retomada da língua do povo Pataxó.	D	MN/UFRJ	Bruna Franchetto

3 A PRESENÇA INDÍGENA ENTRE OS RIOS MOXOTÓ E IPANEMA: UMA LEITURA CARTOETNOGRÁFICA SÉC. XVII – XIX

*O Brasil não existia, o Brasil é uma invenção.
E a invenção do Brasil ela nasce da invasão,
inicialmente feita pelos portugueses,
depois continuada pelos holandeses
e depois continuada pelos franceses. Sem parar.
Onde as invasões nunca tiveram fim.
Nós estamos sendo invadidos agora.
(Ailton Krenak, 2019)⁶⁴*

No trecho da fala de Ailton Krenak em epígrafe, o indígena e filósofo argumenta como nosso país foi desenhado a partir da invasão promovida por países europeus do que viria a ser o Brasil. Os números são autoexplicativos: “segundo os cálculos da demografia histórica, os nativos seriam entre 1,5 e 5 milhões. Se todos os portugueses (1,2 milhão) viessem nos barcos, e não apenas alguns poucos, ainda assim os indígenas seriam a larga maioria. Por muitas décadas essa situação persistiu” (OLIVEIRA, 2016). É ainda interessante perceber como Krenak argumenta que essa estratégia de invasão aos territórios dos povos originários não cessou, que as Guerras de Conquista continuam até hoje. Não é difícil acompanhar tal argumento, basta observar a escalada de violência promovida contra os povos indígenas e seus territórios ao longo do último período no contexto do primeiro ano do governo Bolsonaro e sua política declaradamente anti-indígena. Segundo dados de dezembro de 2019 da Comissão Pastoral da Terra (CPT)⁶⁵ e do Instituto Socioambiental (ISA)⁶⁶, oito indígenas foram assassinados – sendo quatro deles da mesma etnia, os Guajajara, no Maranhão – e o desmatamento em terras indígenas teve um crescimento de 174% (em relação à média entre 2008 e 2018).

Sigo aqui a mesma lógica argumentativa do intelectual indígena: a ideia de uma *Guerra de Conquista* contínua à qual os povos indígenas foram e continuam submetidos. Meu intuito,

⁶⁴ Essa fala é um trecho do episódio Guerras de Conquista, o primeiro dos cinco capítulos da série documental chamada Guerras do Brasil.

⁶⁵ CPT. *Despejos, assassinatos e reforma agrária paralisada marcam primeiro ano do governo Bolsonaro*. 20 dezembro 2019. Acesso em: <22/12/2019>. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/5037-despejos-assassinatos-e-reforma-agraria-paralisada-marcam-primeiro-ano-do-governo-bolsonaro>>.

⁶⁶ ISA. *Invasores produzem maior desmatamento em Terras Indígenas em 11 anos*. 13 de dezembro de 2019. Acesso em: <22/12/2019>. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/invasores-produzem-maior-desmatamento-em-terras-indigenas-em-11-anos>>.

neste capítulo da tese, é fazer uma revisão crítica da história regional, buscando colocar em evidência a presença indígena, durante o período colonial/imperial, na região em que hoje está situado o território indígena Kapinawá. Discuto, igualmente, como a vida de tais povos foi se reorganizando a partir do avanço da fronteira colonial. Busco, sempre que possível, situar esse território em seu contexto regional que, como já mencionado, compreende parte das bacias dos rios Ipanema e Moxotó, tendo como limites em minha análise: oeste – Serra Negra, onde estão as atuais Terras Indígenas (TIs) Kambiwá e Pipipã; norte – Serra do Ororubá, onde estão as duas TIs Xukuru; e, por fim, sudeste, a Serra do Comunaty, onde está a TI Fulni-ô.

Os Paratió e a Serra do Catimbau: assim como outros povos do Nordeste Indígena, Kapinawá é um grupo étnico originário de aldeamentos missionários promovidos por congregações católicas entre os séculos XVII e XIX. A autodenominação desse povo como Kapinawá remonta apenas à década de 1970, em um contexto de intenso conflito territorial com fazendeiros, hoje chamado do “tempo do corte dos arames”⁶⁷. A atual Terra Indígena Kapinawá está situada no mesmo local do antigo *Aldeamento de Macaco*, localizado nos arredores da Serra do Macaco que, por sua vez, pertence a um conjunto mais amplo de serras, chamado genericamente de Serra do Catimbau.

Em tal aldeamento foram reunidos, em 1746, índios denominados de Paratió – nos documentos o nome aparece com pequenas variações: Paraquêo (1696, 1698), Paraquió (1714, 1746, 1759), Paratió (1746), Pratió (1746), Prakió (1748)⁶⁸. Nas décadas seguintes, também se juntaram outros dois grupos: (1) de indígenas Carnijó, que se rebelaram contra o *diretor dos índios*, em Águas Belas, em 1760; e (2) indígenas (s/ etnônimo) que foram levados a partir de Cacalancó, atual cidade de Ibimirim, em 1802.

⁶⁷ “Kapinawá” intitula o grupo e o tempo de conflito com os fazendeiros. Referencia as consecutivas vezes que famílias da aldeia Mina Grande e de aldeias do entorno cortaram os arames das cercas que os fazendeiros tentavam colocar em seu território.

⁶⁸ Nessa parte do texto, gostaria de chamar atenção para as diferentes grafias dos nomes, aquilo que já foi apontado por pesquisadores como Pompa (2001) e Medeiros (2000): *na maioria das vezes, as notícias sobre os “Tapuia” reduzem-se a lista de etnônimos, mais uma vez, em contraponto à unidade Tupi da costa. Além do mais, as diferentes grafias dos documentos coloniais, dos relatos missionários, das crônicas dos viajantes (redigidas em português, holandês, latim, com relativas transcrições e traduções) apresentam com nomes diferentes os mesmos grupos* (POMPA, 2001, p. 229). A própria ideia de cada etnônimo como um povo distinto deve ser procedida com cuidado. Ao trabalhar com documentos coloniais, não sabemos o critério utilizado para a atribuição de nome para tais grupos. Pode, por exemplo, em vez de se tratar de dois povos distintos, serem apenas dois grupos familiares diferentes. Há, por exemplo, ao longo dos documentos que trabalhamos, a referência aos Paratió e Pipipã como falantes da mesma língua. Outro elemento, que é apresentado por Pompa (2001) e Schröder (2011), é que alguns etnônimos aparentavam ser oriundos dos nomes de lideranças, como é o caso dos Calancó (SCHRÖDER, 2011) e Canindé (POMPA, 2001).

Além disso, segundo os documentos coloniais, os Paratió promoveram uma série de alianças com outros povos nos episódios de conflito que narrarei ao longo deste capítulo. Cito: na *ribeira do Moxotó* – Pepariconha (1714), Pipipan e Xukuru (1759); nos *Campos de Buíque* – Pipipan, Mangueza, Guegue (Ogoê Goê), Xocó (1759); na *ribeira do Ipanema* – Carnijós e Xocós (1746). Todas as informações que citam o etnônimo de Paratió estão incluídas entre os anos de 1696 e 1802. A referência ao Aldeamento de Macaco aparece, mais uma vez, no documento de doação de terra de 1874.

O cenário de tal aldeamento, como mencionado, foi a Serra do Catimbau, que fica situada na intersecção das bacias dos rios Ipanema e Moxotó. Tal denominação [Serra do Catimbau] não aparece na documentação colonial, que é referida como Serra de Buíque, ou, de forma mais genérica de Campos de Buíque, como constam nos documentos do século XVII⁶⁹. Esse centro dispersor de águas agrupa uma série de nascentes de riachos que formam afluentes da margem direita do Ipanema e da margem esquerda do Moxotó. A região foi inicialmente apropriada pelo poder colonial como Sesmaria⁷⁰ dos Campos de Buíque, no interior da qual se formou um povoamento erguido ao redor da Capela de São Félix de Cantalice, que viria então a se tornar Vila de Buíque, e, sucessivamente, município de mesmo nome.

Tal platô era, no período dos primeiros contatos coloniais, no fim do século XVII, ocupado não somente pelos Paratió mas também pelos Ogoê Goê. A vida desses povos,

⁶⁹ Ao tratar de lugares no período colonial, vale a reflexão de Medeiros: “quanto aos topônimos, há o problema da mudança de nome dos lugares e as subdivisões que os locais vão sofrendo ao longo dos tempos. Assim, um etnônimo associado na documentação a um topônimo que hoje refere-se a um município, podia se referir a uma área maior que encontra-se fora dos limites municipais atuais. No caso das aldeias, mesmo encontrando-se situadas no mesmo local, muitas vezes são mencionadas com denominações diferentes, além da mudança de nome que recebem ao serem transformadas em vilas e povoados no período pombalino.

No que diz respeito à representação cartográfica dos povos e sua dinâmica espaço/temporal um dos problemas encontrados diz respeito à escala na qual os povos são mencionados. Referências espaciais relativas a pequenos corpos d’água ou com referências a delimitações de propriedades da época, são de difícil localização. Além disso, povos que baseiam a sua subsistência na caça e coleta e que se deslocam bastante, têm uma relação diferente com o território, com limites mais difíceis de serem delineados. Além disso, à medida que o processo de conquista avança novos territórios são criados e as fronteiras étnicas redefinidas” (MEDEIROS, 2000, p. 6 e 7).

⁷⁰ “A *sesmaria* foi um regime de ocupação do solo criado em Portugal no final do Século XIV, que visava o impedimento do esvaziamento populacional no campo e o desabastecimento das cidades. No Brasil, se transformou em um sistema de ocupação territorial e de desenvolvimento econômico, pois era uma concessão régia aos colonos que no prazo máximo de 5 anos deveriam povoar e desenvolver atividades lucrativas, caso contrário, o Rei tinha o poder de revogar as doações. O Sistema de sesmarias foi regido pela Ordenações Afonsinas (1446) com modificações feitas pelas Ordenações Manuelinas (1511-1512) e Filipinas (1603) que facilitaram a concessão de terras, mas quanto ao uso delas foi vaga e geral. Essa legislação permitiu aos sesmeiros, aqueles que receberam as sesmarias, distribuir os lotes de terras aos seus colonos em troca receber o pagamento do foro sobre o uso da terra. A Coroa atribuiu as autoridades coloniais, como os governadores e capitães mores, a conceder a posses das mesmas, então, muitos sesmeiros com ligações pessoais com essas autoridades puderam acumular mais sesmarias. Os sesmeiros não pagavam o foro a Coroa Portuguesa em razão da dificuldade do Estado em fiscalizar a distribuição das sesmarias e limitar o tamanho delas (SILVA, 1996)”. (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 48)

entretanto, não ficava circunscrita a essa serra, assim como os demais grupos indígenas que habitavam o sertão e que tinham uma forma de vida móvel relacionada com a disponibilidade de água, a temporada de frutos nativos, de caça etc. Os riachos que ligam o alto da serra às ribeiras do Ipanema e Moxotó foram, sem dúvidas, veredas importantes para essa locomoção.

Outro aspecto importante a ser mencionado é que nessa serra encontra-se um “brejo de altitude”⁷¹, com fontes de água permanente e matas úmidas, sendo recurso natural fundamental no contexto semiárido. Além do brejo na Serra do Catimbau, há de se mencionar outros dois, o da Serra do Ororubá e da Serra Negra, as três serras foram, ao longo da história, reconhecidas como regiões de ocupação indígena, inúmeras vezes invadidas pelo avanço das fazendas de gado, promovendo recorrentes conflitos.

Atores: esse contexto colonial envolvia uma série de atores além dos inúmeros grupos indígenas já mencionados. Sigo o mesmo caminho de Pompa (2001) buscando não os tratar como blocos monolíticos, nas chaves índios *versus* colonizador ou ainda resistência *versus* dominação. Buscarei apresentar o quão diversas pode ser cada uma dessas noções.

Um primeiro bloco monolítico que deve ser desfeito é o de índios, que nos sertões foram chamados pelos colonizadores de *tapuias*, assim como reflete a referida autora, o desafio da pesquisa deve ser “justamente o de fazer emergir, a partir dos documentos coloniais, este ‘ser tapuia’, ou melhor, o quanto do ‘ser Tapuia’ mudou e foi mudado – e não apenas aniquilado – pelo ‘ser português’ e pelo ‘ser missionário’, no momento do contato e ao longo da catequese” (POMPA, 2001, p. 2), a autora continua em sua reflexão:

Um aspecto negligenciado nos estudos sobre o Brasil colonial [...] o papel fundamental exercido pelos grupos indígenas na gestação do Brasil-colônia no nordeste semi-árido, quer como aliados dos portugueses, quer como “inimigos”, resistindo à penetração do gado e do poder colonial nos sertões (POMPA, 2001, p. 2).

⁷¹ Segundo Silva (2017): “No Semiárido, os brejos, que são pequenas áreas isoladas semelhante ao Litoral úmido, possuem solos profundos, matas de serras e cursos d’água permanentes, favorecendo a policultura tradicional, como a lavoura do feijão, mandioca, café, cana-de-açúcar, a horticultura e a fruticultura, com o cultivo de banana, pinha, goiaba, caju, laranja, dentre outras espécies. Essa produção de frutas e hortaliças dos brejos abastece não somente as feiras das cidades próximas, como também as situadas nas capitais nordestinas (MELO, 1980, p. 176). ‘Notemos, além disso, que, nesses interflúvios e em outros de menor amplitude aparecem manchas numerosas, que, não chegando a constituir verdadeiros brejos, representam áreas onde se atenuam às condições de semiaridez, com seus efeitos benéficos nas atividades pastoris. Atenuação dos efeitos da semiaridez é também a existente nas áreas dos chamados pés de serra, preferidas pela lavoura nos espaços de baixa pluviosidade. (MELO, 1980, p. 181)’ ”. (SILVA, 2017, p. 125 e 126).

Apesar de serem genericamente chamados de tapuias, apontarei a seguir que só em minha região de pesquisa somavam quase uma dezena, que tiveram momentos de aliança e outros de conflito com a Coroa.

Também deveriam entrar nesse conjunto de personagens os negros de diversos grupos étnicos do continente africano que foram aprisionados e trazidos para o trabalho escravo no Brasil, entretanto, os trabalhos aos quais tive acesso não fornecem praticamente nenhuma informação sobre tais sujeitos. Assim sendo, esse aspecto constitui uma ausência relevante na tessitura de uma tese que busca a construção de uma história crítica⁷².

O segundo bloco é o dos agentes coloniais. Tendo como protagonistas três principais tipos: os *missionários*, que como veremos eram de congregações católicas diversas, com práticas distintas; os *curraleiros*, que foram responsáveis pela criação das fazendas de gado e seus respectivos currais⁷³, principal atividade econômica colonial no sertão; e, por fim, os *bandeirantes paulistas*, que serviam como o braço armado da coroa na promoção da “guerra justa” contra os indígenas e que, por muitas vezes, chegavam a ganhar terras como recompensa e, dessa forma, exercer também o papel de curraleiros. Não havia consenso entre os atores coloniais acerca de qual deveria ser a conduta frente aos indígenas. Tensões entre missionários, curraleiros e bandeirantes eram comuns e pressionavam o governo colonial ora em um sentido ora em outro.

Minhas fontes: Para a produção deste capítulo me baseei em um conjunto diverso de autoras/es que escreveram sobre os indígenas e/ou a região. Busquei, sempre que possível, trabalhar com referências secundárias⁷⁴ para ter acesso mais direto aos textos originais dos documentos coloniais, evitando ao máximo as referências terciárias, o que nem sempre foi possível.

Nesses livros, colhi as respectivas referências aos Paratió e/ou ao Aldeamento de Macaco. Mesmo não trabalhando diretamente com referências primárias, estive atenta às vozes que estão contidas nos documentos trabalhados, levando em consideração os “perigos” de se trabalhar com tais arquivos e os filtros que devemos ativar para cada uma delas, assim como

⁷² Esse é um aspecto singular da microrregião em que eu trabalhei, se forem consideradas as regiões circunvizinhas a que eu tracei aqui, teremos trabalhos relevantes que mostram a relação entre os indígenas e os negros escravizados, ver: Andrade e Mendonça (2011); Mendonça (2013); Carvalho, Reesink e Cavignac (2011); Arruti (2006).

⁷³ De onde deriva o nome *curraleiros*.

⁷⁴ Ou seja, trabalhos que consultaram acervos com documentos da colônia e do império, que, em boa parte, precisam da habilidade da paleografia para serem acessados.

previne Pompa (2001), o risco é o de “*utilizar as informações como dados objetivos, esquecendo os determinantes culturais que constituem os ‘filtros’ através dos quais os europeus percebiam a diversidade antropológica e as categorias pelas quais a pensavam e a escreviam*” (POMPA, 2001, p. 8).

Classifico minhas fontes em três grupos, como descritos a seguir:

- *Historiadores e/ou autores regionalistas*, que buscaram trabalhar com a história dos municípios. Tais autores, de forma geral, atribuem um papel remoto aos indígenas, reduzindo-os apenas ao de *primeiros habitantes* dos respectivos municípios. Nesses trabalhos, os indígenas, quando não somem por completo da história, são tratados a partir de uma perspectiva aculturativa e estereotipada ao olhar contemporâneo⁷⁵. Por outro lado, tais fontes foram fundamentais na minha tese por apresentarem dados sobre a expansão das fazendas e dos empreendimentos coloniais na região. São eles:
 - Cavalcanti (1983)⁷⁶, “História de Garanhuns”;
 - Assis e Acioli (2004)⁷⁷, “Buíque – uma história preservada”;
 - Barbalho (1977)⁷⁸, “Caboclos do Urubá: caminhos e personalidades da história de Pesqueira”;
- Também li historiadoras/es que tratam da questão indígena. Esses, por sua vez, focam suas pesquisas em determinados recortes temporais, o que me possibilitou ter acesso a trechos maiores de documentos, mas com recortes temporais específicos. Nesse conjunto, foram centrais os seguintes trabalhos:

⁷⁵ Um exemplo de tal abordagem é o capítulo dedicado aos Kapinawá no livro “Buíque – uma história preservada”, nele o título do capítulo estampa tal perspectiva, chamado de “Índios alourados”. Quem apresenta uma leitura primorosa sobre tal aspecto dos autores regionalistas é Silva (2008), em texto intitulado “OS “CABOCLOS” DA SERRA DO ORORUBÁ”.

⁷⁶ Os documentos trabalhados pelas autoras que tem informações relevantes para meu trabalho são todos do **1º e 2º Cartório de Garanhuns (PE)**: Livro 13, fls. 34; fls. 37 – 2º Cartório de Garanhuns: Livro 15, fls. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 12, 14, 16, 17 ; Livro 16 – verso – verso – fl. 15; Livro 21, fls. 10 ; Livro 38 fls. 31 ; fl. 9 e verso do ; fls. 24 ; fls. ; fls. 31 ; fls. 9 ; ilegível.; Livro de Autos – 2º Cartório de Autos do 1º Cartório de Garanhuns. Folha nº 138, em 11 de outubro de 1678; Livro II, fl. 37.

E também do **Instituto Genealógico Brasileiro**: Nobiliário Colonial, por Carvalho Franco, págs. 117 e 118 – publicação do Instituto Genealógico Brasileiro, 2ª edição – São Paulo.

⁷⁷ Os documentos trabalhados pelas autoras que tem informações relevantes para meu trabalho são: (1) **Documento históricos da Biblioteca Nacional** 1656-1659, vol. XIX, P Tip. Moroe, Rio-1930; (2) **Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)**: Doc. 13600, anexo nº7, Doc. 1.920, códice 257, fl. 129v.

⁷⁸ Há de se ter um pouco mais de cautela em relação aos dados apresentados por Barbalho (1977), pois não explicita quais foram os respectivos acervos e documentos consultados para a construção de tal narrativa.

- Dantas (2010)⁷⁹, “[...] disputas e alianças no aldeamento do Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920)”;
- Medeiros (2000)⁸⁰, “[...] povos indígenas do sertão nordestino no período colonial”; Medeiros (2007), “Política indigenista do Período Pombalino e seus reflexos nas Capitanias do Norte da América portuguesa”;
- Rosa (1998), “A Serra Negra: refúgio dos últimos ‘bárbaros’ do sertão de Pernambuco”;
- Azevedo (2004)⁸¹, “O Diretório Pombalino em Pernambuco”;
- Santos Júnior (2015)⁸², “Os índios nos Vales do Pajeú e São Francisco: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no Sertão de Pernambuco (1801-1845)”;
- Medeiros e Mutzenberg (2013), “Cartografia histórica dos povos indígenas em Pernambuco no século XVIII”;
- Maria Medeiros (1993), “[...] o caso dos Oratorianos de Pernambuco – 1659-1830”.

⁷⁹ COSTA, F. A. Pereira da. **Anais pernambucanos**. 1701-1739. Recife: Arquivo Público Estadual, v. 5, 1987a.

⁸⁰ **Biblioteca Nacional de Lisboa**: Coleção Pombalina: Códice 239 - Brasil. Governo de Pernambuco. 1690-1693. Portarias, Bandos, Editais, etc. sendo D. Antonio Felix Machado, Marques de Montebelo – Governador da Capitania de Pernambuco. Correspondência oficial do Mesmo Governador. p. 347/348 e 129/130; p. 348/349.

Documento históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro: Pareceres do Conselho Ultramarino. Capitania de Pernambuco. 1673-1696. 38 : 425/426.

Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa): 1919 – Devassa a que mandou proceder o governador e capitão geral de Pernambuco acerca do assalto que o gentio bravo “Pipães e Paraquios” fizeram na ribeira do Moxotó no dia 28 de agosto de 1759 e do qual resultaram algumas mortes.

⁸¹ **Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)**: (1) 1919 – Devassa a que mandou proceder o governador e capitão geral de Pernambuco acerca do assalto que o gentio bravo “Pipães e Paraquios” fizeram na ribeira do Moxotó no dia 28 de agosto de 1759 e do qual resultaram algumas mortes. ; (2) Livro de Registro composto principalmente de cartas, portarias e mapas, versando sobre vários assuntos relacionados com a administração, estabelecimento de vilas e aldeias. Recife, 1760-1762.

⁸² **Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – APEJE**: (1) *Correspondências para Corte (CC)*, volume 12. Carta, Jardim 15/03/1802. Carta de Joaquim Inácio Siqueira Barbosa para Manoel José de Siqueira, Comandante da Ribeira do Moxotó. O contato com o Gentio Bravo que vivia em Cancalacó e queriam terras. Foi permitido que fossem aldeados na Aldeia do Macaco, fls. 270-271.; (2) *Ordens Régias (OR)*, volume 10. Carta, Belém (Portugal) 14/09/1758. A Rainha ordenou ao Governador e Capitão Geral de Pernambuco, Diogo Lobo da Silva, executasse imediatamente as leis de liberdade aos índios. Restitui-se aos indígenas a posse de suas aldeias e a liberdade de suas pessoas, bens e comercio, e proteção. A transformação das aldeias em Vilas de Índios com nome de vilas portuguesas. As terras das vilas tiveram suas terras redemarcadas por novas cartas de sesmarias, com terras para as lavouras nos distritos das vilas, fl. 137.; (3) *Ordens Régias (OR)*, volume 10. Carta, Belém (Portugal) 14/09/1758. Carta da Rainha ao Bispo de Pernambuco, D. Francisco Xavier Aranha, ordena que em cada uma das Aldeias de índios "nova mente" (de novo) erigir em Vilas e Lugares para que de novo aldear os indígenas. Em cada uma das paróquias administradas por religiosos da Companhia de Jesus com a denominação de missões fosse constituída uma paróquia com o título de Vigaria com párocos recebendo côngruas. Mas sucedendo.

- Por fim, acessei igualmente trabalhos de antropólogas/os que escreveram sobre os povos indígenas circunvizinhos aos Kapinawá ou sobre os próprios Kapinawá, como os Fulni-ô, Xukuru e Kambiwá/Pipipã. Os antropólogos são aqueles que tem estudos mais transversais no tocante ao período histórico trabalhado, que buscam traçar continuidades e descontinuidades entre os primeiros habitantes e os grupos indígenas de hoje. Acessei os seguintes trabalhos:
 - Fialho (1998), “As fronteiras do ser Xukuru”;
 - Sampaio, “De caboclo a índio: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá” (2011) e “Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá” (1995);
 - Barbosa (2003), “[...] dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã”;
 - Schröder (2011), “*Cultura, identidade e território no nordeste indígena: os Fulni-ô*”;
 - Pompa (2001), “[...] missionários, tupi e “tapuia” no Brasil Colonial”.

A cartoetnografia: como eu mencionei no primeiro capítulo desta tese, uma das formas de construção de minha narrativa será a partir do que eu chamo de cartoetnografia. Elas serão dispostas tanto numa mesma prancheta, que permite a leitura da passagem do tempo, quanto ao início de cada uma das seções que apresento, relativa ao século trabalhado.

Utilizo três elementos na construção da cartoetnografia: os mapas, os itens de legenda e a cronologia. A base cartográfica escolhida permite fazer uma leitura do terreno dando ênfase às elevações que formam as serras, em tons de laranja e vermelho. Chamo atenção para a região em que as serras estão dispostas em formato de “U”, com uma feição de anfiteatro, direcionado para o Rio São Francisco, a ribeira do rio Ipanema. Outro elemento natural a ser observado são os rios e riachos que cortam a região, em azul.

Gostaria de chamar atenção para as rotas da invasão do território. Nesse primeiro movimento de expansão, os rios foram os principais cursos de entrada dos colonizadores. A partir da base da Agência Nacional de Águas (ANA), selecionei o curso dos principais rios da região. De forma isolada, também inseri alguns rios secundários e riachos, apenas nos casos em que são mencionados nos documentos citados pelos autores que são referência deste texto. Destaco os seguintes rios:

- a. *Capibaribe* e o *Ipojuca*, por onde os Oratorianos chegaram à sesmaria do Sertão do Ararobá, criando a Missão do Ararobá nas localidades de Madre de Deus e da Aldeia do Ararobá. Limite norte;
- b. *Ipanema*, de onde, a partir do rio São Francisco, se subiu para a exploração das minas de salitre nos Campos de Buíque no início do século XVIII. Limite leste;
- c. *Cabaças*, atual rio Capiá (AL), igualmente vetor de entrada. Limite sul;
- d. *Moxotó*, outro importante rio da região, que consiste no limite oeste, que foi palco de inúmeros conflitos no século XVIII.

Outro elemento que apresento no mapa são as serras. Para dar destaque ao relevo, usei um mapa que expressa a altitude, podendo, assim, serem identificadas as serras isoladas e o Planalto da Borborema⁸³; destaco aquelas que foram citadas pelos autores ou que são importantes nos eventos os quais trabalharei.

Também há uma cronologia justaposta abaixo da imagem dos mapas. Ela está dividida em três camadas temáticas: a primeira trata da organização fundiária do Estado Colonial; a segunda se refere aos aldeamentos, às vilas de índios, às locomoções de grandes massas indígenas e, por fim, à legislação sobre povos originários; a terceira e última camada enfoca os conflitos territoriais.

Para o entrelaçamento da leitura da cronologia com a base cartográfica utilizo itens imagéticos, as legendas. Dessa maneira, é possível acompanhar os eventos históricos tanto de forma temporal quanto de forma espacial. Isso pode ser feito a partir das legendas⁸⁴. Para o século XVII, temos como camadas de conteúdo as sesmarias, as missões e os conflitos; para o século XVIII, são adicionadas as camadas que expressam elementos da infraestrutura colonial, como estradas, fazendas, minas e, ainda, as vilas. Por fim, para o século XIX, há elementos que possibilitam ler os marcos da propriedade “macaco dos índios”.

É importante estar atento aos zoons, que mudam de um século para outro de acordo com o intuito de minha narrativa. Nesse sentido, observar o retângulo em vermelho possibilita

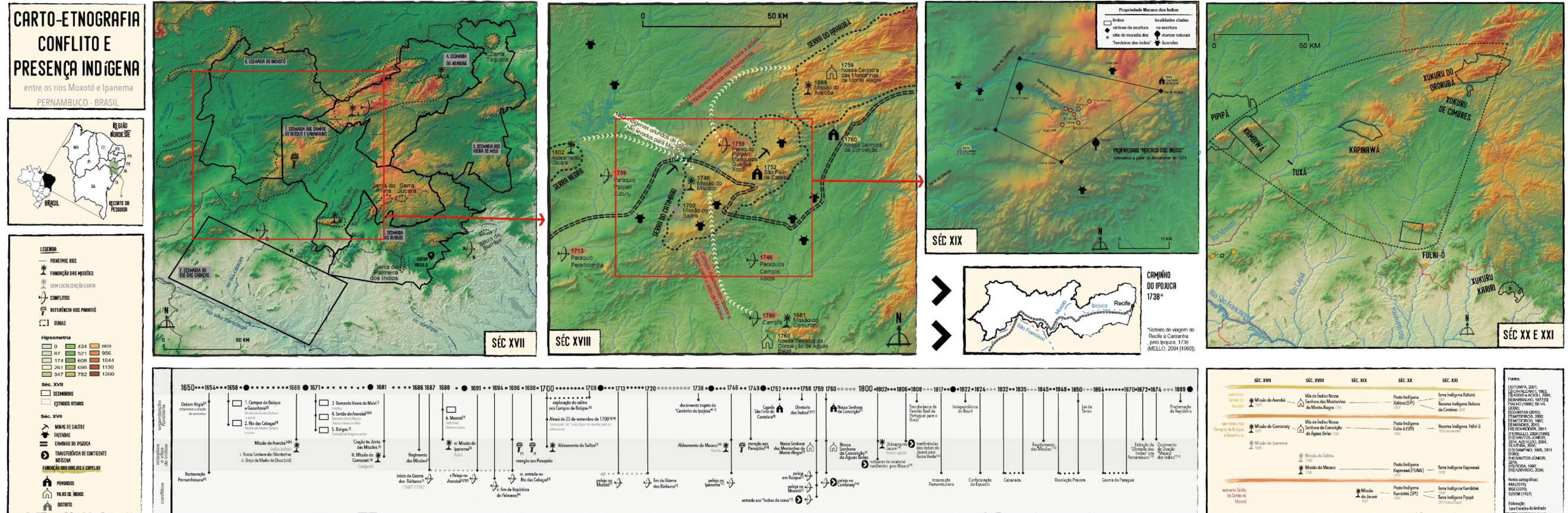
⁸³ O planalto da Borborema tem uma extensão de 400 km, com uma cadeia de serras que cruza os estados do Rio Grande do Norte, Paraíba Pernambuco e Alagoas, seguindo em linha reta, ele se posiciona paralelo ao mar. Com uma altitude que chega a mais de 1200 m, é uma área de transição ecológica entre a caatinga e a mata atlântica. É justamente nessas regiões mais altas que se encontram os já mencionados brejos de altitude.

⁸⁴ Alguns dos itens dos mapas foram produzidos por jovens kapinawá no contexto do projeto Okupa Kapinawá, projeto coordenado por Zzui Ferreira (Juliana). São eles: o cruzeiro, os dois arco e flecha e, por fim, o maracá. Para mais informações sobre o projeto, acessar: <http://culturadigital.br/ocupakapinawa/ocupakapinawa/>

entender esses focos. Sugiro, sempre que necessário para o leitor(a), retornar à etnocartografia como uma outra linguagem para ler a mesma pesquisa, o mesmo contexto.

Para a construção dessa narrativa organizo esta parte da tese em três seções, seguindo um ordenamento cronológico:

- **“Séculos XVI e XVII: o avanço da fronteira colonial”**, trato da estruturação da malha fundiária colonial na região a partir do estabelecimento de sesmarias, missões e fazendas e os consequentes conflitos, a exemplo da incidência da Guerra dos Bárbaros nessa região.
- **“Século XVIII: a consolidação da conquista”**, trato do século em que se consolidou a ocupação colonial nessa região, o período com maior número de documentos em que são citados os Paratió e o aldeamento de Macacos.
- **“Século XIX: a limitação das glebas aos descendentes dos índios”**, trato do século no qual se consolidou a propriedade de grandes latifúndios e se desenha, a partir de documentos de doação imperial aos “descendentes dos índios”, o esboço da atual Terra Indígena Kapinawá.



Carto-etnografia Pelejas indígenas na Serra do Catimbau

3.1 Séculos XVII: o avanço da fronteira colonial

Nesta seção, trato de forma particular dos primeiros avanços da fronteira colonial para os *sertões*, e como incidiram na região em estudo a partir do séc. XVII. A ideia de *avanço de fronteira* deve ser entendida não apenas como o avanço geográfico mas também tudo que está envolvido no processo de colonização, tal qual destaca José de Souza Martins em seu livro sobre a ideia “Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano” (1997):

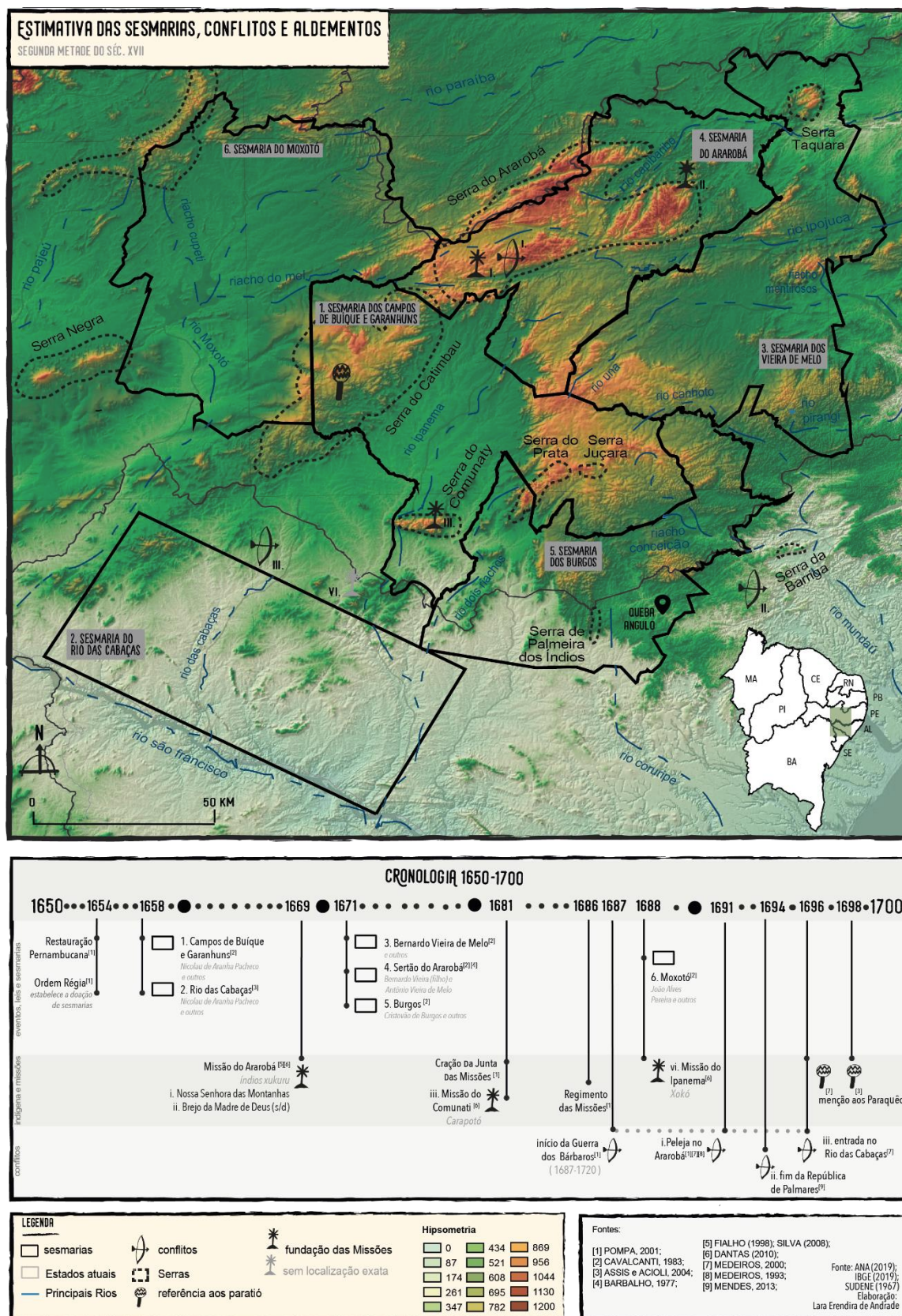
A fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem. E, sobretudo, fronteira do humano (p. 11).

Oliveira (2016) também trata desses contextos de “fronteira”, destacando-os como prática do poder colonial:

As estruturas e práticas estatais não podem ser compreendidas unicamente a partir de espaços sociais e políticos europeizados, em que vigoram categorias sociais e econômicas previamente estabelecidas pela tradição ou reguladas por contrato. Tudo o que se passa fora destes espaços sociais é definido como “sertão” ou “fronteira”, *locus* de recursos que podem vir a ser apropriados pelos cidadãos da metrópole que para ali se deslocam de forma permanente ou eventual. Os moradores dessas regiões, caracterizados como “outros”, isto é, exteriores à sociedade, passam à condição de despojos de guerra ou refugiados, vistos em consequência como desprovidos de direitos e investidos em obrigações não claramente estabelecidas (p. 18)

É nos registros dos empreendimentos coloniais do salitre e dos conflitos entre indígenas e colonizadores no período da Guerra dos Bárbaros que o etnônimo Paratió foi mencionado pela primeira vez, na última década do séc. XVII. Foi nesse século que foram criadas: as primeiras missões para o aldeamento dos indígenas, as missões na Serra do Ororubá e no Rio Ipanema bem como o regime de sesmarias que iniciou a repartição fundiária da colônia e a criação de currais de bois.

Esta seção está dividida em três partes: o trato da apropriação pelo poder colonial das terras ocupadas pelos indígenas para a criação das sesmarias; em seguida, situo os agentes missionários e as aldeias fundadas na Serra do Ararobá e ao longo do Rio Ipanema; e, por fim, apresento os episódios de conflito que são caudatários primeiro movimento de adentramento da Coroa, que transcorreu na época da Guerra dos Bárbaros.



3.1.1 Sesmarias

No primeiro século da colonização portuguesa, as incursões ao sertão tiveram o caráter das já mencionadas “entradas”. A primeira delas data do período entre 1551-1553. Elas possibilitaram aos colonizadores terem discernimento do que encontrariam nos sertões, gerando as condições de, no século seguinte, iniciarem a expansão dos domínios do litoral em direção ao sertão da atual região Nordeste. Porém, esse movimento só ocorreu de forma efetiva na segunda metade do século XVII, mais de cem anos após a primeira entrada. Tal dinâmica ganha corpo após a Restauração Pernambucana⁸⁵ em 1654, como mostra Pompa (2001):

Com a Restauração de Pernambuco, houve uma reordenação da economia e da política das alianças que resultaram num incentivo à evangelização no sertão que acompanhou a expansão da pecuária. A partir de 1654 [...] a penetração nos sertões tornou-se mais ativa e sistemática, num duplo movimento, de missionários e curraleiros, divergentes nos fins e nos métodos, nas palavras de Serafim Leite (1938-50, V:270), mas que sabiam bem encontrar momentos de mediação, conforme as circunstâncias, como veremos. Numa Ordem Régia de 1654, D. João IV concedia sesmarias aos soldados e oficiais da guerra de Restauração” (p. 215)

A partir dessa política de doação de sesmarias aos soldados e oficiais que tinham atuado na guerra de Restauração, os agentes coloniais passaram ao movimento de penetração e assentamento nesses sertões, promovendo a busca pelo salitre, a criação de currais de bois bem como do aldeamento e/ou extermínio dos indígenas. A criação dos currais teve papel fundamental nesse contexto. Para Santos Júnior (2015):

Entre os séculos XVII ao XIX, Pernambuco e Bahia eram os maiores centros produtores e distribuidores do gado pelo interior. Mesmo com a concorrência da charque do Rio Grande do Sul e a queda do consumo nas Minas Gerais, em fins do século XVIII, Pernambuco concentrava a maioria das fazendas de gado da região no “total de 2.366 fazendas que abasteciam as cidades de Salvador, São Luiz do Maranhão e Belém do Pará” (PRADO JR, 2008, p. 184 e 193). Naquele século, a criação de gado no Sertão de Pernambuco expandiu-se para

⁸⁵ Denomina-se *Restauração Pernambucana* o momento em que os Portugueses voltaram a ter controle sobre a Capitania de Pernambuco, em 1654, que estava ocupada pelos holandeses. No Nordeste do Brasil, os neerlandeses haviam ficado com domínio de Salvador (1624-1625) e de parte de Pernambuco (1630-1654). A apropriação de colônias portuguesas pelos holandeses sucedeu no contexto da *Guerra Luso-holandesa*, englobando disputas por território e controle do comércio nas Américas, na África, na Índia e extremo oriente; ela perdurou entre os anos de 1595 e 1663. Para mais informações ver GALINDO, Marcos (org). Viver e morrer no Brasil Holandês. Recife: Massangana, 2005.

os Sertões do Ceará (Cariris Novos, Crato e Chapada do Araripe) e para o Piauí. Para Caio Prado Júnior, a pecuária nordestina apresentava baixa produtividade por razão da falta d'água, a subalimentação, as poucas terras úteis para o pasto, os ataques de índios, moscas e onças, e a facilidade de fuga do gado dos currais. Capistrano de Abreu (1988), também apontou as mesmas dificuldades da pecuária na região, mas não impediram o seu desenvolvimento. Antes, evidenciou que atividade era facilitada pela adaptação do gado as condições climáticas do Semiárido, a grande quantidade de terra disponível para criação oferecida pela Coroa, através da concessão de sesmarias aos povoadores, e o baixo custo de manutenção que necessitava de pequena quantidade de força de trabalho (p. 31).

A região de recorte da minha pesquisa foi incorporada pela sesmaria dos *Campos de Buíque e Garanhuns*, entretanto, para uma leitura mais ampla da região, apresento também o contexto de conformação das sesmarias vizinhas: *Cabaças*, sul-oeste; *Vieira de Melo*, leste-norte; *Ararobá*, norte; *Burgos*, sul-leste; *Moxotó*, norte-oeste (ver mapa).

Metodologia para mensurar as sesmarias: a partir do que é narrado pelas autoras consultadas, no que tange à apropriação das terras entre o agreste e sertão pernambucano no primeiro momento da colonização – Fialho (1998) sobre os Xukuru, Assis e Acioli (2004) sobre Buíque e Dantas (2010) sobre Fulni-ô – busquei chegar às fontes em que elas se basearam. Nessa busca, tive acesso a um livro central para esta parte da tese: *História de Garanhuns* (CAVALCANTI, 1983) que, a partir dos documentos de terra do acervo do cartório da referida cidade, narra a cadeia sucessória dos donos de terra na segunda metade do século XVII.

Foi então que, apoiada em Cavalcanti (1983), conjecturei a abrangência de tais sesmarias⁸⁶. Vale mencionar que faço referência a uma conjectura, pois as sesmarias tinham dimensões enormes, como poderá ser constatado no mapa. Por exemplo, alguns dos documentos de concessão das sesmarias falam em 20 léguas em quadra, se considerarmos que uma légua no período colonial equivalia a 6.600 metros, podemos converter em 132 km. É difícil precisar a exata medida das respectivas “léguas em quadra”⁸⁷.

⁸⁶ Para acessar um exercício de produção de mapa semelhante ao que apresento aqui sugiro a consulta do trabalho de Dantas (2010), em mapa da p. 36, intitulado “Extensão e localização aproximadas das sesmarias e Aldeamentos estabelecidos entre 1654 e 1691”. Interessante observar que mesmo trabalhando com o mesmo corte regional conjecturamos limites diferentes. Não tenho como apontar o motivo, uma vez que a autora não estabeleceu os critérios utilizados em sua estimativa.

⁸⁷ Sobre tal assunto acho pertinente compartilhar uma citação feita por Schröder (2011) no trabalho denominado “Para uma história das técnicas e métodos de demarcação de terras indígenas...”, apresentado por Pedro Agostinho (2003) na VII ABANNE, apesar do interesse do autor serem as terras cedidas para indígenas, a mesma lógica da imprecisão pode ser aplicada para as demais delimitações de terra. Segue o trecho referente: “*No estudo dos procedimentos, técnicos e jurídicos, usados na delimitação de concessões de terras feitas aos índios, no Brasil Colônia, pela Coroa Real, um dos problemas básicos que se põem é o de definir com precisão o conceito de ‘légua em quadra’*”. Este, segundo parece, teria variado segundo os lugares e as épocas em que foi aplicado, e ainda,

Assim, para fazer a estimativa, utilizei a seguinte metodologia: (1) identifiquei os marcos geográficos de limites descritos pelos autores em mapas da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – Sudene (1967); (2) tracei linhas retas entre tais marcos, formando assim o que seriam polígonos das sesmarias; (3) por fim, no intuito de facilitar a leitura do mapa, inseri os polígonos nos limites dos municipais atuais, conforme registrados na base de dados do IBGE.

Obviamente que tais municípios não existiam na época, mas nos ajudam a ter ideia da grandeza da área trabalhada bem como especificar locais que foram palcos de eventos importantes. É importante mencionar que não tenho interesse em fazer o desenho exato do que foram as sesmarias, mas sim estimá-las de forma que os mapas nos ajudem a ler o contexto regional em que os eventos a serem narrados se situam.

Ao longo dos subtópicos seguintes, especifico as referências feitas pelas/os autoras/os destacando em negrito: datas, donatários e os topônimos citados que eu consegui identificar e estão expressos no mapa. Para aquelas sesmarias que foram palco de eventos importantes à narrativa, farei um exercício de apresentar mapas específicos com as fazendas e missões criadas. Para um maior rigor, busquei reproduzir, em notas de rodapé, as referências aos documentos citados pelas/os autoras/es do Cartório de Garanhuns e da Biblioteca Nacional.

1658 – Campos de Buíque & Garanhuns e Rio das Cabaças: a criação das sesmarias dos Campos de Buíque & Garanhuns e do Rio das Cabaças é emblemática da política do governo da metrópole de distribuição de terras após a expulsão dos holandeses e da Restauração de Pernambuco no meio do século XVII. Ambas as sesmarias foram doadas ao mestre de campo Nicolau de Aranha Pacheco englobando terras que iam do Rio São Francisco até os limites nortes dos atuais municípios de Buíque e Pedra. Aqui trataremos de forma mais detalhada a primeira sesmaria.

A sesmaria dos Campos de Buíque foi concedida a descendentes de portugueses participantes da guerra de Restauração, como uma mercê por serviços prestados, especificamente para a família Aranha Pacheco (e outros), oriunda do Arco da Vale de Vez

segundo as intenções e manipulações oriundas de interesses contrários, em jogo a cada momentos e situação concreta. Em termos gerais, o exame de um reduzido conjunto de autos de demarcação, e de documentos e fatos provenientes do Sul e do Nordeste do atual território brasileiro, indica que essas terras eram demarcadas a partir de um “pião” central. Isto é, de um ponto de referência a partir do qual eram marcadas linhas de rumo, que viriam a definir e delimitar o polígono a ser concedido” (p. 36).

(Portugal). O principal beneficiário foi Nicolau de Aranha Pacheco, como nos informa Assis e Acioli (2014):

Aranha Pacheco, além de ter participado diretamente na guerra, era pessoa de confiança de Francisco Barreto, capitão-general da campanha. Restaurado Pernambuco, Barreto tornou-se governador-geral do Brasil e André Vidal de Negreiros, governador de Pernambuco. [...] Além de militar, foi um sertanista, ao que parece bastante hábil, no sentido lato do termo, ou seja, conhecedor da região em virtude das suas andanças como guerrilheiro de Pernambuco, tempo em que conhecera Campos de Buíque, famosos por seus brejos e suas minas de salitre (p. 34 e 35).

Segundo as autoras, o interesse de Aranha Pacheco nas terras dos Campos de Buíque foi despertado por seu conhecimento na região. Também Cavalcanti (1983) fala sobre o militar:

O mestre de campo Nicolau de Aranha Pacheco era natural de Arcos de Vale de Vez filho de Pedro João Aranha. Teve mercê de hábito de Cavaleiro de Cristo, em 26 de janeiro de 1647, pelos serviços prestados em Pernambuco, no Forte de Nazaré, no cerco do Salvador, pelo Conde Nassau, na substituição do sargento-mor Antônio Freitas, na Bahia, na Goiana, Rio Real e rio São Francisco. Na mesma data teve efetivação do cargo de sargento-mor da Bahia. Era casado com dona Francisca Sande, natural da Bahia, filha de Francisco Fernandes, senhor da Ilha da Maré, e faleceu em 29 de outubro de 1670, sendo sepultado em São Francisco⁸⁸ (p. 31).

Outra historiadora, Dantas (2010), amplia as informações sobre o conhecimento dos Aranha Pacheco acerca de suas sesmarias e aponta importantes características acerca da capilaridade da ocupação das sesmarias naquele século, segundo ela:

A ocupação das terras por colonos portugueses em finais do século XVII era feita de maneira sumária e rápida, como explicou o autor desconhecido do “Roteiros do Maranhão”: “levantada uma casa coberta pela maior parte de palha, feitos uns currais e introduzidos os gados, estão povoadas três léguas de terra e estabelecida uma fazenda. Por isso, o povoamento efetivo por colonos, ao contrário da ocupação sumária, ocorreu mais lentamente e de forma mais esparsa, diluído nas amplas terras de propriedade particular. Os sesmeiros raramente viviam ou visitavam as suas terras, desempenhando suas funções militares em Olinda ou Salvador e deixando a administração de suas fazendas e os cuidados com o gado para vaqueiros. Como afirma Capistrano de Abreu, ‘os primeiros ocupadores do sertão passaram a vida bem apertada; não eram os donos das sesmarias, mas escravos ou prepostos’. Eram estes homens que faziam todo o trabalho das fazendas, que conheciam os caminhos na caatinga, que tangiam o gado e, em troca, recebiam bezerros para fundarem suas próprias fazendas [...] As terras de Nicolau de Aranha Pacheco, que compreendiam o rio Ipanema, devem ter sido ocupadas por seus trabalhadores, não tendo sido iniciado o povoamento efetivo por ele em companhia de sua família. Depois de finalizados os conflitos com os holandeses [...] o mestre de campo se retirou

⁸⁸ Nobiliário Colonial, por Carvalho Franco, págs. 117 e 118 – publicação do Instituto Genealógico Brasileiro, 2ª edição – São Paulo.

para a Bahia, onde exercia o cargo de sargento-mor, provavelmente falecendo em 1670. Sendo natural de Olinda, passando boa parte das décadas de 1630, 1640 e 1650 lutando em guerras no entorno de Recife e seguindo depois para a Bahia, acreditamos que Nicolau Aranha Pacheco e sua família tenham visitado pouquíssimas vezes seus domínios no Sertão do Ipanema e nos Garanhuns, ficando a ocupação das terras a cargo de seus vaqueiros” (p. 34 e 35).

Independente da “real” empreitada de Aranha Pacheco em seus domínios, vale destacar que, no mesmo ano, o militar recebeu outra sesmaria mais ao sul, a Sesmaria do Rio das Cabaças, nas margens do Rio São Francisco, sendo, possivelmente, as sesmarias contíguas (ver mapa de estimativa das sesmarias).

Rio das Cabaças tem a concessão datada de 16 de maio de 1658 (ASSIS e ACIOLI, 2004). Ela tinha a extensão de 16 por 8 léguas (para o mapa, considere um retângulo de 105,6 km ao longo da margem do rio São Francisco por 52,8 km subindo na direção do rio das Cabaças, hoje Capiá). Nesse caso, não conjecturo os municípios atuais abrangidos, mas é todo englobado pelo atual estado de Alagoas. Tive como referência as distâncias citadas no próprio documento de doação, que teve a transcrição disponibilizada pelas autoras no livro *Buíque – uma história preservada* (ASSIS e ACIOLI, 2004). Vejam o trecho da carta de doação que se refere às suas dimensões:

Carta de doação e Sesmaria que Vossa Senhoria teve por bem conceder em nome de Sua Majestade ao Mestre de Campo **Nicoláo Aranha Pacheco**, e aos Capitães **Francisco de Brá, Damião da Rocha, e Balthazar de Faria** de dezasseis léguas de terra oito léguas do rio das Cabe[a?]ças pelo Rio São Francisco acima digo de São Francisco baixo, e as outras oito do **Rio das Cabaças** pelo dito **Rio de São Francisco** acima, e oito léguas de Largo na forma e pelos respeitos acima declarados⁸⁹ (apud ASSIS e ACIOLI, 2004, p. 44).

Foram ambos os rios destas sesmarias, o Ipanema e o Cabaças (Capiá), importantes veredas de penetração para os Campos de Buíque. É interessante perceber, ao olhar o mapa estimado, que a sesmaria do Cabaças tem o vértice de limite sul justamente na foz do Ipanema no São Francisco. Outro aspecto que vale a pena sublinhar é que, juntas, as duas sesmarias dos Aranha Pacheco cobriam a quase totalidade do Ipanema bem como todo o Rio das Cabaças. Assis e Acioli (2004) comentam sobre essa doação:

⁸⁹ Documentos históricos da Biblioteca Nacional 1656-1659, vol. XIX, P Tip. Moroe, Rio-1930.

Cronologia 2 Buíque: séc. XVII-XVIII

CRONOLOGIA
SÉC. XVII E XVIII
A SESMARIA DOS CAMPOS DE BUÍQUE
AO POVOAMENTO DE SÃO FÉLIX

1602-1654
Guerra contra a Holanda

1639
Nicolau Aranha Pacheco recebe o Hábito da Ordem de Cristo do rei de Castela, por serviços prestados a Portugal na guerra contra os holandeses em Pernambuco

1640
Morre Francisca Sande

1647
(08/11) Nicolau Aranha Pacheco requer mercês ao Conselho Ultramarino

1658
(29/12) Concessão da sesmaria dos Campos de Buíque

1670
(29/10) Morre Nicolau Aranha Pacheco

1716
(19/11) Venda da fazenda Lagoa

1753
Morre Nicácio Pereira Falcão. Divisão das terras da Fazenda Lagoa. Doação para a capela de São Félix de Cantalice

1754
(27/05) Nova doação de terras para a Capela de São Félix

08/11/1647
Requerimento de Nicolau Aranha Pacheco ao Conselho Ultramarino

"requer, por si e seu irmão João Aranha, a D. João IV as mercês que lhe parece serem devidas a eles pelos serviços prestados a Portugal na guerra contra os holandeses em Pernambuco" (p.35)

(ASSIS E ACIOLI, 2004, p.35)



29/12/1658
Doação da Sesmaria dos Campos de Buíque para Nicolau Aranha Pacheco em recompensa dos serviços na guerra contra holandã.

"O governador de Pernambuco André Vidal de Negreiros concedeu ao mestre de campo Nicolau Aranha Pacheco, Cosme de Brito Cação, Antônio Fernandes Aranha e Ambrósio Aranha uma data de terras nos sertões de Buíque com vinte léguas em quadro, em dois lotes alternados - um no Ipanema (Campos do Buíque) e outro nos Garanhuus"

(ASSIS E ACIOLI, 2004, p.36)

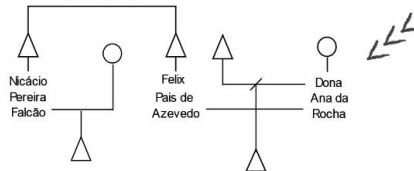


19/11/1716
Venda fazenda Lagoa

"Quando viúva a mesma [Maria de Rocha] vendeu a fazenda [Lagoa] para os irmãos Felix Pais de Azevedo e Nicácio Pereira Falcão"

(ASSIS E ACIOLI, 2004, p.39)

NOVOS DONOS



1753
Repartição das terras da Fazenda Lagoa e doação de parte delas para a capela de São Félix, ao redor da qual foi criada a cidade de Buíque

"Felix Pais de Azevedo, após o falecimento de Nicácio Pereira Falcão, entregou metade das terras aos herdeiros do irmão e compartilhou metade da sua parte das terras com os filhos de sua mulher Dona Ana da Rocha, que casara com ele já viúva e neste período já era falecido [...]. da parte de terras que lhes ficaram, Felix Azevedo doou metade aos sobrinhos Julião de Matos Garcês e Francisca dos Prazeres, recomendando o desdobramento de 500 braças dessas terras para compor o patrimônio da capela sob o orago de São Félix que estava sendo ereta na fazenda Lagoa"

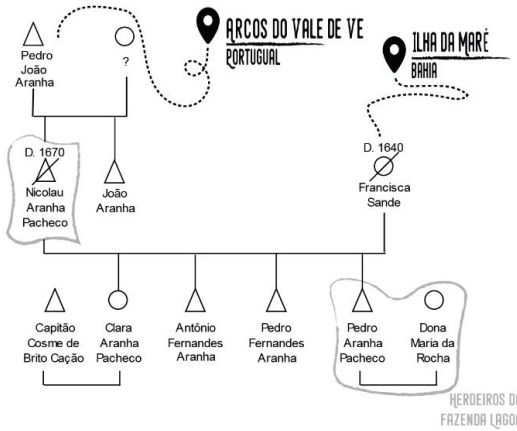
(ASSIS E ACIOLI, 2004, p.40)

CAPELA DE SÃO FÉLIX

27/05/1754
Nova doação de terras para a capela de São Félix

"O patrimônio da igreja de São Félix se enriquece ainda mais com a doação que [...] Gonçalo Pereira de Moraes fez de seis mil réis em terras da sua propriedade na fazenda Mocó"

(ASSIS E ACIOLI, 2004, p.40)



HERDEIROS DA FAZENDA LAGOA

De acordo com Barbalho⁹⁰, Nicolau de Aranha Pacheco recebera de Francisco Barreto, governador-geral do Brasil, aos 16 e maio de **1658**, uma enorme sesmaria situada às margens dos rios São Francisco e das Cabaças, cujas terras povoara e colonizara, segundo rezava o figurino das sesmarias e de onde recebera as notícias da existência de terras devolutas na região agrestino-sertaneja de Pernambuco (ASSIS e ACIOLI, 2004, p. 36)

Em relação a Sesmaria dos Campos de Buíque e Garanhuns: a documentação trabalhada por Cavalcanti (1983), e citada por autores posteriores que tratam da região, aponta que tais terras foram doadas nos anos de 1658 e 1659, formando um conjunto de 30 léguas em quadra, tendo sido doadas pelo então governador de Pernambuco André Vidal de Negreiros. O autor especifica a extensão e os beneficiários:

O mestre de campo **Nicolau de Aranha Pacheco, Antônio Aranha**, seu filho **Ambrósio Aranha Farias**, e o capitão **Cosme de Brito Cação**, depois de informados por uma turma de rapazes, entre os quais Gabriel de Brito Cação, provavelmente, a enviaram com o fim de conhecer e escolher as terras que seriam pedidas por sesmaria.

Obtiveram, então, do governo da Capitania de Pernambuco, em **29 de dezembro de 1658**, uma sesmaria de vinte léguas de terras, em dois lotes salteados, no “Panema e nos Garanhuns”.

No ano seguinte, aos **2 de dezembro [1659]**, os mesmos concessionários obtiveram mais dez léguas de terras em quadra “nos Garanhuns”, ligando, assim, os dois lotes e completando um só território de trinta léguas⁹¹. (p. 29 e 30)

A partir do documento consultado, arquivado no 2º Cartório de Garanhuns, o autor elenca os marcos geográficos que foram tomados como pontos de referência:

Esse território começava no **rio Canhoto**. Na confrontação da parte leste do atual sítio denominado Tiririca, e, em rumo para o sul, até o **riacho Conceição**, limitando-se com terras que depois foram concedidas, formando a sesmaria dos Burgos.

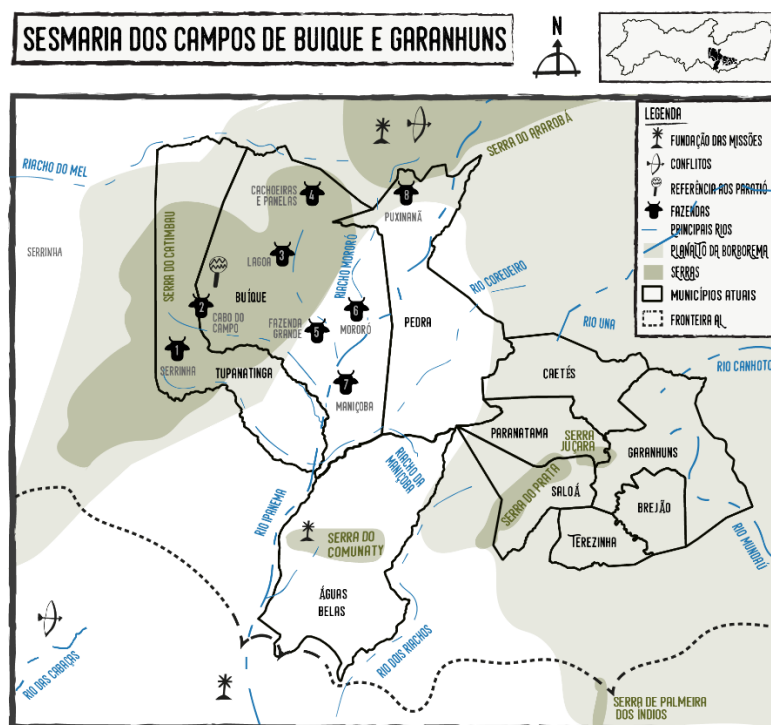
Do referido rancho dirigia-se para o oeste, limitando-se pelo sul, com as ditas terras e, passando pelas de **Juçara e Prata**, ia ao Riacho Lagos e, pela margem direita para o oeste a para norte, até o atual território dos municípios de **Águas Belas, Buíque e Pedra**, de onde rumava para às cabeceiras do rio Canhoto e, pela margem direita até o ponto onde começava (CAVALCANTI, 1983, p. 29).

Ligando tais pontos no mapa, abarcaríamos o que hoje são os municípios pernambucanos de Águas Belas, Brejão, Buíque, Caetés, Garanhuns, Paranatama, Pedra, Saloá, Terezinha e Tupanatinga.

⁹⁰ Não há referência à fonte primária.

⁹¹ Livro 38 fl. 31, do 2º Cartório de Garanhuns.

Carto-etnografia 2 Sesmaria dos Campos de Buíque e Garanhuns



O investimento inicial de colonização dessa capitania esteve intimamente ligado à exploração do salitre, em um contexto de apropriação do solo, que se desenhou a partir da divisão das terras em glebas, ora como doação e herança ora via compra. O itinerário da doação da sesmaria dos Campos de Buíque propriamente falando se inicia em novembro de **1647**, quando o mencionado português, que fora mestre-de-campo na guerra, faz petição ao Conselho Ultramarino⁹² e “requer, por si e seu irmão João Aranha, a D. João IV as mercês que lhe parece serem devidas a eles pelos serviços prestados a Portugal na guerra contra os holandeses em Pernambuco” (ASSIS e ACIOLI, 2004, p.35).

Onze anos depois de tal petição, em 29 de dezembro de **1658**, o referido português e alguns de seus familiares são então recompensados com duas sesmarias (Campos de Buíque e Garanhuns) conforme já descrito.

Aqui iremos nos ater à sesmaria dos *Campos de Buíque*. Ainda segundo as autoras, tal sesmaria se destinou ao desenvolvimento de atividades agropastoris, sendo subdividida em outras glebas por herança, doação ou venda, que formaram uma série de fazendas e sítios. A

⁹² Foi o órgão criado pela Coroa Portuguesa para gerenciar assuntos relativos à administração do comércio e negócios relativos à guerra para os domínios Ultramar. Era para o Conselho Ultramarino que se requeria as mercês pelos serviços prestados à coroa em suas colônias.

partir de suas pesquisas no acervo do cartório de Garanhuns, Cavalcanti (2013) traça a cadeia de troca de domínio sobre as terras no séc. XVIII, que outrora foram da sesmaria dos Campos de Buíque: “na região do Panema, sesmaria dos Aranhas [...] depois da fundação da fazenda Lagoa, foram fundadas várias outras entre as quais Puxinanã, Fazenda Grande, Serrinha, Mocó, Catimbau, Maniçobas, Mororó, Cachoeira e Panelas” (p. 39). A seguir, organizo o que é narrado pelo autor de forma que fique inteligível, inclusive para a leitura do mapa (os números após os nomes das fazendas/sítios fazem referência a sua localização no mapa):

- 1716 LAGOA**
 Lagoa [3]
 (atual cidade de Buíque) As terras desta fazenda limitavam-se de um lado com a fazenda de Francisco de Abreu, chamada Curral do Meio, e da outra parte, com o sítio **Cabo do Campo**, pertencente a **Leonel de Abreu e Lima**.⁹³
 A fazenda Lagoa [...] tocou, por herança dos pais, a Pedro de Aranha Pacheco, casado com dona Maria de Matos Costa e, após falecimento deste herdeiro, a viúva vendeu-a, em 19 de novembro de **1716**, aos dois irmãos, que para isso se associaram, o capitão Felix Pais de Azevedo e Nicário Pereira Falcão (CAVALCANTI, 1983, p. 41).

As terras da fazenda Lagoa, que compreendem a atual cidade de Buíque, ficaram sob posse dos Aranha Pacheco por aproximadamente 60 anos, até **1716**, poucos anos após o declínio da exploração do salitre na região, como veremos a seguir. Nesse ano ela foi vendida para outra família que, em **1753**, doa parte dela para a capela de São Félix de Cantalice, ao redor da qual se criou a povoação que deu origem à referida cidade. No ano seguinte, a igreja também recebe doação do proprietário da fazenda Mocó, conforme disposto na tabela a seguir:

[1753] da parte de terras que lhes ficaram, Félix Azevedo doou metade aos sobrinhos Julião de Matos Garcês e Francisca dos Prazeres, recomendando o desdobramento de 500 braças dessas terras para compor o patrimônio da capela sob o orago de São Felix que estava sendo ereta na fazenda Lagoa [...] [1754] O patrimônio da igreja de São Félix se enriquece ainda mais com a doação que [...] Gonçalo Pereira de Moraes fez de seis mil réis em terras da sua propriedade na fazenda Mocó” (ASSIS e ACIOLI, 2004, p. 40).

- 1760 PUXINANÃ**
 Puxinanã [8]
 (atual cidade de Pedra) Entre os vários sítios organizados nas terras da **Puxinanã**, o principal foi o da **Pedra**, cuja metade foi adquirida por compra ao sargento-mor José Cavalcanti de Albuquerque e sua mulher dona Joana Leite, pelo capitão Manoel Leite da Silva, já então viúvo da Dona Maria Calvalcanti de Araújo.

⁹³ Livro 38, fls. 31 – 2º Cartório de Garanhuns.

Este comprador, em 22 de julho de **1760**, fez toda ela doação para patrimônio da capela sob o orago de Nossa Senhora da Conceição, que então estava sendo construída ⁹⁴ (CAVALCANTI, 1983, p. 63).

1724
Fazenda Grande [5]
(atual sítio de Cruz
do Aranha)⁹⁵

FAZENDA GRANDE

A **Fazenda Grande** tocou, por herança do pai, Antônio Fernandes Aranha, a dona Beatriz Fernandes, Casada com Antônio da Mata Caldeira, e este casal, em 12 de fevereiro de **1724**, desmembrou a metade de seu território para o pagamento de trezentos e tantos mil réis à filha, dona Antônia da Mata Caldeira e aos netos, filhos do primeiro casamento desta com Manoel de Souza, um dos quais, o capitão Feliciano de Souza Caldas.⁹⁶

Dona Antônia da Mata Caldeira era então casada, em segundas núpcias, com Manoel Gomes de Sá, o primeiro juiz Ordinário da Capitania do Ararobá, da qual também veio a ser juiz ordinário o seu enteado, capitão Feliciano de Souza Caldas (CAVALCANTI, 1983, p. 43).

Nesse último trecho sobre a Fazenda Grande, o autor não define nenhum marco que nos faça entrever a localização de tal fazenda. Há, entretanto, ainda no mesmo livro, um trecho seguinte que trata especificamente do município de Tupanatinga e descreve quais localidades atuais faziam parte da Fazenda Grande e da Serrinha, como mostro a seguir:

1711
Serrinha [1]
(atual cidade de
Tupanatinga)

1698⁹⁷
Cabo do Campo [2]

TUPANATINGA

Os sítios do território da **Fazenda Grande** foram Gravatá, Pilões, Macaco, Cachoeirinha, Cafundó, Lagoa do Negro, Lameiro e **Cruz do Aranha**, e do da **Serrinha** – Batinga, **Cabo do Campo**, Riacho do Confim, Olho d'água do Mato, Mina Grande, Serra Batista, Salina e **Santa Clara**.

Na sede deste último sítio foi, anos depois, erigida uma capela sob a invocação de Santa Clara, tornando-se povoação denominada de Tupanatinga, a mais próspera Vila do Município de Buíque. (CAVALCANTI, 1983, p. 64).

SERRINHA

A fazenda **Serrinha** tocou, por herança de dona Francisca Correia Sande, viúva do mestre de campo Nicolau Aranha Pacheco ao filho, Pedro Fernandes Aranha, que a vendeu ao capitão Rafael Araújo, por escritura pública lavrada no cartório da Vila do Penedo, em 2 de dezembro de **1711**⁹⁸. (CAVALCANTI, 1983, p. 42).

Vale lembrar que o Cabo do Campo já foi mencionado como vizinho da fazenda Lagoa, pertencente a Leonel de Abreu e Lima. Esse donatário foi um dos responsáveis pela exploração

⁹⁴ Livro 38, fls. 24 – 2º Cartório de Garanhuns.

⁹⁵ Contempla vários pequenos sítios nos atuais municípios de Tupanatinga e Buíque. No mapa, selecionamos o sítio de Cruz do Aranha para fixar o marco.

⁹⁶ Livro 38, fls. 28 – 2º Cartório de Garanhuns.

⁹⁷ A.H.U. Doc. 13600, anexo nº7, citado por Assis e Acioli (2004, p. 64-65).

⁹⁸ Livro 21, fls. 10 – 2º Cartório de Garanhuns.

do salitre na região e é em sua correspondência que encontrei uma das referências aos Paratió do século XVII, como povo que habitava a terra reivindicada. Veremos mais sobre isso na próxima seção.

Vale destacar ainda que, na narrativa traçada pelo autor, temos a construção de três capelas no século XVIII, que posteriormente deram lugar às sedes dos três municípios nos quais as fazendas estão circunscritas: São Félix de Cantalice, 1753/1754 – Buíque; capela de Santa Clara, s/d – Tupanatinga⁹⁹; capela Nossa Senhora da Conceição, 1760 – Pedra, conforme pode ser identificado abaixo:

1748 SÍTIO MORORÓ
Mororó [6]¹⁰⁰ “[...] o Mororó, pertencente ao sesmeiro **Ambrósio Aranha de Farias** [...] para vender a fim de, com o produto da venda pagar dívidas. [...] vendeu o mencionado sítio, em 30 de dezembro de **1748**, ao sargento-mor **João Leite de Oliveira**.

Antes de 27 de março de 1753 tinha falecido Nicácio Pereira Falcão, na propriedade da fazenda Lagoa por eles comprada [...] Aos 27 de junho de 1754, já estava sendo construída a referida capela, e Gonçalo Pereira de Moraes, então proprietário de metade da fazenda **Mocó**, reforçou o patrimônio doando para isso seis mil réis das terras de sua propriedade¹⁰¹ (CAVALCANTI, 1983, p. 51 e 52).

1702 OUTRAS FAZENDAS
Cachoeira e Panelas [4]¹⁰² ‘um por nome de panelas, e o outro, a Cachoeira, que partem um com o outro, e pelo rio Panema abaixo com o sítio chamado **Maniçobas**, e para cima com o sítio **Puxinanã**, e para a parte do nascente, com o sítio chamado **Mororó**’ – dona Clara de Aranha Pacheco, viúva de Cosme de Brito Cação, que os houve por herança do irmão Pedro Aranha Pacheco, os vendeu [...] em 09 de janeiro de **1702**, a Bento Leite de Oliveira (CAVALCANTI, 1983, p. 40)

⁹⁹ Em minha pesquisa não consegui identificar a data de criação da capela de Santa Clara nem mais dados sobre o município de Tupanatinga.

No site do IBGE, consta que a cidade foi uma fazenda de uma pessoa de nome Felipe Neri. Transcrevo a seguir: “Os primeiros habitantes das terras do município foram provavelmente indígenas. Conta-se que havia na localidade uma fazenda de propriedade do senhor Felipe Neri, católico fervoroso e devoto de Santa Clara, que doou um terreno para que nele fosse construída uma capela em homenagem à Santa de sua devoção”. IBGE, disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/tupanatinga/historico>>

Indago, entretanto, se a referência a “Felipe Neri” não seria a Congregação dos Oratorianos, que teve, inclusive, uma doação de terras feita pela sesmaria do Moxotó a tais religiosos. Entretanto, o IBGE não disponibiliza as fontes de tais informações, de forma que não há como ir em busca de mais dados.

¹⁰⁰ No mapa, coloco como marco de referência uma pequena localidade, de mesmo nome do riacho, Mororó, que consta no mapa da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – Sudene: Folha SC. 24-X-B-IV Buíque.

¹⁰¹ Livro 38, ilegível – 2º Cartório de Garanhuns.

¹⁰² No mapa coloco como marco de referência uma pequena localidade de nome atual Cachoeirinha (SUDENE, 1967), que fica nas imediações do local descrito no texto.

Continuo aqui a narrativa sobre três das fazendas citadas pelo autor e que não constam acima: Catimbau, Maniçoba e Mocó. O autor cita o documento de terra do Catimbau de 1827, não sendo de interesse em função do século aqui tratado. A segunda delas, mesmo não tendo o autor detalhado a referência geográfica, resolvi incluí-la no mapa e destacar um riacho de mesmo nome, que corre ao sul do atual município de Buíque, bem como uma pequena localidade homônima, situada um pouco ao norte do citado riacho (SUDENE, 1967), localizada na margem do rio Ipanema.

Por fim, a terceira delas também não conta com especificações de marcos, apesar de não destacá-la no mapa, é uma fazenda de relevância, situada na vizinhança da fazenda Lagoa, o que sabemos em função do dono ter doado parte de seus domínios para a Capela de São Félix de Cantalice em 1754.

1671 – Bernardo Vieira de Melo e Sertão do Ararobá: ao norte da sesmaria dos Aranha Pacheco, ficava a sesmaria concedida a Bernardo Vieira de Melo, Antônio Pereira Pinto e Manoel Vieira de Lemos, 1671. Cavalcanti (1983) descreve os beneficiários e os limites:

Em 23 de dezembro de 1671, o Governador da Capitania de Pernambuco, Fernão de Souza Coutinho, atendendo aos que lhe requereram Bernardo Vieira de Melo, Antônio Pereira Pinto e Manoel Vieira de Lemos, concedeu-lhes uma sesmaria de vinte léguas de terra¹⁰³.

Esta sesmaria se compunha de território cujo limite eram as águas pendentes para o **Rio Ipojuca e o Riacho Mentirosos**, a meia distância da confrontação da cidade de **Caruaru**, e as nascentes do dito riacho, e, em rumo para o sul, cruzava os rios **Una e Pirangi**, até uma légua de distância para o sul deste último rio e, conservando essa distância, seguia paralelamente com ele acima até as confrontações com a atual cidade de **Quipapá**, de onde rumava à barra do riacho Água Vermelha no **rio Canhoto**; e pela margem esquerda deste rio, ia às suas cabeceiras, e daí para o norte, passando pelas **cabeceiras do rio Una**, atingia o rio **Ipojuca**, continuando por este abaixo, até a barra do riacho do Buturí, de onde rumava direto para a **Serra Taquara**, e, pelas águas pendentes desta terra entre os **rios Ipojuca e Una**, até onde começava. (p. 31).

Parte da sesmaria dos Vieira de Melo seria posteriormente doada aos seus filhos e outros donatários. Seus herdeiros, particularmente, ficaram com a posse de vinte léguas na região da Serra do Ararobá, conforme nos informa Barbalho (1977):

Ficando praticamente sozinho, como dono exclusivo daquele mundo de terras que entrariam para a história com o nome de *Sesmaria do Ararobá*, capitão Bernardo Vieira de Melo, herói da guerra de expulsão dos holandeses (1649-1654), já em idade bastante avançada [...] entrega a Ararobá aos filhos

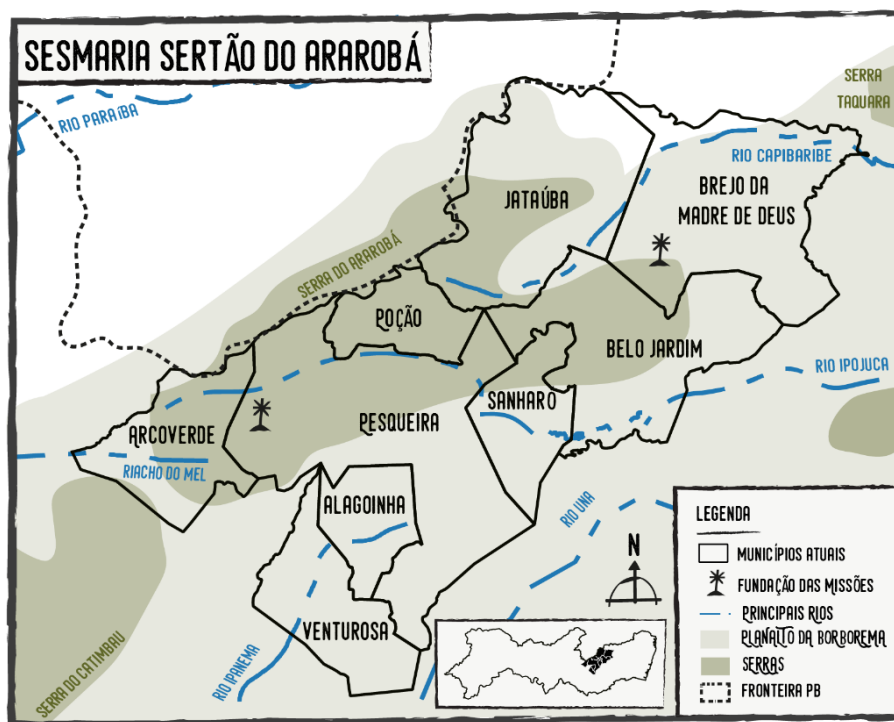
¹⁰³ Livro 16 – verso – verso – fl. 15, do 2º Cartório de Garanhuns.

Bernardo Vieira de Melo (o futuro famoso sargento-mor do Terço dos Palmares) e **Antônio Vieira de Melo**. O trabalho de limpeza da área, com extermínio de índios ferozes e expulsão dos pretos aquilombados, toca, em grande parte, o filho Bernardo, que depois de desbravar e pacificar a região, deixa as vinte léguas da Sesmaria do Ararobá em poder de seu irmão Antônio (p. 40).

Sobre essa vasta região, chamada à época de Serra do Ararobá, vale a explicação de Cavalcanti acerca da região abrangida:

Era chamada a região montanhosa onde estão localizadas, além de muitas outras, as serras do Ararobá, do Cachorro, do Gavião e Jacarará, situando-se nas duas últimas, as nascentes do Capibaribe que, até confrontar-se com a serra extrema à referida região, confinava, ao sul, pelo sopé da cordilheira, em direção ao poente, até os municípios de Arcoverde e Sertânia, e por esse limite até estado da Paraíba, e com ele se dividindo, vai até os limites atuais dos municípios de Poção e Brejo da Madre de Deus, e daí às serras do Gavião e Jacarará (CAVALCANTI, 1983, p. 32 e 33).

Carto-etnografia 3 Sesmaria Sertão do Ararobá



Ligando tais pontos no mapa, abarcaríamos o que hoje são os municípios pernambucanos de: Quipapá, Panelas, Jurema, Ibirajuba, Lajedo, Calçado, Jupi, Jucati, Capoeiras, São Bento do Una, Cachoeirinha, Altinho, São Caetano, Caruaru, Tacaimbó, Vertentes, Taquaritinga do Norte e Toritama. E no Sertão do Ararobá, os municípios de

Alagoinha, Arcoverde, Belo Jardim, Brejo da Madre de Deus, Jataúba, Pesqueira, Poção, Sanharó e Venturosa.

Conforme narrarei ainda neste capítulo, foi na Sesmaria do Ararobá que foi criado aldeamento missionário de mesmo nome, *locus* central para a expansão dos domínios coloniais nos sertões.

1671 – Burgos: também ao sul dos Campos de Buíque e Garanhuns bem como no sentido leste, havia a sesmaria dos Burgos; novamente tomamos como referência Cavalcanti (1983). O autor menciona a concessão de outras trinta léguas em quadra, especificando os doadores e os beneficiários:

Aos 22 de dezembro de **1671**, o Governador-geral do Brasil, Dom Afonso Furtado de Castro Mendonça do Rio e Menezes, Visconde de Barbacena, deferindo o requerimento do Desembargador e Ouvidor Geral do Brasil, Dr. **Cristóvão de Burgos de Contreira**, em conjunto com dona **Maria de Burgos**, viúva de Manoel de Couto de Eça, **Pedro Francisco da Fonseca Belchior Soares**, **Manoel Ribeiro de Almeida**, **Francisco Ferraz de Souza** e dona **Vitória de Souza**, concedeu-lhe de sesmaria, trinta léguas de terras na Capitania de Pernambuco (p. 30).

Assim como no caso dos Aranha Pacheco, o autor teve como fonte o acervo do Cartório de Garanhuns. Ele relata que inicialmente a escritura de tais terras fora registrada no livro de sesmarias da Bahia, sendo posteriormente registrada no sétimo livro da Fazenda Real da Capitania de Pernambuco em 1678¹⁰⁴. Assim como no caso dos Aranha, o autor descreve os marcos geográficos de referência:

O território desta sesmaria começava no mesmo ponto da dos Aranha, no **rio Canhoto**, e com ela se dividia pelo oeste até o **riacho da Conceição**, de onde continuava dividindo-se com a mesma pelo norte em direção ao poente, do ponto onde começava ia pela margem direita do Canhoto, até defrontar a barra do Riacho das Tabocas, a um quilômetro da cidade de **Quebra Angulo**, e, continuando para o oeste, atingia a encosta sul da serra da **Palmeira dos Índios**, continuando até o riacho denominado de **Dois Riachos**, onde se encontrava a sesmaria dos Aranha (p. 31).

Ligando tais pontos no mapa, abarcaríamos o que hoje são os municípios de: Iati, Bom Conselho, Lagoa do Ouro, Correntes, São João, Angelim e Palmeirina – todos em Pernambuco;

¹⁰⁴ Folha nº 138, em 11 de outubro de 1678, Livro de Autos do 2º Cartório de Autos do 1º Cartório de Garanhuns.

e Dois Riachos, Minador do Negrão, Estrela de Alagoas, Palmeira dos Índios e Quebrangulo – todos em Alagoas.

1688 – Sertão do Moxotó: a última das sesmarias a ser cedida, que é circunvizinha a dos Campos de Buíque e Garanhuns, foi a do Moxotó, em 1688 (ver carto-etnografia). Diferente das cinco sesmarias que tratei anteriormente, que tiveram sua cessão nos vinte primeiros anos após a Restauração Pernambucana, esse lote data de quase trinta e cinco anos depois. Sendo a fronteira ao oeste, como informa Cavalcanti:

Conforme declarou o Padre Miguel Batista, então procurador da Congregação de São Felipe Neri, na escritura de venda do sítio Poço do Boi, em 15 de maio de 1759, o Governador da Capitania de Pernambuco, João da Cunha de Souto Maior, concedeu, em 17 de maio de 1688, uma sesmaria a João Alves Pereira, Manoel da Cunha Moreno, Amaro Fernandes Tinoco, Manoel Gonçalves e Domingo Fernandes, que posteriormente a doaram aquela Congregação¹⁰⁵ (1983, p. 32).

A sesmaria do Moxotó data de 1688 e, em anos posteriores, parte de tal lote foi doado à Congregação de São Felipe Neri, da qual falaremos em mais detalhes posteriormente. O autor continua com a descrição dos marcos geográficos:

As terras desta sesmaria se limitavam, a norte e a oeste, pelas **águas pendentes para os rios Pajeú e Moxotó**; pelo leste com o estado da Paraíba, até a atual **divisão de município de Sertânia com Arcoverde** e até o **riacho do Mel**, de onde rumava ao **rio Moxotó**, na confrontação da barra do **riacho Cupeti** [atual Capiti]; pelo sul, com a sesmaria dos Aranhas, até encontrar as terras de outra sesmaria, da qual adiante trataremos, e com ela se dividindo até o rio Moxotó. A sesmaria com a qual se dividia pelo sul, doada à Congregação de São Felipe Neri, foi pelo Governador da Capitania de Pernambuco, Manoel Rolin de Moura, concedida, em data que ignoramos, ao comissário geral João Peixoto Vilela, Padre João Pereira Campos e Paulo Pereira Pacheco, os quais dela foram juridicamente empossados pelo Tabelião Sebastião Neto Nogueira, em 10 de março de 1725¹⁰⁶ (1983, p. 32).

Ligando tais pontos no mapa, abarcaríamos o que hoje são os municípios de: Sertânia, Ibimirim e Custódia, em Pernambuco. É nas terras dessa sesmaria que foram estabelecidas uma série de outras fazendas que foram palcos de conflitos entre indígenas e colonos.

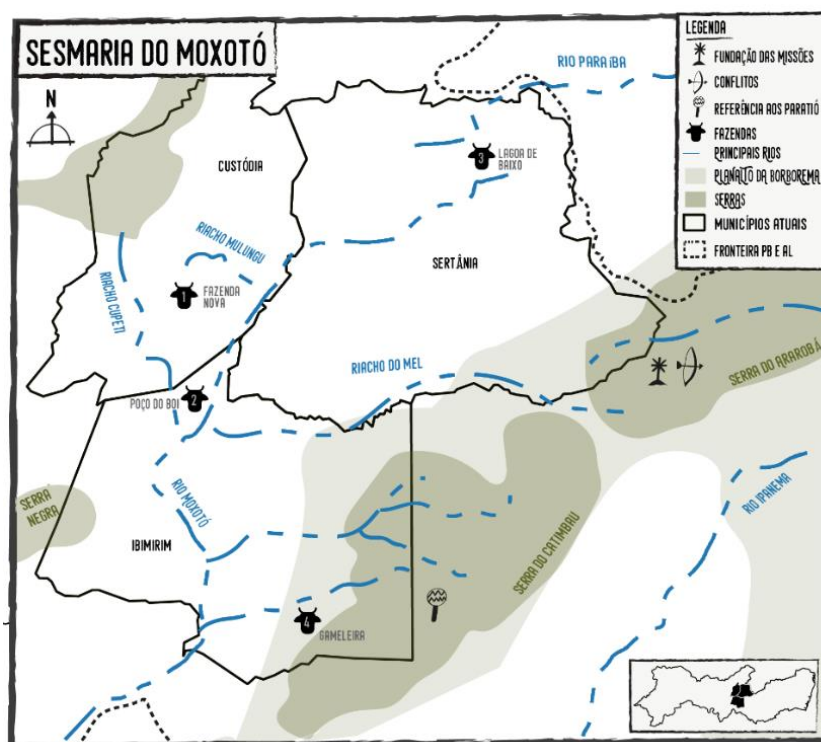
Novamente em *História de Garanhuns*, Cavalcanti (1983) descreve as trocas de domínio: “em 1759, muitos sítios, entre os quais Olho d’Água do Sabá, Cacimba dos Porcos,

¹⁰⁵ Livro 38, fl. 9 e verso do 2º Cartório de Garanhuns.

¹⁰⁶ Livro II, fl. 37 do 2º Cartório de Garanhuns.

Fazenda Nova, Poço Cumprimido, Prazeres, Sambambala, Caríbas, Puitá, Poço do Boi, Jeritacó e Cupeti” (p. 91). Em outra parte da sesmaria do Moxotó, foram estabelecidos outros tantos sítios “[...] em 10 de março 1725, foram formados os sítios Gameleira, Priaré, Monari e Priapé, tendo sido depois organizados mais três, Puiu, Quiridalho e Cana Brava” (p. 92)¹⁰⁷.

Carto-etnografia 4 Sesmaria Sertão do Moxotó



Algumas dessas propriedades têm seus marcos geográficos descritos pelo autor e é a partir delas que inseri a referência às fazendas em meu mapa. São elas:

Poço do Boi / 1759. [2]. Hoje localidade de mesmo nome situada nas margens do açude de Poço da Cruz (Ibimirim/PE). Segundo Santos Júnior (2015), citando o livro *Moxotó Bravo*, esse era um importante sítio para a dessedentação do gado, “[...] foi vendido em 15 de maio de 1759, a Antônio Rezende de Melo” (CAVALCANTI, 1983, p. 91)¹⁰⁸. Outro ponto de referência de tal sítio era o riacho do Mel.

Fazenda Nova / 1753. [1]. Não identifiquei se hoje há alguma localidade que lhes seja referente, mas o mesmo autor cita um trecho do documento que nos permite estimar uma

¹⁰⁷ Livro 15, fls. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 12, 14, 16, 17 do 2º Cartório de Garanhuns.

¹⁰⁸ Livro 38, fls. 9 – 2º Cartório de Garanhuns.

localização entre o riacho Mulungu e o Cupeti, que por sua vez é afluente do Moxotó, em sua margem direita, “na passagem do Mulungu, correndo pelo rio Cupety arriba em thé a a passage do Maracujá [...]”, e foi comprado por Cosme Rodrigues de Almeida, em 15 de novembro de 1753” (CAVALCANTI, 1983, p. 91 e 92)¹⁰⁹.

O autor segue com a enumeração das vendas e suas respectivas localizações: Lagoa de Baixo, 1763, atual cidade de Sertânia [3] (v. p. 93); Gameleira [4], 1725, atual Moxotó, distrito do município de Ibimirim (v. p. 181). Ainda há outros que o autor não cita marcos geográficos, mas são nomes de afluentes do Moxotó como: *Priaré* (1760), ainda hoje há um afluente do Moxotó com esse nome, Gameleira é em sua margem; *Pioré*, há um afluente do Moxotó com uma corruptela desse nome, Pioré – ambos na margem esquerda do Moxotó; também o Cupeti é o nome de um afluente, dessa vez da margem direita, com a corruptela de Capeti.

3.1.2 Aldeamentos missionários

Além dos elementos naturais e da estrutura fundiária, outro elemento central para compreender a expansão colonial são as missões. Há quatro delas que foram estabelecidas circunvizinhas ao atual território Kapinawá, ainda no século XVII, duas na sesmaria do Sertão do Ararobá, que deram origem as atuais localidades da cidade do Brejo da Madre de Deus e da aldeia de Vila de Cimbres, na atual Terra Indígena Xukuru do Ororubá. Há, igualmente, referência a outros dois aldeamentos no curso do rio Ipanema, um em sua ribeira, que não há definição exata de localização, e outra na Serra do Comunati, atual Terra Indígena Fulni-ô.

As missões foram importantes instrumentos na consolidação do domínio colonial. As principais congregações religiosas que atuaram nos sertões foram os franciscanos, jesuítas, capuchinhos e oratorianos (POMPA, 2001). Como bem sublinha Oliveira (2016), elas possibilitaram a incorporação “ao Estado colonial português um contingente de ‘índios mansos’” (p. 222). O autor ainda procura desnaturalizar a imagem do missionário como “protetor” dos indígenas, apontando a catequese como um dos elementos centrais no domínio sobre os povos nativos. Conforme Oliveira (2016),

Embora os missionários se apresentem em geral como protetores dos indígenas, e de seus escritos saíssem a maioria dos relatos que temos sobre aquelas culturas, é fundamental entender que a perspectiva que move esse olhar é a da catequese, isto é, do indígena como um ser ainda bruto e imperfeito, seu valor

¹⁰⁹ Livro 13, fls. 34 – 2º Cartório de Garanhuns.

residindo no fato de ele ser um potencial cristão. As técnicas pouco convencionais de catequese, como o teatro e a música, a incorporação de alguns símbolos nativos (re-significados), o conhecimento das línguas nativas e o ensino da “língua geral”, não excluem, contudo, os “descimentos”, uma pedagogia dos castigos e a utilização da força (quando julgada necessária) (BAETA NEVES, 1978). A necessidade de conversão do gentio irá justificar a defesa de sua liberdade, contrapondo-se aos maus tratos e aos abusos dos moradores, e irá legitimar as ações bélicas como parte de uma guerra santa (p. 62 e 63).

Nesse primeiro momento, os aldeamentos tinham uma política chamada por Medeiros (1993) de “pedagogia do isolamento”. Veremos que no século seguinte isso mudará completamente com as reformas pombalinas, passando a uma política assimilacionista. Para ele:

Principalmente para proteger os aldeados contra o que chamavam de mau exemplo dos colonos, os missionários usavam a **pedagogia do isolamento** – o que não deixava de ser uma forma de a Igreja manter o domínio sobre seus tutelados – não consentindo que “quaisquer pessoas” assistissem nas aldeias “senão de passagem”¹¹⁰. (grifos meus) (p.36).

Medeiros (1993) ainda nos narra algumas das ações missionárias que eram praticadas nos aldeamentos nos possibilitando entender como era o processo de “amansar” os índios. Dois exemplos da prática dos Oratorianos em aldeamentos no Ceará são interessantes de serem observados: um é o de reorganização da reprodução da vida cotidiana a partir da prática da agricultura; o outro é de controle sobre os corpos das mulheres. Conforme escreve o autor:

O meio de se atrair os naturais eram as ferramentas. Não houve aldeia à qual não tivesse chegado o machado junto com o missionário. Haveria até mesmo uma espécie de “verba” regular do rei, no valor de 300\$000, destinada à compra dessas ferramentas, panos baixos e outros gêneros. (27)¹¹¹ Quando o Pe. João da Costa foi fundar a aldeia do Ceará, levou consigo perto de dezoito dúzias de machados a que os índios, na expressão do missionário, estimam mais do que um escravo “e assim fazem pranto pelos seus ferros como pelos defuntos”. (28)¹¹²

Dispor de ferramentas era tão importante para a instalação de uma aldeia que, pelo fato de João Fernandes Vieira haver dado algumas delas com que se

¹¹⁰ Arquivo da Casa de Cadaval, nº70, vol. II, pp. 48-53. Resposta do Governador-Geral D. João Lencastro ao Rei ponto 5º.

¹¹¹ (27) *D.H. Vol. C., pp. 120-126.*

¹¹² (28) *A.H.U. Caixa 10. Ff. 338-339 – 6/11/1699.*

“fabricou” a aldeia de Ararobá, foi por esse motivo recompensado “com muitas terras que sua Majestade por aquela circunferência lhe deu”. (29)¹¹³

Há um esforço grande no sentido de “civilizar” o índio através da agricultura. Percebemos a diligência de alguns missionários, como o Pe. João Alvares que, com suas próprias mãos cavava a terra para com seu exemplo incitar os índios ao trabalho “por terem estes suma preguiça”. (30)¹¹⁴ (p. 55)

[...]

Na missão do Pe. João Alvares havia plantação de algodão para atender exclusivamente à exigência moral de as índias cobrirem a nudez. Para se obter o produto acabado, utilizava-se o serviço de meninos que preparavam o algodão mediante algumas coisas de comer, e de mulheres índias que o fiavam a troco de um pagamento (p. 56).

No contexto do sertão, a fundação das missões foi protagonizada ora pela Coroa ora por iniciativa dos próprios sesmeiros. No trecho seguinte, a mesma autora apresenta exemplo de ambas e ainda aponta outro papel desempenhado pelos missionários, o de líder militar dos indígenas sob seus domínios:

Algumas vezes, a indicação do estabelecimento de missão partia do próprio Estado. Foi o que ocorreu no tempo de Francisco Brito Freire, que chegou a Pernambuco, como Governador, em 1661. Fez “duas povoações novas e igreja em ambas” para índios que até então viviam escondidos nas “mais remotas brenhas”, os quais passaram a ser assistidos pelo Pe. João Duarte do Sacramento, fundados da Congregação do Oratório no Brasil (65)¹¹⁵.

Mais tarde, os governadores mandavam que os missionários deslocassem contingentes indígenas dessas aldeias para as frentes de guerra contra negros e Tapuias, pondo-se os religiosos à frente deles na qualidade de capelães militares. Segundo Fr. Willeke, a presença do missionário no meio dos guerreiros nativos “valia muitas vezes mais do que toda a estratégia dos capitães e generais” (66)¹¹⁶ [...]

Uma missão podia surgir igualmente pela iniciativa de um grande sesmeiro. À medida que alargava suas conquistas, procurava missionários que impusessem ordem aos “nômades saqueadores de gado” (MEDEIROS, 1993, p. 35).

No intuito de normatizar e gerir tais missões, foram promulgadas uma série de leis que nos permite acompanhar o intuito da Coroa, uma delas foi a Junta das Missões, em 1681, que “em pleno desenvolvimento das entradas e dos aldeamentos no sertão, tratava-se de um mecanismo descentralizado de controle das atividades missionárias” (POMPA, 2001, p. 299). Medeiros (2000) nos explica mais detalhadamente essa situação:

¹¹³ (29) T.T. *Códice 23-2*, f. 50.

¹¹⁴ (30) T.T. *Códice 23-3*, f. 69.

¹¹⁵ [65] BRITO FREIRE, Francisco de. Op. Cit. P. 31

¹¹⁶ [66] WILLEKE, Fr. Venâncio. Op. Cit. p. 56.

A Junta das Missões de Pernambuco foi criada por carta régia de 07 de março de 1681, subordinada à que existia em Portugal, tendo por fim promover e cuidar de todos os negócios referentes à missão e catequese dos índios. Pela referida carta foi determinado que a Junta se comporia do governador da capitania, do bispo diocesano, e em sua falta, do vigário-geral do bispado, do ouvidor-geral da comarca, e do provedor da fazenda real. A junta porém só foi instalada, e começou a funcionar em 26 de setembro de 1692. Pela carta régia de 31 de janeiro de 1698 foi o pessoal da junta aumentado, passando a fazer parte da mesma os prelados das religiões que tivessem a seu cargo a direção de aldeias de índios; até que por carta régia de 28 de janeiro de 1701, foi dada uma nova organização à junta, determinando-se que, além do governador, do bispo, do ouvidor-geral e do provedor da fazenda real, fizessem também parte da junta: o reitor do Colégio de Olinda, o guardião de S. Francisco, o prior dos carmelitas descalços, o prior do Carmo e o abade de São Bento, todos da cidade de Olinda; e o prior dos padres reformados do Carmo, e o prepósito da Congregação de S. Felipe Néri, que assistiam nos seus conventos do Recife, e bem como o secretário do governo. O bispo diocesano era o presidente da Junta que superintendia sobre todos os negócios das missões compreendidas nos territórios de que então se compunha o governo civil da capitania de Pernambuco, isto é, as Alagoas, Itamaracá, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. A Junta das Missões foi extinta em 1759. (2000, p. 87 e 88).

Poucos anos depois, em 1686, foi estabelecido o Regimento das Missões que,

devolveu aos padres o controle espiritual e temporal das aldeias, garantindo porém aos colonos o acesso à mão-de-obra indígena, em troca de pagamento [...] o próprio Regimento das Missões mandava os índios aldeados estarem sempre ‘promptos para accodirem à defesa do estado, e justa guerra dos certos, quando para ella fossem necessários’ (POMPA, 2001, p. 300)

Essas normativas nos deixam entrever que os aldeamentos que começaram a ser criados na segunda metade do século XVII tiveram três importantes funções na consolidação da colonização no sertão, que, como veremos seguir, serão aplicadas nos casos destacados ao longo deste capítulo: a de reserva *de mão-de-obra para trabalho*, de reserva de “*soldados*” da Coroa e, por fim, de justaposição de vários grupos indígenas em perímetros determinados, para a “liberação” de seus entornos para a instalação dos currais de bois.

Os oratorianos de São Felipe Neri: a ordem religiosa dos Oratorianos, da Congregação de São Felipe Neri, foi responsável pelos primeiros aldeamentos fundados nesse contexto. A historiadora Maria do Céu Medeiros (1993), que dedicou seu mestrado ao estudo da atuação desta organização em Pernambuco, descreve o contexto de tal atuação:

No capítulo 16 das Constituições dos Oratorianos, estabelecia-se que seus congregados deveriam dedicar-se às missões, em especial às do Brasil. Para isso, o Pe. Sacramento fundou uma Congregação de clérigos recolhidos cujo **cuidado seria só a conversão dos gentios** [em agosto de 1662]. O cumprimento desse item respondia à contingência de se devassar o sertão, tivessem ou não eles, consciência disso. [...]

Nesse controle – em se tratando dos sertões de Pernambuco e de uma reduzida faixa do Ceará – relevante é o papel da Congregação do Oratório cuja ação, nos últimos quarenta anos do século XVII, vai constituir a “idade de ouro” de seu esforço missionário.

A Congregação não foi transplantada, como instituição religiosa, de Europa para a Colônia, tal como ocorria com as demais que para cá vieram. Seu fundador, o Pe. João Duarte do Sacramento, natural de Lisboa, chegou ao Brasil, pelos fins de 1659, (1)¹¹⁷ quando ainda estava bem presente a lembrança da guerra ao “herege” e se pensava em ocupar todos os espaços, ora recuperando-se as aldeias que a conquista ou a guerra flamenga haviam desbaratado, ora criando-se outras que a expansão para o sertão exigia. (p. 49)

Pelo que indica a documentação, a Congregação foi responsável pelo primeiro aldeamento nos Campos de Buíque. Pompa (2001) menciona os religiosos protagonistas desse movimento e situa a atuação deles, destacando que atuaram na região por aproximadamente 40 anos, entre os anos de 1659 e 1700, criando inúmeros aldeamentos, como mostra o texto que segue:

“Dois padres portugueses, João Duarte do Sacramento e João Rodrigues Vitória, chegaram em Pernambuco em 1659, quando a colônia precisava reconquistar todo o espaço ocupado até então pelo ‘herege’. O projeto missionário dos dois era certamente inspirado pelo Oratório de São Felippo Neri [...]

Logo depois de sua chegada, os dois padres já tinham entrado nos sertões do São Francisco [...] Entre 1669 e 1685, foram fundadas várias aldeias no sertão: **Ararobá**, nas cabeceiras do Capibaribe, Limoeiro, Tapessurama, Ipojuca, Uratagui, Queimada e outras. De todas, não apenas não temos muito mais do que os nomes, como também há confusão quanto a localização e índios aldeados [...] sabemos que algumas aldeias, como a de Ararobá, do Capibaribe e do Ipojuca, encontravam-se em terras do grande sesmeiro João Fernandes Vieira, cuja família recebeu várias sesmarias na região do sertão de Santo Antônio, pelo serviço militar prestado na guerra contra os holandeses” (grifos nossos) (p. 340, 341 e 342).

A autora ainda acrescenta que:

“Nos confusos anos de 90 do século XVII fundam-se várias aldeias oratorianas, onde procuram refúgio os indígenas fugitivos dos descimentos dos paulistas e

¹¹⁷ (1) GONSALVEZ DE MELLO, José Antônio. “Brito Freyre, a sua História e Pernambuco”. In.: História da Guerra Brásílica. Op. Cit. s/p. (Apêndice da obra)

da escravização dos colonos e soldados. Trata-se, ao que parece, de aldeamentos provisórios, a julgar pela dificuldade de encontrar um consenso nos nomes das aldeias e suas localizações. Conforme Hoornaert, no final do século termina o período missionário ‘heroico’ dos oratorianos, que passam a preferir o serviço com os portugueses e as missões ‘deambulatórias’” (Hoornaert, 1992:70) (p. 342).

Missão do Ararobá: apesar de Pompa (2001) apontar como parcas e imprecisas as informações sobre a atuação dos Oratorianos e citar o fim da atuação deles junto às missões em 1700, Fialho (1998), em seus estudos sobre os Xukuru do Ororubá, faz uma revisão de autores e documentos que mostram que a atuação dessa Congregação não foi efêmera. É também a partir da Missão do Ararobá que a congregação foi destinada a atuar no aldeamento criado para dar suporte à exploração do salitre nos Campos de Buíque como veremos na próxima seção.

Como já disse, é na sesmaria do Sertão do Ararobá que foi iniciada a atuação dos Oratorianos. Segundo Fialho (1998), essa era uma denominação genérica, “a alusão à missão do Ararobá se dá através de uma denominação genérica que compreendia dois aldeamentos em regiões contíguas do sertão pernambucano” (p.37). A primeira delas foi estabelecida onde hoje se encontra a cidade do Brejo da Madre de Deus¹¹⁸ (PE) e a outra na Vila de Cimbres, atualmente uma aldeia da Terra Indígena Xukuru do Ororubá. Sobre a segunda sesmaria, lembro que era de domínio dos irmãos Bernardo e Antônio Vieira de Melo. Conforme já mencionado, Bernardo ficou conhecido pelo comando de tropas contra a República de Palmares e, ao mesmo tempo, pelo extermínio dos índios. Conforme afirma Fialho (1998), Antônio também teve essa alcunha. Na citação seguinte, é mencionada a perseguição aos Paratió:

Por alguma transação não identificada esta vasta propriedade passou às mãos de seu irmão Antônio Vieira de Melo, o qual se dedicou a colonizá-la, lutando abertamente contra os índios Xukuru e **Panatiós**, para os quais afinal **designou um pedaço de sua sesmaria**, num local chamado Mimoso que servia de logradouro do que se chamava Curral dos Bois ou Couro d’Antas (Lima; 1980, p.35 Apud FIALHO, 1998, p. 37-38).

118 Sobre as posses de terra nessa região, a autora nos apresenta seu histórico: “O início do primeiro aldeamento se deu com os padres oratorianos que descobriram os “Tapuias Jacurus” no fim da ribeira do Capibaribe que se instalou numa determinada região. Desta área fala Pereira da Costa: era uma sesmaria de 21 léguas de terras situadas entre o Capibaribe e o Paraíba, as quais foram doadas em 1691 o Tenente Coronel **Manuel da Fonseca Rego**, Capitão-Mor do Urubá, **João de Oliveira Nunes** e outros por carta do Governador Marquês de Montebelo e pertencendo depois aos **Padres da Madre de Deus** (Costa, 1983 – vol VI, p.112)”. (FIALHO, 1998, p. 37) Fialho (1998) ainda menciona que no ano de 1759 meia-légua é doada pela Congregação a Diocese, que tomou posse no ano seguinte, a partir daí irá se construir uma capela em honra de São José, num lugar chamado Brejo da Madre de Deus, hoje cidade de mesmo nome.

A autora salienta que parte dessa história é contada pelo próprio Sacramento, mencionado por Pompea (2001) como pioneiro dos oratorianos no Brasil. Em **1669**, é fundada a Aldeia do Ararobá, também conhecida por Nossa Senhora das Montanhas. Pouco mais de vinte anos depois, em 1692, é elevada à paróquia, com a Igreja de Nossa Senhora das Montanhas, primeira Matriz da região do Agreste pernambucano.

Como já mencionado, a sesmaria do Sertão do Ararobá deveria incorporar ambos os aldeamentos, abrangendo as atuais cidades de Pesqueira e Arcoverde, seguindo a silhueta da serra de mesmo nome até o atual município do Brejo da Madre de Deus.

Missões no Ipanema: no perímetro dos Campos de Buíque e Garanhuns foram criados dois outros aldeamentos ainda no século XVII (ver mapa das sesmarias) que deram origem, no século seguinte, ao aldeamento do Ipanema, conforme Dantas,

O Aldeamento do Ipanema foi construído a partir de fluxos diversos de populações que habitavam a região entre a Serra do Comunati e o Rio Ipanema, sendo estabelecido a partir de duas aldeias ali existentes em meados do século XVIII, ambas de índios Carnijós¹¹⁹. Antes dessas aldeias, foi fundada uma aldeia de índios Carapotó no Comunati, entre **1681** e **1685**, e outra de índios Xokó na ribeira do Ipanema, **1688**.¹²⁰ (2010, p. 24).

A autora menciona ainda que o aldeamento dos Xokó, no Ipanema, não tem uma localização precisa à qual podemos fazer referência então, ao fazer a leitura do mapa (estimativa das sesmarias), é importante levar em consideração que o ícone que o ilustra não tem como base outro ponto geográfico que não a referência “ribeira do Panema”.

3.1.3 1691-1713 “Guerras dos Bárbaros” no eixo Ipanema-Moxotó

O avanço colonial, como seria de esperar, gerou uma série de conflitos com os numerosos grupos indígenas que ocupavam toda a vasta área dos sertões, sendo a segunda metade do século XVII marcada por inúmeros episódios da guerra de conquista, tais como os que ocorreram no litoral desde o século anterior (OLIVEIRA, 2016). Pompea (2001) cita uma série delas e narra levantes indígenas em diferentes capitânias. A autora faz uma retomada dos vários eventos que se sucederam: 1657-1659, Guerra de Orobó, norte da Bahia; 1669-1673,

¹¹⁹ ‘Informação Geral de 1749 (ANÔNIMO, 1908).

¹²⁰ Anais pernambucanos. 1701-1739 (COSTA, 1987)

Guerra do Aporá; 1674-1679, Guerra no São Francisco; 1687 – 1720, Guerra dos Bárbaros, segundo Pompa (2001),

[...] o movimento da pecuária acentuou-se depois da expulsão dos holandeses: houve portanto uma intensificação dos conflitos entre índios e colonos. Esta reação ao movimento expansionista português sobre as terras indígenas, com as consequentes reações militares do governo colonial é conhecida sob o nome de “Guerra dos Bárbaros”. O conflito ocorreu na vasta região semi-árida do Nordeste, entre o leste do Maranhão e o norte da Bahia, compreendendo parte do Ceará, do Piauí, do Rio Grande do Norte, da Paraíba e de Pernambuco (p. 271).

Nesse período, no contexto regional de interesse de minha pesquisa, também ocorreram uma série de conflitos entre os indígenas e os agentes coloniais, conforme enumero a seguir.

1691 – Peleja no Ararobá: a região da Serra do Ararobá, como veremos mais à frente neste texto, foi uma das primeiras a receber um aldeamento indígena e se tornou um lugar estratégico na colonização, não por acaso ficou conhecida como a “chave do sertão”. Para Maria Medeiros:

Os serviços prestados pelos Oratorianos naquela área, dando em resultado a efetivação do domínio do colonizador português, se mede por um parecer do Conselho Ultramarino. Nele, Alexandre Gusmão ainda se refere ao ararobá (missão do Oratorianos) como a “chave de todo aquele sertão porque depois que se fundou, nunca mais desceu gentio bravo pelo que se faz muito importante a sua conservação” (92)¹²¹. Portanto, não se pode duvidar do papel policiador da missão (1993, p. 67).

Em 1691, exatos vinte anos após a fundação da missão dos Oratorianos, ocorreu o primeiro episódio de conflito que encontrei em minha pesquisa na região de estudo, que se passou no período da Guerra dos Bárbaros. Ele é relatado por Pompa (2011), R. Medeiros (2000) e M. Medeiros (1993) em documentos que fazem referência a um ataque à Missão do Ararobá realizado pelos Ohé(s)-Ohé(s) / Hoés Hoés, e a *entrada* que é feita em represália. Sobre isso nos informam Pompa (2001) e, em seguida, Medeiros (1993):

Também as missões oratorianas, principalmente a de Ararobá, a “porta do sertão”, foram envolvidas em episódios da “Guerra dos Bárbaros [...] em 1692, os Ohé-Ohé (Guê-Guê?) invadiram a região do Ararobá e mataram treze homens (2001, p. 342).

¹²¹ A.H.U. Códice 914, ff. 131v-153 – 22/03/1744.

[...] quando os tapuias ohés-ohés invadiram a capitania do ararobá (a notícia é de 15 de agosto de 1691) e mataram treze homens brancos, os índios urumarus foram chamados contra aqueles tapuias pelo governador Marquês de Montebelo (90)¹²². A 7 de outubro de 1692, os missionários do ararobá também estavam ameaçados e pediram socorro ao Governador (p. 67).

Aos movimentos de resistência à colonização – como o narrado acima, no qual os Ohé-Ohé ameaçaram o aldeamento do Ararobá e mataram homens brancos – foram dadas respostas militares no formato das *entradas*. Comumente se utilizava indígenas aldeados como soldados do rei para fazer guerra contra aqueles índios que continuavam “soltos nas brenhas”. A resposta do então governador da província também foi narrada pelos autores Maria Madeiros (1993) e Ricardo Medeiros (2000):

Este expediu então portaria concedendo ao prepósito da Congregação uma arroba de pólvora e duas de chumbo a fim de serem remetidas ao missionário para a guerra que aqueles índios domesticados andavam fazendo ao tapuia bárbaro daquelas povoações. (91)¹²³ (p. 67).

Em 15 de agosto de 1691, o governador de Pernambuco escreveu ao capitão-mor do Rio de São Francisco, Diogo de Souza Vieira, a respeito de uma carta que havia recebido do capitão-mor do Ararobá, João de Oliveira Neves, dando conta que os Tapuia Hoés Hoés, e seis nações mais, tinham feito grandes hostilidades naquela capitania, e pedia socorro. O governador ordenou que mandasse toda a gente de guerra da aldeia dos Urumaru administrada pelo padre capuchinho frei Boaventura com um cabo de satisfação a incorporar-se na aldeia do Ararobá com o capitão-mor João de Oliveira Neves e juntamente tivesse prevenida outra tropa dos Tapuia Chocó, Carnijó e Carapotó para entrar pelo rio dos Cabaços buscando a região que fica entre o Pajeú e os campos do Buíque, esperando aviso do capitão-mor de quando deviam partir.¹²⁴

No dia seguinte, o governador de Pernambuco ordena ao capitão Antônio Gomes Brandão ir ao Pajeú e puxar por toda a gente das ordenanças e gentio índios e Tapuia que ali se achassem para os acompanharem na entrada ao Tapuia levantado. No mesmo dia escreve, ao missionário dos Urumaru que assistia no rio de São Francisco, que ordenasse ao cabo deles, Antônio Capas, que marchasse com todos que forem de arco para a capitania do Ararobá às ordens de um cabo branco para socorrê-la.¹²⁵ (p. 117 e 118).

1692 – Fim da República de Palmares: a título de contextualização mais ampla, vale mencionar que nessa mesma década de 1690 ocorreram os inúmeros ataques bélicos que puseram fim à República de Palmares. A República de Palmares foi um dos grandes processos de resistência

¹²² B.N.L. Códice 239, f. 347., 15/08/1691.

¹²³ B.N.L. Códice 239, f. 228., 07/10/1692.

¹²⁴ BNL PBA c d 239 p. 348/349.

¹²⁵ BNL PBA Cd 239 p. 347/348 e 129/130

à dominação colonial encabeçada por negros escravizados que fugiram dos trabalhos forçados e formaram uma série de quilombos entre os atuais estados de Pernambuco e Alagoas. A Serra da Barriga, um dos lugares de referência, fica situada não muito longe da região em estudo (ver o mapa de estimativa das sesmarias).

Os primeiros relatos da existência de Palmares datam do fim do século XVI, em 1597, ou seja, este movimento de resistência perdurou por cerca de um século (ALENCASTRO, 2010). Historiadores relatam que a República de Palmares teve seu auge nas duas décadas de invasão Holandesa. Nesse contexto, senhores fugiram de seus engenhos em função do ataque flamengo e os negros escravizados tiveram a oportunidade de se refugiarem em Palmares.

A literatura nos informa que, nesse período, Palmares chegou a reunir quase 20 mil pessoas, divididas em agrupamentos populacionais menores chamados de mocambos. Um dado que nos mostra a grandeza desses números é a comparação entre a população de Macaco, um dos mocambos, e a população do Recife: a primeira com 6 mil e a segunda com 8 mil pessoas (MENDES, 2013).

Palmares teve seu fim no período da Guerra dos Bárbaros. Ao longo dos seus 100 anos de existência, várias foram as tentativas de desbaratá-lo, mas foi em 1694 que se teve sucesso. Para tanto, foram mobilizados bandeirantes paulistas e militares pernambucanos. Destaco um elemento importante para perceber as dinâmicas do poder colonial: alguns dos protagonistas envolvidos nos ataques a Palmares aparecem como personagens centrais do ataque aos índios no eixo moxotó-ipanema, dentre eles o bandeirante paulista *Domingos Jorge Velho* – que também participou do ataque aos Paxicú, no Rio das Cabaças, narrado no trecho seguinte – e o militar pernambucano Bernardo Vieira de Melo (filho), donatário da Sesmaria do Sertão do Ararobá. Antes dele, seu pai, também Bernardo Vieira de Melo, fora um dos comandantes na guerra contra os holandeses. Ele é também conhecido por portar em suas tropas um canhão que permitiu destruir as barricadas da Serra da Barriga.

1696 – Entrada paulista no Rio das Cabaças: outro episódio que transcorreu poucos anos após a peleja no Ararobá teve como agente disparador do conflito os bandeirantes paulistas, que promoveram o aprisionamento de indígenas em 1696, dois anos após a queda de Palmares:

Em dezembro de **1696**, o governador-geral do Brasil escreve ao mestre de campo Domingos Jorge Velho que havia sido informado que alguns paulistas do seu terço deram no riacho dos **Cabaços**, em um rancho onde estavam os bárbaros de que era capitão o Paxicú, e entre outros lhe cativaram a mulher, de que se temia alguma revolução nas aldeias. E que falando o capitão-mor daqueles distritos com os paulistas para que não os cativassem, pois estavam de

paz com os brancos, lhe disseram que tinham ordem de Sua Majestade para cativarem todo o gentio que não fosse batizado e não estivesse aldeado. O governador diz ao mestre de campo que se ele tivesse aquela ordem a enviasse originalmente para que ele a visse e se não, fizesse recolher logo os paulistas e lhes ordenasse que restituíssem logo ao Paxicú a sua mulher, e que de nenhum modo inquietassem as nações dos Carinayós [Carnijó?], Jacôs [Xocó?] e **Paraquió**, e a do mesmo Paxicú (MEDEIROS, 2000, p. 118)¹²⁶.

A partir do que foi narrado por Medeiros (2000), podemos observar algumas práticas dos agentes coloniais neste contexto de guerra. Gostaria de destacar alguns elementos: o primeiro deles é a presença do famoso bandeirante paulista *Domingos Jorge Velho*, que atuou na última década do século XVII, nesse contexto regional, tanto na guerra aos indígenas quanto contra a República de Palmares. Um segundo aspecto é o de como, por muitas vezes, os bandeirantes paulistas promoviam o aprisionamento de indígenas, mesmo em discordância com a coroa, o que pode ser percebido pelas orientações do governador-geral do Brasil, que orienta Jorge Velho não só a “devolver” os prisioneiros Paxicú como a que não “inquietassem as nações” indígenas daquela região.

Por fim, um terceiro componente que se pode inferir do trecho é a prática da *captura da mulher indígena*. Apesar de ser um elemento que aparece apenas nesse trecho, de todos os livros que foram consultados nesta pesquisa, gostaria de colocá-lo em evidência. Lembro do debate de Martins (1997), que destaca como essas situações de expansão de fronteiras são marcadas por conflitos e violência, sendo o rapto e o extermínio duas fortes expressões.

Gostaria igualmente de dar visibilidade a alguns etnônimos e topônimos que nos ajudam a fazer a leitura das áreas de ocupação dos grupos indígenas ali presentes: a menção aos Paraquió é a referência mais antiga feita a esse grupo; as referências ao rio das Cabaças e aos Campos de Buíque também foram centrais na formação da malha fundiária da região.

1713 – Pelejas no Moxotó: por fim, ainda no contexto da Guerra dos Bárbaros, há outro episódio em que os Paratió e os Ohé-Ohé estavam envolvidos, entre 1713-1715, e que, em represália, foram organizadas *entradas* para sua *redução*. Trataremos de forma mais detida na seção seguinte.

3.2 Século XVIII: a consolidação da conquista

¹²⁶ DHBN 38 : 425/426

Apesar de ainda pouco povoado, o sertão do século XVIII viu o número de fazendas se multiplicar e com elas os currais de bois¹²⁷, empreitadas de exploração de minério, estradas serem construídas como espinhas dorsais para o funcionamento da economia pecuária que transitava desde o Caririnha (BA) até Recife (PE) e, por fim, viu uma grande reforma do Estado, as Reformas Pombalinas, que levaram a cabo a tentativa de uma reforma urbana para a criação de vilas pelos sertões e o intento da política assimilacionista do Diretório dos Índios.

Nessas fazendas foram erguidas, no mesmo século, uma série de capelas ao redor das quais se formaram os povoados que deram origem às sedes dos municípios atuais: em *Lagoa*, Capela de São Félix de Cantalice, em 1753, atual cidade de Buíque; em *Puxinanã*, Capela de Nossa Senhora da Conceição, em 1760, atual cidade de Pedra; em *Serrinha*, Capela de Santa Clara (sem data), atual cidade de Tupanatinga.

Não por acaso, o século XVIII teve o maior número de registros que tratam dos Paratió. Ao todo, conto cinco pelejas indígenas protagonizadas pelo grupo, com inúmeros outros povos aliados, uma média de um levante a cada dez anos. Medeiros e Mutzenberg (2013), no artigo que produzem uma “cartografia histórica dos grupos indígenas” em Pernambuco no referido século, retratam bem esse contexto. Segundo os autores:

[...] um momento no qual o contato entre os conquistadores e indígenas estava se dando de forma mais intensa, tanto pelo incremento da distribuição de sesmarias que seguiu o fim da chamada Guerra dos Bárbaros, quanto pela implantação da política pombalina para os índios. Esse período gerou um acirramento dos conflitos territoriais e um maior deslocamento dos grupos, seja por migrações, fugas, expedições militares ou redução. Caracterizando-se, desta forma, por uma maior dinâmica nas relações de etnicidade e um maior volume documental produzido pela burocracia estatal (p. 6).

Entretanto, após o Diretório, não encontrei mais nenhuma referência aos Paratió, as únicas menções daí para frente serão ao sítio do aldeamento Macaco – em apenas duas referências, uma em 1802 e outra em 1874, que tratarei na seção seguinte.

Para acompanhar e analisar a sucessão dos eventos em ordem cronológica, divido esta seção em cinco partes. Começo com os dez primeiros anos do século XVIII, que tratam da exploração de salitre nos Campos de Buíque, especificamente como as estruturas criadas para

¹²⁷ Lembro aquelas que consegui identificar no mapa: Lagoa, Puxinanã, Fazenda Grande, Serrinha e Cabo do Campo, Mororó, Cachoeiras e Pannels. Na sesmaria dos *Campos de Buíque*, são criadas: Poço do Boi, Fazenda Nova, Lagoa de Baixo e Gameleira.

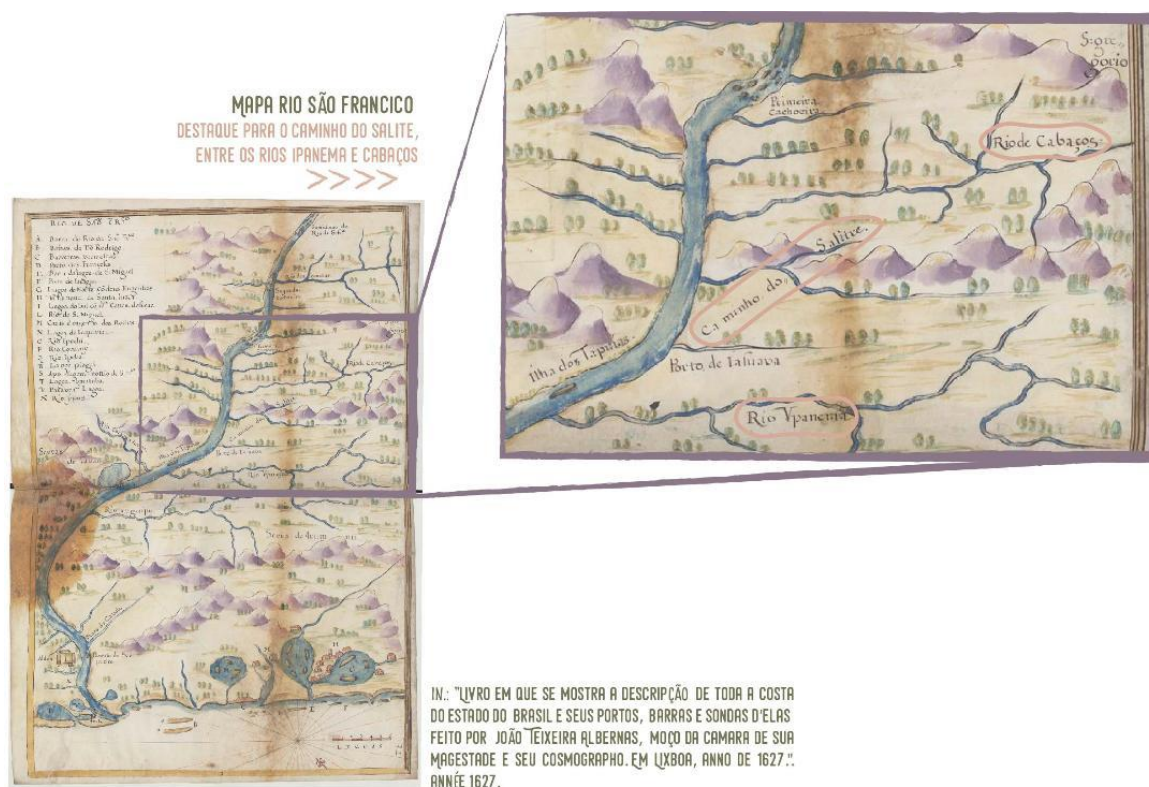
a mineração foram centrais na colonização da região, bem como os conflitos desencadeados pela chegada desse contingente.

O segundo tópico trata da estruturação da malha colonial a partir da criação do “Caminho do Ipojuca”, estrada que partia do Recife e cruzava toda a Capitania de Pernambuco até chegar ao Caririnha, passando exatamente na região de domínio dos Paratió. A terceira parte, por sua vez, se dedica a falar do primeiro aldeamento aos quais os índios Paratió foram submetidos.

Por fim, as duas últimas partes tratam da reorganização da vida nos sertões. Na parte da implementação do Diretório dos Índios, inicialmente abordo de uma forma mais genérica os intentos de disciplinamento dos corpos indígenas e do espaço e, em seguida, trato de eventos de conflitos que sucederam na região da pesquisa em virtude da implementação do Diretório.

Na cartoetnografia deste capítulo apresento os documentos que encontrei e que mencionam *Paratió* ou a localidade de *Macaco*. São referências que abarcam um período de 106 anos: entre a primeira menção, em 1696, no contexto do ataque do terço paulista aos índios Paxicú, no Rio das Cabaças, até a última, em 1802, que trata do deslocamento de índios de Cacalancó para Aldeia Macaco. A partir daí, no século XIX, não encontrei mais nenhum documento que tratasse particularmente desse sítio com exceção do documento de doação de terras, que data do fim do século XIX.

3.2.1 1700-1709 – pelejas, aldeamento, mão-de-obra indígena na exploração do salitre nos Campos de Buíque



Mapa 4 Rio São Francisco, 1627

João Teixeira Albernás – cartógrafo a serviço da Coroa, responsável por importantes atlas da então colônia de Portugal no século XVII – produziu o mapa acima que compõe um livro de 1627 mais um conjunto de vinte e duas cartas que versam sobre o Brasil. Ao olhar a imagem com atenção, é interessante perceber que, no início do referido século, antes da guerra com a Holanda, já tinham sido registradas as embocaduras de rios que davam acesso às minas de salitre, no mapa grafado como “caminho do salitre”.

O caminho do salitre ficava na margem do rio São Francisco, justo entre os rios das Cabaças e Ipanema, região que trinta anos depois foi concedida como sesmaria para Nicolau de Aranha Pacheco (ver mapa estimativa das sesmarias). É igualmente dessa região que, setenta anos depois, saíram os comboios para a instalação das fábricas voltadas à exploração das minas de salitre nos Campos de Buíque no início do século seguinte.

Ainda em referência ao mapa, lembro que esse era último trecho navegável para quem subia o rio São Francisco a partir da foz, sem dúvida uma barreira natural à expansão colonial, que tinha os rios como principal vetor de acesso. Logo acima do Rio das Cabaças, encontrava-

se a primeira cachoeira (onde foi criada a Usina Hidrelétrica de Xingó), daí seguia-se uma sequência de várias quedas d'água passando pelo Sumidouro do São Francisco, chamado posteriormente de Cachoeira de Paulo Afonso e, por fim, a cachoeira de Itaparica, nas imediações da embocadura do rio Moxotó no São Francisco.

Apesar da concessão da sesmaria dos Campos de Buíque datar da segunda metade do século XVII (1658), foi apenas no começo do século XVIII que foram realizados os primeiros empreendimentos de ocupação populacional na região pelos colonizadores. Como lembra Pompa, “no final do XVII o sertão do São Francisco encontrava-se totalmente explorado, ainda que ocupado por rara população” (2001, p. 217). A busca pelo salitre teve protagonismo na colonização de tal região, como mostra a autora:

A procura do salitre (nitrato de potássio), indispensável para a fabricação da pólvora, impulsionou as explorações na região do médio São Francisco: várias expedições ao sertão em busca de pedras preciosas – como a de Belchior Dias Moreira, primo de Gabriel Soares de Sousa, em 1595 ou 96, e a de Francisco Dias d'Ávila (o primeiro da dinastia), sobrinho de Belquior (em 1625 e 1630) – acabaram achando salitre (2001, p. 207).

É importante lembrar duas questões: (1) após a guerra da restauração, as minas de salitre tiveram papel estratégico, uma vez que o nitrato de potássio era a matéria-prima para a produção de pólvora para os armamentos e (2) a exploração das minas era de monopólio do governo colonial, “assim como qualquer minério que viesse a ser encontrado na colônia, mais ainda com o salitre, uma vez que a sua produção estava ligada à segurança do Estado. O salitre era matéria-prima para o fabrico da pólvora” (ASSIS e ACIOLI, 2004, p.61).

A exploração das minas de salitre demandava a criação de uma espinha dorsal para seu funcionamento que contava com: currais de bois para abastecimento alimentar, aldeamento indígena para provisão de mão de obra e abertura de estradas para escoamento. É a partir da criação dessas estruturas que a malha colonial foi sendo tecida entre os rios Moxotó-Ipanema.

Os documentos que fazem referências à extração do salitre nos Campos de Buíque não ultrapassam uma década (1700-1709). Nesse curso, há a troca de uma série de correspondências que tratam da inabilidade dos responsáveis das minas, do escasseamento dos recursos minerais bem como da mudança de sítio para a abertura de novos locais para garimpo.

Um trecho do documento que trata da primeira expedição empreendida à região para exploração do salitre é elucidativo das dinâmicas que resultaram de tal movimento, conforme pode-se observar a seguir:

Em 2 de dezembro de **1700** o rei ordenou o estabelecimento de uma oficina nas minas descobertas. O governador de Pernambuco, à época Fernando Martins Mascarenhas de Lencastre, deveria logo mandar **fazer ‘um curral de gado nos Campos de Buíque, na parte mais cômoda para as ditas minas’**. Deveria também **deixar para os pastos toda a terra necessária e arrendar-se o sítio**, enquanto não estivesse de todo montada a fábrica, uma vez que poderia ‘a experiência mostrar ser conveniente mudar-se para diferentes partes’. Para o estabelecimento do referido curral, deveriam ser remetidas 50 vacas, já criadeiras, e entre 40 e 50 éguas, necessárias para o serviço de carga. (A.H.U. Doc. 13600, anexo nº7).

Para melhor atender às ordens da Coroa, o governador mandou que se organizasse, como convinha ao serviço das minas, nas proximidades dela, uma **aldeia de índios**, devendo tirar 80 casais das aldeias sujeitas ao Governador dos índios e formar uma nova, cujo capitão seria o ‘Mendonça’, referindo-se ao Ajudante do Corpo de Artilharia Francisco José da Costa Rocha e Mendonça. Encarregou a administração dessa aldeia aos padres da **Congregação São Felipe Néri**, ‘para que a doutrinem no espiritual na forma que o fazem na de Ororubá que lhe fica vizinha, e no temporal ficará sujeita ao administrador das ditas minas’. O administrador seria o superintendente Inácio de Moraes Sarmento. Os índios que residiam no distrito do sertão seriam ou domesticados, quando mansos, ou extintos, quando ‘brabos’. (A.H.U. Doc. 13600, anexo nº7). A expedição de 1700, que seguiu para as minas, levou Bento Surrel Carrilho, sertanista e primeiro descobridor e extrator desse gênero na Bahia, onde serviu por quase 30 anos, juntamente com Leonel de Abreu e Lima, com o fim de explorar as nitreiras de Buíque. Para tanto tiveram de **abrir estradas para facilitar a passagem dos carros de boi** que transportariam o salitre das minas. Mais tarde Leonel de Abreu vai pedir terras próximas às minas, no lugar chamado pelos índios de Campo do Caraça, para construir uma fazenda de criação. Para tanto alegava estar o lugar ‘devoluto e desaproveitado’ e, tendo-o descoberto com o risco de sua vida, de seus escravos e dos demais descobridores, pedia duas léguas de terra em quadro, na qual já havia feito um curral para a criação de gado vacum e cavalar. O pleito foi atendido e a carta de doação da sesmária concedida em 30 de maio de 1698. Por informação deste data da sesmária, no local ‘descoberto’ por Leonel de Abreu e Lima habitavam diversas nações de gentio **Ogoé goé e Paraquêo**” (grifos meus) (ASSIS, ACIOLI, 2004, p. 64-65).

Optei por transcrever esse longo trecho da leitura que Assis e Acioli (2004) fazem das correspondências da época, pois ele apresenta informações preciosas sobre a tríade colonial curral – aldeia – minas, conforme destaquei em negrito ao longo do trecho acima.

O trecho nos deixa entrever que a exploração do salitre não poderia ser executada sem infraestrutura, sendo uma delas a criação de currais de bois, que proveriam de alimento os trabalhadores da mina.

A criação do curral, por exemplo, deveria se situar na parte “mais cômoda do território”. Aqui temos uma ilustração de uma das estratégias de ocupação territorial: as áreas planas, nas

margens dos rios, deveriam ser “limpadas de índios” – conforme nomenclatura da época – para a instalação do curral, sendo os indígenas e aldeamentos empurrados para os altos das serras. É enumerado o quantitativo de animais, as respectivas raças e também trata-se da necessidade da abertura de estradas para a passagem dos carros de boi que transportavam o salitre.

Outro elemento que destaco do texto é a política de repartição das sesmarias em fazendas e sítios. Vê-se um exemplo da subdivisão das terras, quando Leonel de Abreu solicita uma fazenda no Campo do Caraça (atual distrito de Cabo do Campo, Tupanatinga). Tal repartição corrobora o intuito da Coroa de promover o povoamento dos sertões a partir de políticas de concessão de terras menores do que as sesmarias, as *datas* de terra, como nos informa Santos Júnior:

Um novo momento na história fundiária no Brasil se iniciava, o sistema de sesmarias que antes era favorecido pela Coroa tornou-se adversária da política de ocupação territorial, transformando os sesmeiros em obstáculo para o desenvolvimento econômico. Então, o Estado lusitano tomou medidas legais para desestimular as doações de novas sesmarias e a consequente concentração de terras nas mãos de poucos, e ao mesmo tempo incentivar a ocupação de parcelas menores (*datas*) para um número maior de colonos. O ponto de partida foi a limitação dos tamanhos dos latifúndios e a Lei de 1699 que estabeleceu o direito de denunciar terras devolutas (2015, p. 52).

1700 – Aldeamento do Salitre: a criação dos aldeamentos missionários, assim como dos currais de bois, foi central para o desenvolvimento dos empreendimentos coloniais. Lembro que a criação das aldeias permitia não só fazer a “limpeza” de índios mas também formar um contingente de pessoas para servirem como soldados do rei e como mão de obra.

Um primeiro aspecto a se destacar é a ordenação da criação do aldeamento, que deveria ser administrado pelos Oratorianos da Congregação de São Felipe Néri, que já atuavam na região do Ararobá, “para que a doutrinem no espiritual na forma que o fazem na de Ororubá que lhe fica vizinha” e que “seriam ou domesticados, quando mansos, ou extintos, quando ‘brabos’ ” (ASSIS, ACIOLI, 2004, p. 64 e 65).

É a partir daí que foi fundada o “aldeamento do salitre”, nome atribuído por mim porque diferente dos outros contextos narrados até agora, em que o aldeamento era feito a partir da redução de grupos da região; o aldeamento do salitre deveria servir para a extração desse minério e para ele foram deslocados indígenas de inúmeras outras aldeias¹²⁸. Eles foram

¹²⁸ MEDEIROS (1993) também menciona esse deslocamento de índios, citando inclusive, descontentamentos: “O silvícola também está presente nas nitreiras de Buíque, onde o rei mandou colocar oitenta casais de índios para o serviço da mineração (GAMA, J. B. Fernandes – Op. Cit. P. 52-53). A síntese dessa situação se encontra definida

trazidos de aldeias formadas ao longo do século XVII (ver quadro a seguir), “80 casais das aldeias sujeitas ao Governador dos índios”, conforme mostrado na tabela que segue:

Como foi dito acima, não havia aldeia próxima ao distrito das minas (A.H.U. Doc. 1.920). Na formação da aldeia, foi necessário recrutar vários casais das proximidades e, segundo registros do escrivão do almoxarifado do salitre Manoel Gonçalves da Fonte, foram retirados e remetidos em quinze comboios vários índios das aldeias abaixo enumeradas:

Aldeias	Nº de tapuias	Nº de mulheres
Aldeia dos Xocós	143	29
Aldeia dos Carnijós	97	24
Aldeia dos Urumarús	94	31
Aldeia do Camarão	74	
Aldeia do Colégio	48	3
Aldeia de São Brás	38	
Aldeia de Pacatuba	50	
Aldeia de Japaratuba	9	
Aldeia dos Rodelas	95	16
TOTAL	648	103

O primeiro comboio partiu em 20 de outubro de 1702 da barra do rio Cabaços, junto com o capitão Manoel Brás, que seguiu com “seu negro e seus homens brancos, com duas caldeiras e mais a fábrica”, e o último comboio partiu em 23 de junho do ano seguinte. Traziam consigo, além dos índios, poucos homens brancos e alguns escravos negros, cavalos carregados com surrões de farinha e outros mantimentos (ASSIS e ACIOLI, 2004, p. 68).

É assim que, nos idos de 1700, foi criado o primeiro aldeamento na região da exploração do salitre dos Campos de Buíque – que ficava mais ao noroeste da sesmaria, nas atuais cidades de Tupatinga, Buíque e Pedra – com a numerosa população indígenas de 751 pessoas. Possivelmente outros tantos indígenas da própria região devem ter sido aí reduzidos.

Sobre os indígenas que já ocupavam a região temos algumas informações que já mencionei no capítulo anterior e que foram igualmente referidas no trecho acima: “habitavam diversas nações de gentio **Ogoé ogoé e Paraquêo**”. Vale lembrar que, poucos anos antes [1691-92, v. cronologia do século XVII], possivelmente os mesmos Ogoé ogoé haviam promovido uma peleja indígena contra o aldeamento do Ararobá e que, em 1694, por ocasião da entrada

numa queixa de D. Sebastião Pinheiro Camarão, a respeito dos índios do seu terço que, segundo ele, estava desfalcado de gente de guerra, por se haver espelhado pelas capitais do rio São Francisco até o Ceará Grande, a serviço do rei, no pau-brasil, guerras de Palmar [res?] e do Açú e ultimamente com as minas de salitre (A.H.U. PE. P. a. Caixa 13. Ff. 254-255 [19 de janeiro de 1709]).”. (MEDEIROS, 1993, p. 32).

dos paulistas contra os Paxicú, a Coroa ordena aos bandeirantes que não “incomodem” os Paratió.

Devo ainda mencionar que foi no ano de 1700 que ocorreu a promulgação do “alvará de 23 de novembro de 1700, que estabelecia a ‘concessão’ de ‘uma légua em quadra para as aldeias’” (POMPA, 2001, p. 302). Schröder (2011), menciona esta carta e outras que a ratificam,

Era prática comum nas Conquistas Ultramarinas do Império no século XVIII ou agrupar diversos indígenas no mesmo aldeamento ou distribuir um grupo em mais de um aldeamento. Isto, inclusive, foi estabelecido explicitamente pelo **Alvará Régio de 23 de novembro de 1700** (Anexo I) que determinou, com força da lei, a “doação” de “uma légua em quadra” aos indígenas, não só para sustentar estes, mas também os missionários, e a composição de aldeias com no mínimo 100 casais [...]

Este Alvará, no entanto, não foi cumprido pelos posseiros que tinham obtido suas terras por sesmarias, apesar da ameaça de penalização por desapropriação, o que fez com que o Governo Imperial insistisse na “doação” de “légua em quadra” através da **Carta Régia de 22 de maio de 1703**¹²⁹ (Anexo 2), ordenando na mesma os procedimentos militares a serem tomados no caso dos índios se recusarem a ser aldeados ou fugirem dos aldeamentos.

Como a mesma Carta também foi ignorada em prática, a Rainha da Grã-Bretanha e Infanta de Portugal exigiu o cumprimento das ordens anteriores em outra **Carta Régia, datada de 5 de junho de 1705** (Anexo 3). (SCHRÖDER, 2011, p.34).

Outro aspecto interessante, e de pouca visibilidade, que esse episódio nos ajuda a conhecer melhor é a exploração da mão de obra indígena nas minas de salitre. Diferente do litoral, que no século XVIII já havia consolidado a força de trabalho advinda de negros escravizados trazidos da África, nesse contexto de 10 anos de exploração do salitre, os indígenas foram os principais trabalhadores.

Vale lembrar que, no século anterior, o Regimento das Missões de 1686 estabelecia justamente os aldeamentos como reserva de mão de obra “garantindo, porém, aos colonos o acesso à mão-de-obra indígena, em troca de pagamento” (POMPA, 2001, p. 300). Assis e Acioli (2004) descrevem o regime nas minas dos campos de Buíque,

¹²⁹ Assis e Acioli (2004) também mencionam tal carta e citam trechos dela: “Em 1703, o rei recomendava a Cristóvão Soares que se “desse aos índios aldeados “uma légua em quadro para sua habitação e sustento” e que preparasse as medições, pois, como os portugueses estavam ocupando suas terras “sem lhes deixarem parte em que os índios vivam”, por esta falta eles necessitavam de se recolher ao mato, o que os inclinava à “sua fereza natural. (A.H.U. códice 257, fl. 129v).” (p. 69).

[...] para o serviço nas minas de salitre, salienta-se a utilização da força de trabalho indígena junto aos animais de carga, ou seja, **servindo eles próprios como força de tração e transporte do salitre** – tão essencial à fabricação de pólvora, dos mantimentos e apetrechos necessários ao deslocamento e à manutenção da fábrica no período de exploração.

[...] **Constituíram-se as respectivas missões em reservas de mão-de-obra para a exploração das minas de salitre** localizadas na região, que, ao se exaurirem ou deixarem de se constituir como fontes de lucro imediato para a Coroa portuguesa, foram abandonadas, como eram abandonados a sua sorte, por vezes doentes e famintos, aqueles indígenas que nelas haviam sido explorados. (p. 51, 52 e 53).

Percebe-se que os índios eram, junto com os animais, responsáveis pela condução do salitre bem como do próprio equipamento necessário a sua extração, “nas despesas levantadas para o estabelecimento da referida fábrica do salitre constavam a do sustento dos quarenta tapuias que conduziriam o minério para o embarque e uma quantia maior os que ‘conduziriam as fábricas’” (ASSIS e ACIOLI, 2004, p. 68). As autoras mencionam ainda a forma de pagamento de tais indígenas:

[...] segundo o regimento do administrador das minas, os índios só seriam pagos pelas terras salitrosas que trouxessem e com os ‘surrões’ cheios. Esse pagamento seria feito de seis em seis meses e sempre deixando um crédito de dez ou doze dias para o pagamento sucessivo. Era uma forma de prendê-los no serviço. Em caso de fuga, eles não receberiam pagamento algum.

Quanto à ‘ração’, esta era distribuída na seguinte proporção: para os índios, uma quarta de farinha em cada dez dias, para cada um, e, para todos (80 índios), dois bois, também para dez dias. Aumentando o número deles, a ração seria aumentada na mesma proporção. Para outros integrantes do serviço das minas, como o padre capelão, o administrador, o ajudante, o cirurgião, o tanoeiro e o sargento, se daria uma libra de carne por dia e, para cada dez dias, uma quarta de farinha. Os índios eram obrigados a criar galinhas para as suas doenças e, não ficando curados, seriam mandados de volta para suas aldeias de origem (ASSIS e ACIOLI, 2004, p. 69).

Por fim, as autoras apontam que, após nove anos de exploração do minério, em documento de 1709, o rei ordena a suspensão da exploração do salitre nos Campos de Buíque: “Provisão régia mandando suspender os trabalhos de mineração: ‘que se extinga a dita fábrica do salitre [...] e se não continue com ela’”(idem, p. 73). Assis e Acioli (2004) fazem uma observação relevante em relação ao destino dos indígenas: os documentos descrevem o que deveria ser feito com currais e o gado, mas nada elucida sobre o destino que deveria ser dado aos mais de 750 indígenas que ali foram aldeados e serviam como trabalhadores (p. 71).

Em nenhuma fonte consultada há o exato local de extração do salitre, contudo, há registros dos anos de 1920 que indicam a extração de tal minério nas atuais regiões do Brejo

São José, em Buíque, e na Lagoa do Puíu, em Ibimirim¹³⁰. Ambos os locais são áreas da memória Kapinawá, a primeira, de onde veio um fluxo de famílias para a aldeia Ponta da Várzea e a segunda área sendo o limite oeste da atual Terra Indígena Kapinawá. Foram esses dois pontos que eu inseri como referência na minha cartoetnografia.

1713 – Peleja no Moxotó: a partir do que foi traçado anteriormente, não é de estranhar que os anos seguintes foram marcados por vários relatos de pelejas indígenas contra fazendas dos arredores. Esse episódio foi narrado por Medeiros. O autor faz uma leitura do conteúdo de petições da época de moradores da região à Junta das Missões, no intuito de fazer guerra ao que chamaram de “índios de corso”. Tal evento ocorreu entre os anos de 1713 e 1715, ainda no contexto da Guerra dos Bárbaros, como veremos nos quatro parágrafos que transcrevo a seguir:

Os conflitos na ribeira do Pajeú voltam a aparecer na documentação pesquisada no ano de **1713**, numa carta escrita pelo governador de Pernambuco ao capitão-mor João de Oliveira Neves, onde comenta que havia lhe chegado a notícia de que na **ribeira do Pajeú** se achava revoltado o gentio **Xocó** e que estes tinham agregado os **Guegue, Uman, Carateú e Pipan**, e convinha muito que ele se achasse prevenido para qualquer invasão que intentassem estes bárbaros, de tal sorte que nunca de sua parte se declarasse guerra contra eles e no caso que os ditos o fizessem, lhes devia reprimir o impulso para que não conseguissem o seu intento¹³¹ (MEDEIROS, 2000, p. 118).

No parágrafo acima, mesmo não havendo uma referência específica aos Paratió – pela minha leitura da documentação tal grupo não tinha seus domínios estendidos até o Pajeú – há, entretanto, referência aos Guegue (Ohé Ohé), já mencionados como ocupantes do Campo do Caraça junto aos Paraquêo por Leonel de Abreu e Lima em 1698. Há igualmente referência aos Xocó e Pipan, com os quais os Paratió se aliaram nos anos seguintes:

Em 25 de agosto do ano seguinte [em **1714**], é apresentada na Junta das Missões, uma petição com um assinado dos moradores do **sertão do rio de São Francisco** e uma carta do seu capitão-mor, pedindo **autorização para fazer guerra** aos índios das nações **Xocó e Paraquíó** pelos roubos e extorsões que lhes faziam, e não se acharem aldeados, e que o provincial de São Francisco havia informado que na Bahia houvera ordem do Governador Geral para lhes fazer guerra.

¹³⁰ Tal referência é feita por um pesquisador buiquense em seu blog, tomando como base uma edição do jornal Diário de Pernambuco de 1920. Disponível em: <https://oqqbuiquetem.com.br/blog/minerios-buiquenses-do-salitre-ao-uranio/>. Acesso em: 28/05/2019.

¹³¹ BNL PBA Cd 115 p. 207.

Na reunião da Junta das Missões de vinte e nove de novembro do mesmo ano [em 1714] foi lida uma petição dos moradores do **riacho do Moxotó** da jurisdição do capitão-mor Francisco Gomes de Sá em que se queixam dos insultos, e extorsões que tem feito e faz os gentios das nações **Paraquió, Peraricoanha**, tendo já mortos cinco pessoas que iam para as minas, e que continuavam com outras hostilidades, **pedindo autorização para poderem fazer guerra ao dito gentio**. Assentou-se que se tirasse devassa e que se fizesse guerra defensiva até a mesma ser concluída¹³² (MEDEIROS, 2000, p. 119).

Como pode ser observado, os Paratió voltam a ser citados em duas menções, uma no sertão do Rio São Francisco e outra no Riacho do Moxotó. A primeira menção não nos fornece uma localização exata de onde tais conflitos estavam se desenrolando. A segunda, por outro lado, sublinha a mesma área de incidência que já havia sido apontada até então, as imediações do rio Moxotó. É essa que inscrevo na cartoetnografia. Há, além disso, a menção a outro povo que ainda não havia sido mencionado, os Peraricoanha. Por fim, no ano seguinte, há a proposição de fazer guerra a tais indígenas:

Em trinta e um de janeiro de 1715, em reunião da Junta das Missões, foi proposto que se havia mandado que se fizesse guerra aos índios da nação **Xocó e Carnijó do sertão da capitania do rio de São Francisco**, em virtude do assento da Junta de 25 de agosto do ano anterior, mas leram-se as cartas dos oficiais da Câmara e do capitão-mor daquela capitania, e juntamente uma petição dos sobreditos índios em que pediam que se abstinésse a guerra que se intentava fazer contra eles. E assentou-se pelos prelados, e pelo Dr. Procurador da Coroa, que a estas duas nações não se fizesse guerra, e que fosse concedida a paz, visto que a pediam, mas que fosse repreendido o capitão-mor por alterar a ordem que lhe fora para o rompimento da guerra. O provedor da fazenda real e o governador votaram que se executasse o assento da sobredita junta passada, acrescentando o governador que se desse conta ao rei da omissão e procedimento deste capitão-mor¹³³ (MEDEIROS, 2000, p. 120).

Sobre as decisões de tal reunião, é interessante sublinhar que os acontecidos de 25 de agosto de 1714 não se referiam inicialmente a Xokó e Carnijó, e sim a Xokó e Paratió. Isso me faz pensar na proximidade de tais grupos e na inexatidão de atributo de etnônimos que era feita por tais agentes coloniais.

¹³² BNL PBA Cd 115 p. 60/61.

¹³³ 14 BNL PBA Cd 115 p. 61v/62

3.2.2 1738 – Caminho do Ipojuca

Outro dado importante para compreender a formação da malha fundiária e a apropriação da colônia na região é a criação de estradas. Como já vimos, no início da exploração do salitre, a abertura de estradas era necessária para escoar o minério. Com o passar dos anos, começaram a ser estruturadas estradas ligando longas distâncias. Duas delas foram centrais para a economia da Capitania de Pernambuco: o Caminho do *Ipojuca* e do *Capibaribe*.

Assim como no século XVII, quando esses rios foram vias primordiais para o primeiro movimento de colonização do sertão – vimos que eles foram a principal via de acesso da Congregação dos Oratorianos –, no fim da primeira metade do século XVIII, o curso deles se consolidou como trecho inicial de uma extensa estrada que se iniciava em Recife/Olinda e alcançava “o extremo limite, a sudoeste, do território da Capitania [de Pernambuco], que era, ao tempo do documento, o Caririnha” (MELLO, 2004, p. 88).

Caririnha, localidade situada na embocadura do rio de mesmo nome no São Francisco, situa-se no extremo sul da então Comarca do São Francisco¹³⁴, na atual fronteira com o atual estado de Minas Gerais, na época, Capitania de São Paulo e Minas de Ouro. A estrada teve papel central na circulação comercial do gado, viabilizando tanto o transporte para a região de exploração de minérios quanto para a região litorânea da capital.

O percurso de tal estrada foi descrito em documento inédito à época, localizado pelo historiador José Antônio Gonçalves de Mello, em 1950, publicado em seu trabalho de 1966, que aqui utilizo uma reedição, Mello (2004 [1966])¹³⁵. Além de ser uma informação importante para a compreensão das rotas comerciais regionais de forma mais genérica, o conteúdo desse documento me chamou atenção – quando da leitura dos trabalhos de Santos Júnior (2015) e Assis e Acioli (2004) – pois o Caminho do Ipojuca atravessa a região da minha pesquisa, perpassando, inclusive, a atual Terra Indígena Kapinawá.

O documento apresentado por Mello (2004) conta com a transcrição de tal rota citando: nomes das fazendas, a distância em léguas entre os sítios, o tipo de vegetação, caracterização do local, largura da estrada, quantidade de currais e, por fim, o comandante responsável pela jurisdição. A finalidade central de tais estradas era o transporte da boiada e isso fica evidenciado

¹³⁴ O território da referida Comarca corresponde hoje a toda região baiana que se situa a oeste do Rio São Francisco.

¹³⁵ O autor situa a localização do referido documento “no Arquivo Histórico Ultramarino (em Lisboa), na coleção de papéis de Pernambuco, março 37. Os roteiros de 1738 conservavam-se em letra do século XVIII na coleção de Alberto Lamego da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Não estavam catalogados quando ali os consultei e fotografei em 1950” (MELLO, 2004, p. 90).

no documento, ao passo que toda a descrição do trajeto é feita detalhando-se as condições para o rebanho.

O Caminho do Ipojuca tinha início na cidade do Recife seguindo, a partir daí, o curso dos rios Ipojuca, Moxotó e São Francisco em direção a sua cabeceira. A região em que a estrada corta os Campos de Buíque é na imediação entre a nascente do Rio Ipojuca e o médio curso do Rio Moxotó. Ao sair da ribeira do Ipojuca, a estrada margeava um trecho do Rio Ipanema, passando pela povoação de (1) *Pedra do Puxinanam* e pela fazenda (2) *Mororó*, e então subia para a região da Serra do Catimbau / Buíque. No alto da serra, inicialmente passava pela fazenda o (3) *Cabo do Campo*, em seguida para a povoação de (4) *São Félix de Buíque*. A partir de *Buíque*, a estrada entrava para a área onde hoje é a Terra Indígena Kapinawá, descrita no documento como as “areias do Quiridaio”.

O tipo de solo na região do Vale do Riacho do Catimbau se assemelha à areia da praia. Passando nesse percurso pelas fazendas (5) *Carnaúbas* e (6) *Quiridaio*, hoje ambas com a mesma toponímia, sendo inclusive aldeias Kapinawá. Depois delas, são elencadas mais duas fazendas antes de chegar ao Rio Moxotó: a fazenda (7) *Puhiu*, que margeia uma lagoa de mesmo nome, que é o atual marco oeste da TI Kapinawá e a fazenda (8) *Priapé*, nas margens de um riacho que é afluente esquerdo do Moxotó, também chamado Priapé. A partir daí segue em direção ao Rio Moxotó abaixo e depois para o São Francisco. Esses pontos podem ser conferidos no mapa na numeração crescente que vai de 1 até 8. A seguir, transcrevo a parte do documento que se refere ao trecho que transpassa a região de minha pesquisa:

MAPA DE ESTRADA REAL QUE VAI DOS SERTÕES DA
REPARTIÇÃO DO SUL, DESDE A VILA DO RECIFE ATÉ O JULGADO
DE CABROBÓ, NO RIO SÃO FRANCISCO

Advertência

*Povoação com Igreja Filial

** Povoação com Igreja e Matriz

Advertência

F. Fazenda de Gados

L. Logrador da dita Fazenda

Nomes	Léguas	Natureza ¹³⁶	Notícia	Estrada	Currais	Comandante
1.Pedra da Puxinanam *		Agrete	Nesta povoação há uma pedra inteira de perto de meia légua de altura e outro tanto ou mais de largura, em forma oval, bem ao lançante, que se anda por ela a pé; do cume dela desce água bastante por vários canais, que a natureza e a continuação das águas tem aberto muitos tanques	40 palmos	2	dito
2.Mororó F.	1/2	dito	que servem de banho, tudo tão perfeito que não parece natural; há um ribeiro no pé da dita pedra que nunca seca. As águas são excelentes	dita	” ”	dito
3.Cabo do Campo F.	4	dito	Sobe-se para esta fazenda por uma serra de pedras que é a destruição das boiadas, por quebrarem os cascos. Deve mudar-se a estrada. Há uma lagoa permanente; quase sempre chove neste lugar e faz muito frio	dita	” ”	dito
4.Buíque**	2	dito	Esta povoação é de dez até doze fogos e a natureza do terreno é em tudo igual ao de cima, por isso nestes lugares é melhor o verão, que o inverno.	30 palmos	2 currais	dito
5.Carnaúbas F.	4	dito	Esta fazenda tem uma lagoa que não seca, e entra-se nas areias do Quiridaio que atolam muito e são de várias cores e só se passam ou bem cedo ou bem tarde, pela muita quentura	dita	” ”	dito
6.Quiridaio F.	4	dito	Nesta fazenda há uma engenhoca, tem um brejo com várias árvores de fruto; é tudo regado de um ribeiro de boa água permanente.	40 palmos	” ”	Manoel José Sequeira
7.Puhiu F.	1	Mimoso	Tem uma engenhoca, tem um brejo como o acima em tudo. Esgalha à direita a estrada para as Salinas, Brejo, Prioré. Moxotó, Riacho do Navio e Pajahu.	dita	2 currais	dito
8.Priapé F.	4	dito	Nesta fazenda há engenhoca, brejo e ribeira de água permanente, como os acima, passam-se três léguas de areias brancas como as da costa do mar	dita	” ”	dito

¹³⁶ Sobre as categorias citadas, há uma descrição no livro:

“os campos do agreste são compostos de árvores baixas e esgalhadas, cujos lenhos são fortíssimos, resistem aos ferros e o fogo e à corrosão da terra [...] Os campos desta natureza são mui fechados, os pastos para os animais são de ruim qualidade, porém resistem à seca, e então passam melhor que no inverso pela muita frieza e alagadiços [...]

Os campos do mimoso, quando às árvores em pouco diferem dos campos de agreste, enquanto ao pasto para os animais é o melhor que há, porém a terra é mui seca, o ar ventoso e quente escasso de chuva, que jamais superabundaram nestes lugares; a produção de animais formosura, etc.; melhorou que em outra alguma parte, mas as vidas mui incertas pelas contínuas secas; os campos são mui abertos e alegres, desfolham-se as árvores todas no verão [...]” (MELLO, 2004, p. 112).

3.2.3 1746 – Aldeamento do Macaco

Depois da Peleja do Moxotó em 1714, a referência seguinte aos Paratió só é mencionada em documento de 1746, 30 anos depois. Essa documentação de 1746 já foi amplamente analisada por Sampaio (1995; 2011) ainda nos anos de 1980, tanto em seus escritos de mestrado quanto nos documentos técnicos necessários para a regularização territorial dos Kapinawá.

A partir das informações já trabalhadas pelo referido autor e retrabalhadas por mim na dissertação de mestrado (ANDRADE, 2014), somo às informações de Sampaio, retrabalhadas por mim na dissertação de mestrado, elementos do trabalho de Rosa (1998).

Os Paratió em Hohental Jr. e em Curt Nimuendajú: um conjunto de documentos remete aos anos de **1740**, quando há uma menção explícita de que os Paratió foram aldeados, com a indicação do local: o aldeamento do Macaco. Esse registro está no documento *Informação Geral da Capitania de Pernambuco de 1749*, publicado pela Biblioteca Nacional em seus "Annaes" (ANÔNIMO, 1908 [1749]) na primeira década do século XX. Tal documento também é utilizado por outro importante antropólogo, o americano Hohenthal Junior, que fez pesquisa na região nos anos de 1951 e 1952 e mencionava haver "documento da Biblioteca Nacional", do século XVIII, que se referia à aldeia de Macacos ou do Macaco.

A partir dessa pesquisa, ele produz o artigo intitulado “As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco” (HOHENTAL JR., 1960). Nele, se referiu a etnônimos que são possíveis corruptelas de Paratió: Prarto (Pratto?). O autor se baseia no Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju (1944): Prarto (Pratto?) – localizados na embocadura do Rio São Francisco no ano de 1746, segundo Nimuendajú que, no mesmo mapa, tem a tribo “Pratto”, juntamente a uma horda de Xukurú mais para o norte, em Pernambuco, entre as cabeceiras dos rios Ipanema e Capibaribe (HOHENTAL JR, 1960, p.49).

Ambas as referências citadas por Hohental de fato aparecem no referido mapa, entretanto, com nomes diferentes¹³⁷, a primeira com o etnônimo de *Pratió*, em 1746 (junto aos Xukuru, como mencionado), e a segunda com o nome de *Prakió*, em 1748 (na embocadura do São Francisco) – a área mencionada pode ser conferida no recorte do mapa que mostro a seguir:

¹³⁷ O que evidencia um erro de Hohental (1960) ao transpor a consulta que fizera no mapa de Nimuendajú para o de sua pesquisa.

é a referência à "informação geral da Capitania de Pernambuco", escrita em 1749 por autor desconhecido. Essa referência é feita três anos depois, em **1749**, e menciona a “Informação Geral da Freguesia do Ararobá: ‘Aldeia de Macaco, não tem missionário, e o que teve era sacerdote do hábito de Sam Pedro, tem uma nação de Tapuios Paraquióz, e 182 pessoas’” (“Informação...”, 1749: 422).

Há, deste mesmo ano de 1746, uma representação de agosto que menciona uma peleja desses mesmos indígenas na ribeira do Rio Ipanema: uma representação da Câmara do Penedo, de 02.08.1746, refere-se à rebeldia, mesmo dos índios aldeados, e sua “barbaridade”, que tem levado ao despovoamento e destruição de fazendas, como ocorre na ribeira do Ipanema, sob a ação dos Carnijós, Xocós e **Paraquióz**. (ROSA, 1998, p. 10-11)

3.2.4 1758 – Diretório dos Índios

Pouco mais de dez anos após a criação do aldeamento de Macaco, a política relativa aos povos indígenas teve mudanças significativas, o que antes era regido pela *Junta das Missões*, tratada no capítulo anterior, foi alterado com as Reformas Pombalinas, mais especificamente com a implementação do Diretório dos Índios. Alguns historiadores que tratam desse contexto nos ajudam a compreender como isso se desenrolou na região desta pesquisa e, de uma forma mais ampla, na capitania de Pernambuco (MEDEIROS, 2000, 2007; SANTOS JÚNIOR, 2015; AZEVEDO, 2004). Na documentação apresentada por eles, aparecem registros relativos aos Paratió e ao Aldeamento de Macaco. Como em relação aos conflitos de 1713-1715, as informações são oriundas, principalmente, de um conjunto de documentos de conflito entre indígenas e fazendeiros.

As Reformas Pombalinas ocorreram no período do reinado de Dom José, entre 1750 e 1777, que nomeou Sebastião de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal, para Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra do Reino de Portugal. Os autores narram como tal secretário promoveu reformas econômicas e políticas que “subordinou a burocracia estatal, a aristocracia e a Igreja Católica Romana em Portugal ao poder da Coroa” (NEVES, 2003; AZEVEDO, 2004 apud SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 50).

Particularmente no Brasil isso significou o aumento da presença da Coroa a partir da “da nomeação de funcionários régios, a fiscalização e a cobrança de impostos, o incentivo ao povoamento do interior da colônia, a Criação do Diretório dos Índios (1757) e a expulsão da Companhia de Jesus (1759)” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 50). O Diretório dos Índios foi instaurado pelo Alvará de 3 de maio de 1757, “criado por Francisco Xavier de Mendonça

Furtado, Governador da Capitania do Grão Pará e Maranhão, para civilizar os povos indígenas da Região Amazônica e do Maranhão, e promover o seu povoamento e comércio” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 54), sendo no ano seguinte, em 17 de agosto de 1758, publicado outro Alvará que estendeu a normativa para todo o Brasil.

Ele estabeleceu uma nova política, na qual a cristianização dos povos nativos deveria ser feita sem a intermediação das ordens religiosas, que foram expulsas do país, e a administração das aldeias passou então para o comando de administradores seculares. Para o interesse de minha pesquisa é importante pensar o Diretório como um elemento-chave de um processo mais amplo de reorganização das formas de vida dos indígenas, que desde o início desta parte da tese foi denominado de *processo de territorialização*. Ele altera a lógica missionária da já mencionada “pedagogia do isolamento” (MEDEIROS, 1993).

Segundo Oliveira (2016), o Diretório dos Índios deu continuidade ao primeiro processo de territorialização pelo qual os povos indígenas no Nordeste passaram, promovendo uma virada para uma política indigenista incisivamente assimilacionista, que promoveu um segundo movimento de “mistura” desses povos, desta vez acentuando-se a relação com não-índios, conforme pode ser observado no texto que segue:

Se as missões, como produto de políticas estatais, conjugavam aspectos que podemos chamar de assimilacionistas e preservacionistas, o seu sucedâneo histórico (o “Diretório de índios”) pendeu decisivamente para a primeira direção, estimulando os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos. Essa foi a segunda “mistura”, cujos efeitos só não foram maiores pelo caráter extensivo e rarefeito da presença humana nas fazendas de gado, único empreendimento que teve relativo sucesso na região. Sem existir fluxos migratórios significativos para o sertão, as antigas terras dos aldeamentos permaneceram sob o controle de uma população de descendentes dos índios das missões, que as mantinham como de posse comum, ao mesmo tempo que se identificavam coletivamente mediante referências às missões originais, a santos padroeiros ou a acidentes geográficos (OLIVEIRA, 2016, p. 206 e 207)

A disciplinarização do espaço: gostaria de chamar atenção para uma dupla forma de exercer poder sobre os indígenas promovida pelo Diretório dos Índios: o de controle sobre os *corpos indígenas* e sob o *espaço das aldeias* que se transformaram em Vilas. Na reorganização do espaço, por exemplo, percebemos que estava no intento das Reformas Pombalinas a reestruturação urbana, nesse sentido vale observar

O Diretório significou a **transposição do planejamento urbano lusitano para as terras brasileiras**, transformando as missões e aldeias indígenas em cidades

portuguesas, **substituindo os seus nomes indígenas originais por nomes de cidades portuguesas**. Assim, as cidades, as fortalezas e outras construções no Brasil seguiram o modelo urbanístico praticado em Lisboa. As novas vilas de índios transformaram-se em núcleos urbanos que propagariam o povoamento, a urbanização, o comércio e o modelo de civilização europeia para o interior. Neste aspecto, os índios das vilas seriam os promotores deste progresso, pois a Coroa atribuiu aos indígenas o papel de povoadores do interior e dinamizadores da economia, produzindo mercadorias e gêneros para o consumo e a exportação (ALMEIDA, 1997 apud SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 55)

Tal modelo de urbanização significava a reprodução do modelo do “aquartelamento”, no qual as casas deveriam seguir o padrão urbanístico lusitano do século XVIII e serem construídas ao redor da praça que detinha um formato retangular. De acordo com o artigo 74, além das casas, também teriam a igreja, a Câmara, a cadeia, tal formato “tinha evidentemente uma função disciplinadora, visto que, facilmente, toda a comunidade era vigiada através da posição estratégica da Igreja e da Casa de Câmara de frente para a praça principal e para as casas (LOPES, op. cit., p. 205)” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 62). A herança de tal formato pode ainda hoje ser observada nas cidades do interior.

Segundo o novo modelo, as vilas maiores, com mais de 150 casais, deveriam agrupar indígenas de aldeamentos menores para lá transferidos, outra possibilidade seria “completar” o contingente populacional mínimo com moradores brancos, sendo estimulado o casamento interétnico (SANTOS JÚNIOR, 2015; AZEVEDO, 2004). A concentração populacional também tinha a “intenção de acostumar os índios a uma vida civilizada e cristã, voltada para o trabalho e inculcar na alma do índio o senso ocidental de riqueza, hierarquia social, obediência às autoridades e a obrigação de pagar impostos ao Estado” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 59). A transferência dos indígenas entre as vilas, como veremos, foi o estopim de diversos conflitos.

O controle de tais vilas foi possível graças à reestruturação administrativa. Como mencionado, um aspecto central na mudança da política indigenista foi a transferência do controle das aldeias das ordens religiosas para o poder da Coroa. Para tanto, foi criada a figura dos diretores dos índios, como mostram as citações a seguir:

Os diretores e os mestres além de militares deveriam ser pessoas com certo nível de instrução e que morassem na vizinhança das ditas vilas ou transferissem as suas residências para esses lugares (BOXER, 1967, p. 156). Os diretores também exerceriam o comando militar dos indígenas, pois o Diretório manteve a estrutura das Ordenanças de Índios das missões extintas, como forma de controle efetivo e obediência da população indígena (LOPES, 2005, p. 110). (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 57).

Quanto à fundação das vilas de índios, elas deveriam ser constituídas por 150 casais conforme o artigo 77 do Diretório, com Câmara, pelourinho e escolhendo

entre os seus moradores os mais habilitados para exercerem os cargos de juízes, vereadores e demais cargos. Caso os índios não apresentarem “a inteligência necessária” deveria procurar entre os moradores mais próximos das vilas os “de sã consciência e mais aptos aos primeiros empregos não deixando de associar com eles alguns índios para se habilitarem ao referido exercício” (Ibidem, p. 154). (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 59).

Nesse novo regime, os indígenas deveriam não só trabalhar como também pagar impostos. Assim como no antigo regime, a mão de obra indígena foi utilizada por colonos e, igualmente, continuou o estímulo ao trabalho na agricultura. A partir dessa produção, os indígenas tiveram então que pagar os tributos, outro elemento provocador de conflitos, como mostra o texto a seguir:

A instrução autorizava a saída de um terço dos índios para o trabalho, sempre conservando a metade da povoação. Coube aos diretores resguardarem os índios contra os abusos dos moradores brancos na exploração do trabalho indígena, o estímulo da produção de mandioca, legumes, algodão e a fiscalização do comércio dos gêneros produzidos ou adquiridos pelos índios (BOXER, 1967, p. 153 apud SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 59).

A disciplinarização dos corpos: além de disciplinar o *espaço*, as reformas de Pombal estavam interessadas em promover o disciplinamento dos *corpos* indígenas. Como mencionado, tal legislação estava inserida no contexto político de consolidação do domínio colonial, que buscava súditos e a maior povoação da colônia, que tinha a população majoritariamente concentrada no litoral. Para tanto, ele estabeleceu uma série de orientações, segundo Medeiros (2007) foram:

- [1] proibia a língua nativa e obrigava a utilização do português;
- [2] proibia a nudez;
- [3] estabelecia que era obrigado aos grupos morar em casas separadas;
- [4] os indígenas deveriam ter nomes e sobrenomes, sendo destinados para tais os nomes portugueses.

Essa lei foi originalmente formulada para o Diretório do Maranhão, teve uma série de alterações para adaptá-la à realidade da Capitania de Pernambuco, ganhando o nome de “*Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas*”. Segundo Madeiros (2007, p. 127), entre tais diferenças estão:

- [1] como atividades econômicas, incentivava-se a pecuária e a extração de gravatá;

[2] foi proibido o uso de termos de tratamento pejorativos como cativo, caboclo e Tapuia – que haviam sido estabelecidos no próprio processo colonial;

[3] o uso de aguardente foi restrito a finalidades curativas, e sublinha-se “abolindo inteiramente o uso das *juremas* contrário aos bons costumes e nada útil, antes prejudicialíssimo à saúde das gentes” (MEDEIROS, 2007, p. 127).

É interessante observar como cada um dos elementos estava ligado à interdição das formas de vida dos povos nativos, indo desde a proibição do uso da língua nativa, mudança dos nomes pessoais, passando pelas formas de se vestir (ou não se vestir), formas de moradia e alianças matrimoniais até as interdições no campo religioso relacionado ao uso da jurema, e igualmente no campo da reprodução da vida cotidiana, estabelecendo a agricultura como forma de sustento.

3.2.4.1 Vilas de Índios no contexto da pesquisa

Na região desta pesquisa, foram criadas duas Vilas de Índios no lugar das então aldeias do Comunaty e do Ararobá. Vale, igualmente, mencionar outras vilas e as então capelas construídas nesse período. Santos Júnior (2015) menciona o quadro de responsáveis pela implementação das vilas de índios e também destaca as particularidades de tal normativa na Capitania de Pernambuco, segundo ele:

O Governador da Capitania de Pernambuco, Diogo Lobo da Silva (1756-1763) foi o responsável pela criação das vilas de índios em Pernambuco e nas capitanias do Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba. Em 1758, recebeu as ordens régias de executar as leis de liberdade para índios, a transformação das aldeias em vilas de índios com nome de vilas portuguesas e a redemarcação das terras pertencentes as vilas¹³⁹. Os seus colaboradores foram o Bispo de Pernambuco (D. Francisco Xavier Aranha), o Ouvidor Geral de Pernambuco (Bernardo Coelho da Gama e Casco) do **Sargento-Mor no Sertão de Pernambuco (Jerônimo Mendes da Paz)**, o Juiz de Fora de Olinda e Recife (Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelbranco) e o Ouvidor das Alagoas (Manuel Gouvea Alvares).

¹³⁹ APEJE. Ordens Régias, OR 10. Carta, Belém (Portugal) 14/09/1758. A Rainha ordenou ao Governador e Capitão Geral de Pernambuco, Diogo Lobo da Silva, executasse imediatamente as leis de liberdade aos índios. Restitui-se aos indígenas a posse de suas aldeias e a liberdade de suas pessoas, bens e comercio, e proteção. A transformação das aldeias em Vilas de Índios com nome de vilas portuguesas. As terras das vilas tiveram suas terras redemarcadas por novas cartas de sesmarias, com terras para as lavouras nos distritos das vilas, fl. 137.

O Bispo de Pernambuco criou novas vigarias para as novas vilas, nas quais os índios seriam assistidos por padres do Hábito de São Pedro com as cômguas¹⁴⁰ (salários) pagas pela Fazenda Real de Pernambuco (Ibidem, p. 103). Para tanto, os artigos do Diretório foram adaptados à realidade econômica e social do Sertão nordestino na segunda metade do século XVIII. No ano de 1761, Diogo Lobo enviou para o Juiz de Fora de Olinda e Recife a instrução acerca da elevação das aldeias indígenas a categoria de vilas na Capitania de Pernambuco e suas anexas (BOXER, 1967). (grifos meus) (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 55 e 56)

Sublinho que Jerônimo Mendes da Paz, marcado em negrito, foi personagem central nos conflitos que se desdobraram nos anos seguintes entre o Ipanema-Moxotó. Nos idos de 1760, como parte da devassa feita pela Coroa sobre os conflitos, foi produzido um documento com a lista dos aldeamentos ainda hoje muito citada, “*Devassa* que mandou proceder o governador e capitão-general de Pernambuco, acerca do assalto que o gentio bravo, Pipaens (Pipipans) e Paraquióis, fizeram na ribeira de Moxotó no dia 28 de Agosto de 1759, e do qual resultaram algumas mortes”. Medeiros (2007) disponibiliza o trecho dessa devassa que lista as aldeias indígenas em meu contexto de pesquisa: a “Relação das aldeias que há no distrito do governo de Pernambuco, e capitanias anexas, de diversas nações de índios [1760]”, como nos informa Medeiros (2007):

Freguesia do Ararobá

Aldeia de Nossa Senhora das Montanhas, índios Xucurus. Missionário religioso da Congregação do Oratório;

Aldeia dos Carnijós, cita na Ribeira do Panema, no lugar da Alagoa. Índios Carnijos. Missionário clérigo;

Aldeia do macaco, índios Paraquióis. Missionário;¹⁴¹ (p. 149)

Sobre as Vilas de Índios, há informações retiradas do documento “Relação dos novos estabelecimentos das vilas e lugares de índios do Governo de Pernambuco da parte do Sul, executados por Manoel de Gouveia Alvares, cavaleiro professo na Ordem de Cristo, Ouvidor Geral da Comarca das Alagoas”, na Carta de Luis Diogo Lobo da Silva a Francisco Xavier Mendonça Furtado (23 de novembro de 1763, Apeje).

¹⁴⁰ APEJE. Ordens Régias, OR 10. Carta, Belém (Portugal) 14/09/1758. Carta da Rainha ao Bispo de Pernambuco, D. Francisco Xavier Aranha, ordena que em cada uma das Aldeias de índios "nova mente" (de novo) erigir em Vilas e Lugares para que de novo aldear os indígenas. Em cada uma das paróquias administradas por religiosos da Companhia de Jesus com a denominação de missões fosse constituída uma paróquia com o título de Vigaria com párocos recebendo cômguas. Mas sucedendo o contrário, o Bispo deve executar o determinado com o auxílio do Governo da Capitania de PE, fl. 143-143v.

¹⁴¹ Arquivo Histórico Ultramarino _ACL_CU_LIVROS DE PERNAMBUCO, Cod. 1919, pp. 298-304”.

No local da antiga *Missão do Ararobá*, foi estabelecida a *Vila de Cimbres*, também chamada de Nossa Senhora das Montanhas de Monte Alegre: “dos índios da mesma antiga aldeia e de outros que andavam dispersos e foram obrigados a unirem-se no dito sítio, que todos constituem o número de 192 moradores e 722 almas” (DANTAS, 2010, p. 56)

A Missão do Comunaty, por sua vez, que foi criada em 1760, começou a ser chamada de *Nossa Senhora da Conceição de Águas Belas*. Seis anos depois, em 1766, foi criada a *Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Panema* (DANTAS, 2010, p. 60):

ficou denominado este nome de Águas Belas, onde antes era a Aldeia dos índios de nação Carnijó chamada de Comunaty, por estar situada junto de uma serra do mesmo nome no sertão da ribeira do Panema, que era do distrito do Ararobá, que lhe fica em distância de 30 léguas, consta de 130 fogos e de 400 almas¹⁴² (p. 56).

Foi no processo de reorganização para a criação dessas duas vilas nos formatos definidos pelo alvará que se desenrolou uma série de conflitos dos quais tratarei no tópico seguinte. Por fim, vale mencionar outras povoações que ergueram capelas na mesma época para acompanharmos como a estrutura urbana e fundiária dos arredores foi se desenvolvendo: a capela de São Félix de Cantalice, construída em 1753/1754 na fazenda Lagoa, hoje cidade de Buíque; e a Capela Nossa Senhora da Conceição, 1760, construída na fazenda de Puxinanã, atual cidade de Pedra. Sugiro ver cartoetnografia para acompanhar a ordenação no tempo e no espaço.

3.2.5 1759-1760 Guerra ao Diretório

Veremos aqui que os anos seguintes à promulgação do Diretório foram marcados por diversas pelejas indígenas em reação às alterações promovidas pelo governo. Tais conflitos foram relatados por diversos autores, Santos Júnior (2015) fala desse contexto:

Durante a implantação do Diretório, os índios vilados reagiram de maneiras distintas a política pombalina, as suas reações iam da obediência **ou negociação para reivindicação de direitos, insubordinação** e até a **resistência**. O Diretório desagradava porque limitava a liberdade dos indígenas, pois concedia aos diretores o poder de governo sobre os índios, limitação da sua circulação

¹⁴² “relação dos novos estabelecimentos das vilas e lugares de índios do Governo de Pernambuco da parte do Sul, executados por Manoel de Gouveia Alvares, cavaleiro professo na Ordem de Cristo, Ouvidor Geral da Comarca das Alagoas”, na Carta de Luis Diogo Lobo da Silva a Francisco Xavier Mendonça Furtado (23 de novembro de 1763, Apeje)

para fora das vilas, e a obrigação da prestação de serviços, o pagamento dos dízimos e os 6% para os diretores. Tal poder abriu margem para que muitos diretores exorbitassem de suas funções em explorar a mão de obra indígena, a apropriação indevida das terras das vilas, o uso de castigos físicos e do trabalho forçado como punição a insubordinação dos índios às novas regras (LOPES, 2005). (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 62 e 63)

Sobre os conflitos, Medeiros (2007) situa os principais motivos de estopim e novamente nos ajuda nessa reflexão:

A implantação da nova legislação indigenista na Capitania de Pernambuco e suas anexas (Rio Grande e Ceará neste momento), e os conflitos e adaptações a ela, é um processo bastante complexo e pouco trabalhado pela historiografia na região até o momento, variando bastante segundo as conjunturas locais, que eram condicionadas pelo equilíbrio precário de forças existente entre populações e lideranças indígenas, moradores e agentes coloniais. Há uma nítida **diferença entre o ocorrido nas aldeias mais populosas que foram transformadas automaticamente em vilas e os grupos dispersos e não aldeados do sertão, que são violentamente reduzidos.**

[...] é possível perceber algumas características comuns ao processo de implantação do novo modelo de relação com os índios na região em estudo. Entre estes merecem destaque a **redução de índios “silvestres” e a transferência e fusão de aldeias, para atingir o mínimo de 150** casais estabelecido pelo Diretório, que gerou muitos conflitos, pois os índios relutavam em deixar os seus locais de origem, e o confisco dos bens das missões religiosas e sua distribuição pelos índios e diretores, o que acabou contribuindo no processo de cooptação das lideranças indígenas e aumento das desigualdades entre os índios. Capitania (MEDEIROS, 2007, p. 147-148).

É importante lembrar que na região há registro de grupos indígenas que ainda não haviam sido aldeados bem como de indígenas que eram aldeados e voltavam a “viver do corso” na “brenha das matas”, como se referem os documentos. No eixo Moxotó-Ipanema, foram registrados pelo menos três grandes pelejas indígenas nos anos subsequentes: em agosto de 1759, na ribeira do Moxotó; em setembro de 1759, no Sertão de Buíque; e em janeiro de 1760, em Comunaty. Foi nesse período que foram relatados dois eventos importantes: o deslocamento de Carnijós para o aldeamento do Macaco e o deslocamento de Paratiós para o aldeamento do Ararobá. Vamos a cada um deles:

1759 – Peleja no Moxotó e Buíque: a seguir, transcrevo parte da tese de Medeiros (2000), que apresenta documentos sobre duas pelejas indígenas no ano de 1759. Tais levantes tiveram como principais personagens “*quatro nações ditas de corso*”: Paraquió, Pipipan, Xokó e Ohé ohé (Guegue?), todas já mencionadas em conflitos que foram narrados nesta tese. O cenário de tais acontecimentos teve como palco a ribeira do Moxotó e as fazendas de Buíque. Lembro que

nessa época várias fazendas já haviam se estabelecido na região, conforme elencado no texto e nos mapas.

Em 1759 é feita uma devassa sobre o ataque que os Pipipan e **Paraquió** haviam feito na ribeira do Moxotó [em 28 de agosto]. Segundo esta devassa os **Paraquió e Pipipan que eram da mesma língua** haviam se unido, tendo participado também do massacre os **Xucuru**. Segundo esta devassa estes índios atuavam nas ribeiras do Moxotó, Pajeú e São Francisco e a maioria vivia de corso nas caatingas. A sentença da devassa sai em 22 de outubro de 1759 e manda prender os Pipipan, Xocó, Ohé Ohé, **Paraquió** e o índio Felipe que tinha a alcunha de Cabelo Vermelho.¹⁴³

No mesmo códice onde se encontra a mencionada devassa, há uma série de documentos, entre eles, o termo de uma junta realizada em 25 de novembro do mesmo ano no palácio da Soledade, onde o governador de Pernambuco expunha ao bispo de Pernambuco e ao ouvidor geral que, por carta de 08 de setembro de 1759 do juiz do Ararobá, foi informado sobre a grande **destruição que os índios Paraquió, Pipipan, Mangueza, Guegue e Xocó tinham feito nas fazendas de gado e sertão do Buíque, além das mortes que se executaram** (MEDEIROS, 2000, p. 120)

Sobre a peleja indígena no Moxotó, que ocorreu em 28 de agosto de 1759, gostaria de sublinhar dois aspectos. O primeiro deles é que a ribeira do Moxotó já tinha sido alvo dos Paratió na peleja, em 1714, quando foram aliados dos Perariconha, e agora junto aos Pipipan e Xukuru. Em segundo lugar, lembro que os Pipipan já haviam sido apontados nas pelejas de 1714, entretanto sem especificação da área de atuação e, dessa vez, são mencionados como falantes da mesma língua que os Paratió.

Sobre a peleja promovida no mês seguinte, em setembro de 1759, na região dos sertões de Buíque, destaco dois aspectos. O primeiro deles é que tal ação foi realizada justo nos arredores de onde fora estabelecido o aldeamento do Macaco treze anos antes, o que indica que, provavelmente, o aldeamento não deve ter durado muito tempo. Nesse evento os Paratió parecem novamente aliados dos Pipipã, como no mês anterior; dos Xocó, aos quais estiveram aliados em 1746, na ribeira do Ipanema; e com os Guegue (Ohé ohé), com os quais foram aliados em 1696, por ocasião da solicitação do Campo do Caraça; e, por fim, um novo grupo neste cenário, que são os Mangueza.

1759/1760 – Entrada aos “índios de corso”: esses grupos indígenas que promoveram inúmeros pelejas eram chamados pejorativamente de “índios de corso”, em alusão aos saques

¹⁴³ AHU códice 1919 “Devassa a que mandou proceder o governador e capitão geral de Pernambuco acerca do assalto que o gentio bravo ‘Pipães e Paraquiós’ fizeram na ‘ribeira do Moxotó’ no dia 28 de agosto de 1759 e do qual resultaram algumas mortes, 13/10/1759, Ribeira do Moxotó – fazenda Cuncalaco”.

promovidos e a sua forma de vida móvel. Em resposta a essas pelejas, foram feitas *entradas* contra os tais indígenas comandadas pelo já mencionado sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz. Segundo o autor, tais entradas foram realizadas com o uso do regimento de indígenas Carnijó e Xukuru e com moradores da freguesia dos Garanhuns e Ararobá. Como resultado, vários Paraquiós foram mortos, presos e mandados para Fernando de Noronha ou presos e transferidos para a aldeia de Nossa Senhora das Montanhas, como informa Medeiros (2000),

Os Paraquió e Pipipan haviam se aldeado e depois voltaram a viver de corso. Os índios unidos passavam de quatrocentos arcos. Com o resultado da devassa, dos Paraquió, no momento da prisão, haviam sido **mortos dezessete**. Para a aldeia de Nossa Senhora das Montanhas, de nação Xucuru, **foram enviados cento e sessenta e cinco**, entre machos e fêmeas, além de **dezessete considerados mais culpados**, que foram remetidos para as galés e **mandados para Fernando de Noronha**.

A referida junta também assentou que se nomeasse oficial capaz para ir submeter as quatro nações ditas de corso com a ordenança do distrito e com os índios Xucuru. O escolhido foi o sargento mor **Jerônimo Mendes da Paz**. Este devia procurar submeter as nações com brandura e poupar toda a mortandade possível e que depois de submetidos, fossem repartidos pelas aldeias que novamente se erigissem em vilas, por não ser conveniente conservarem-se no mesmo distrito.¹⁴⁴

O sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, em carta ao governador de Pernambuco, escrita da Ribeira do Pajeú, em seis de julho de 1760, relata que os Xucuru da aldeia de Monte Alegre, haviam sumido em função da época da colheita do umbú e do mel e por esta causa não repartiu a terra entre todos os índios. Narra que no dia quinze de maio havia deixado Monte Alegre para cuidar da entrada que deveria mandar fazer aos índios silvestres das nações dos Paraquió, Xocó, Manguenzes, Oguêz, Karacuiz e Uman. Informa que, com a bandeira que mandou aos Paraquió, **com o auxílio dos Carnijó**, “colheu” cento e setenta índios. No dia trinta de maio **havia mandado outra bandeira aos Paraquió com moradores da freguesia dos Garanhuns ou Ararobá e os Xucuru**.¹⁴⁵ (MEDEIROS, 2000, p. 121).

Nesse trecho, o autor nos deixa entrever o contingente usado nas duas *bandeiras* (*entradas*) de represália: a primeira contou com a participação de índios Carnijó e a segunda, composta por Xukurus e por moradores de freguesia de Garanhuns. É interessante perceber como a ação dos indígenas não era monolítica. Os Xukuru, por exemplo, só nesse curso de dois anos, mesmo sendo tratados como “fiéis súditos da Coroa”, fizeram parte da peleja do Moxotó (em 1759) bem como esvaziaram o aldeamento para irem à colheita do umbu.

¹⁴⁴ AHU cd 1919

¹⁴⁵ AHU cd 1919 p. 89/92

Por fim, chama atenção o grande quantitativo de índios organizados nessas pelejas: os documentos falam que eles passavam de 400 arcos e ainda mencionam que, após a *bandeira* que aprisionou 170 Paratiós e os reduziu no Ararobá, ainda foi preciso fazer outra *bandeira*.

1760 – Peleja no Comunaty: também a atuação dos Carnijós não era monolítica. Uma questão curiosa é que, enquanto o sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz relata em sua carta de julho de 1760 a participação dos Carnijó na *entrada* contra os Paratió, outro conjunto de documentos aponta uma grande peleja que esses mesmos Carnijós fizeram em função da discordância da sua transferência para a então Vila de Nossa Senhora das Montanhas no contexto do Diretório dos Índios. Tal narrativa foi apresentada pela historiadora Azevedo (2004):

[...] em **janeiro** de 1760, aparecem notícias de que os Carnijós interromperam a obediência e entraram em corso.¹⁴⁶ Em **junho** do mesmo ano, Jeronymo Mendes transforma a antiga aldeia do Comunaty em povoação [Nossa Senhora da Conceição de Águas Belas] e dá posse ao Diretor. Seis meses depois, este foi assassinado [...]. O que percebemos em todo o relato da morte do Diretor é que os índios e seu missionário não aceitaram bem a mudança imposta por Jeronymo Mendes e, além do assassinato, resolveram fugir para o sítio do Macaco, formado por índios Paraquios e pertencente à freguesia do Ararobá.^{147 148} Além disso, o que vemos é a versão do Comandante do Ararobá de que Carnijós se recusavam a se unir à povoação de Monte Alegre, isto é, povoação de Nossa Senhora das Montanhas de Monte Alegre¹⁴⁹, formada por índios Xukuruz.¹⁵⁰ [...] os Xukuruz formaram, em vários momentos, uma força militar aliada ao governo na perseguição e combate às nações de corso ou contra as reduções determinadas pelo Diretório Pombalino. Portanto, muitas nações possuíam grandes resistências quanto a se unirem aos Xukuruz. Entendemos que diante das mudanças forçadas, a atitude dos Carnijós de assassinar o Diretor e juntar-se aos Paraquios constituiu-se não só numa ação de recusa a nova ordem, mas uma estratégia militar, pois se unir a uma nação de corso subjugada tinha um significado bastante diferente de do se unir a um aliado branco (p. 112 e 113).

¹⁴⁶ AHU. Códice 1919. Fl. 66/72. 6 de janeiro de 1760. LAPEH/UFPE.

¹⁴⁷ AHU. Livro de Registro. Fl 56/63v. LAPEH/UFPE.

¹⁴⁸ Sobre tal acontecimento a autora disponibiliza trecho do documento: “Este me escreveu dizendo tinha os índios que fugiram desta praça na maior submissão que era possível; porém que só duvidavam unir-se a povoação de Monte Alegre, e que o que unicamente pretendiam consistiam em se estabelecerem no sítio do Macaco, figurando ser impraticável concilia-los com outra alguma nação máxima” (citado por AZEVEDO, 2004, p. 112) Fonte: AHU. Livro de Registro. Fl 2/2 v.30 de novembro de 1760. LAPEH/UFPE.

¹⁴⁹ AHU. Códice 1919. 30 de maio de 1760. LAPEH/UFPE.

¹⁵⁰ AHU. Livro de Registro. Fl 56/63v. LAPEH/UFPE.

A mesma autora também narra um assassinato que teria sido promovido pelos Paratió contra o missionário do aldeamento, entretanto não disponibiliza mais informações do que as que transcrevo: “[...] os relatos demonstram que os índios empreenderam fugas, chegando inclusive “(...) a por as mãos violentas em o Padre Fellipe Nery, que lhe fora dado por missionário na missão do Macaco” (AZEVEDO, 2004, p. 100)¹⁵¹

Foi nesses documentos de 1759/60 que foram feitas as últimas menções a Macaco e aos Paratió no século XVIII. O que temos de informações para os últimos 40 anos desse século são trabalhos que tratam de como os conflitos, em decorrência da implementação do Diretório, se alongaram nas demais regiões da Capitania de Pernambuco por décadas.

Os conflitos são particularmente bem descritos por Medeiros (2007), de uma maneira mais geral na Capitania, e por Santos Júnior (2015), de forma mais detalhada sobre a região do rio Pajeú e Moxotó. Para o segundo autor, é preciso ao falar que “nesse momento, o governo direcionou sua força militar para perseguir os grupos considerados ‘dispersos’, ‘bárbaros’ ou do ‘curso’, mas na verdade se referiram aos índios desertores das vilas” (p. 64), segundo ele:

A partir do ano de 1760, Jerônimo Mendes da Paz organizou bandeiras no Sertão de Pernambuco. As bandeiras objetivavam a perseguição e captura dos “índios do curso”, vencer a resistência indígena e obrigar as populações vencidas a residirem nas recém-criadas vilas. Jerônimo Mendes foi auxiliado por oficiais militares que residiam próximos aos locais de conflito, que por sua vez, organizaram bandeiras específicas. A **bandeira de Tacaratú** ficou sob a responsabilidade do Capitão Francisco Gomes, auxiliado pelos capitães José Francisco e Cosme Roiz, e pelo Capitão-Mor Victorianno Ribeyro e Tenente-Coronel Dantas Barbosa, responsáveis pelas **bandeiras para a Serra Negra e Riacho do Navio**, respectivamente. No povoado de Flores (Pajeú) o morador Francisco Barbosa Nogueira convocou uma **bandeira contra os índios na Serra do Arapuá** (SALDANHA, 2002). O ponto de encontro dessas bandeiras foi a Serra Negra, pois se tratava do local central de deslocamento entre o Moxotó, São Francisco e Pajeú (Idem). Portanto, um lugar estratégico tanto para combates como para reorganização do espaço, pois se tratava da Região Central do Sertão de Pernambuco. Foi, também, na Serra Negra o local em que a administração colonial fincaria suas bases para inserir os “sertões” a economia metropolitana e ao modelo de urbanidade e de sociedade projetada pelo Diretório. A maioria das populações submetidas pelas bandeiras foram reunidas nas vilas de Santa Maria e Assunção, e havia a Missão do Brejo do Gama (Pajeú) que servia de base para as tropas (Idem). (*grifos meus*) (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 60).

¹⁵¹ AHU. Códice 1919. Fl. 102/102v. 26 de maio de 1760. LAPEH/UFPE.

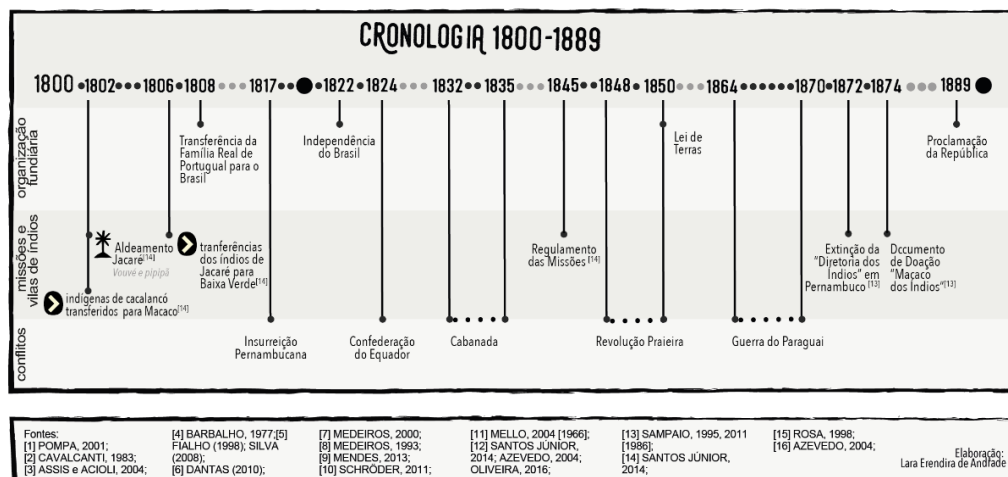
Assim, apesar do Diretório dos Índios ter possibilitado o avanço do poder colonial para os sertões, “As denúncias da exploração e maus tratos dos índios pelos diretores, e a resistência nativa ao Diretório Pombalino mostravam falhas no projeto de civilização laica” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 65). Isso levou, por exemplo, à abolição do Diretório no Pará pela Carta Régia de 12 de maio de 1798. Contudo, não foi válido para todo o Brasil, pois no Nordeste “continuou válido como instrumento jurídico-político que orientava a civilização dos nativos até meados do século XIX” (ibidem).

3.3 Século XIX: a limitação das glebas aos descendentes dos índios

Ao longo desta seção, traço uma cronologia que permite acompanhar como a política indigenista assimilacionista se consolidou e foi acompanhada da política de apropriação do Estado e de particulares dos territórios indígenas mais amplos e, igualmente, das parcas glebas dos aldeamentos. A política de terras deste século, principalmente a partir da Lei de Terras, é central na compreensão do desenho da malha de Terras Indígenas nos séculos XX e XXI, que tratarei no último capítulo desta tese.

Diferente dos dois séculos precedentes, a bibliografia consultada por mim conta com esparsas documentações do século XIX que, por sua vez, tratam apenas da localidade Macaco, não são mais mencionados os etnônimos indígenas que ali habitavam, o que nos indica certo sucesso da política de invisibilização levada a cabo pelo Diretório dos Índios.

Esta seção está dividida em três partes. Na primeira delas, analiso a consolidação do platô Serra Negra como um importante reduto das pejeas indígenas ao longo do século XIX. A segunda parte, denominada *O Brasil Império e os índios no sertão*, trata de forma breve os eventos e normativas da transição do Brasil Colônia para o Brasil Império que tiveram impacto na vida dos indígenas em minha região de pesquisa, como os levantes liberais em Pernambuco, o Regulamento das Missões (1845), a Lei de Terras (1850) e a Guerra do Paraguai (1864-1870). Por fim, trato de um documento de doação de terra que foi feito aos “descontentes” índios do Aldeamento de Macaco, escritura que foi central no processo de luta pela terra dos atuais Kapinawá no século XX, nos anos de 1970 e 1980.



Cronologia 3 Século XIX

3.3.1 Serra Negra como reduto das pelejas indígenas

Como vimos no capítulo anterior, a Serra Negra tornou-se, no final do século XVIII, com a Guerra ao Diretório, um local reconhecido da presença de indígenas que se negavam a ser aldeados. Lembro que, em meu recorte de pesquisa, tal serra corresponde ao limite oeste da área delimitada, localizando-se na margem direita do Rio Moxotó, palco de inúmeros eventos já narrados neste texto.

Hoje, a Serra Negra é reivindicada como território tradicional dos povos Kambiwá e Pipipã, importante para a prática de rituais (BARBOSA, 2003; ARCANJO, 2003), sendo incluída também nos marcos jurídicos da Terra Indígena Pipipã. Vale mencionar, ainda, que muitas das famílias Kapinawá tem, até hoje, vínculo de parentesco com famílias Kambiwá e com eles partilham uma contiguidade territorial ao longo do vale do Moxotó. Observa-se que os dois principais riachos que banham a atual Terra Indígena Kapinawá, o Riacho do Macaco e o Riacho do Catimbau, encontram-se em sua desembocadura com o Riacho do Pioré que, por sua vez, deságua no Rio Moxotó, justamente na altura da Serra Negra. Ver mapa de “recorte de pesquisa”.

A primeira metade do século XIX foi marcada por uma longa seca que gerou uma série de conflitos entre os indígenas e aquelas fazendas de gado que, no século XVIII, se instalaram na região. Sobre tal contexto, em sua pesquisa sobre a presença indígena no Moxotó e no Pajeú no referido século, Santos Júnior (2015) relata:

Na primeira metade do século XIX, o Sertão de Pernambuco vivenciou eventos de natureza política e social em curso que influenciaram a Região Nordeste

como um todo. Com a transferência da Família Real para o Brasil, as antigas capitanias passaram a ser denominadas de províncias em 1808 e a criação da "Comarca do Sertão" com sede na vila de Flores (1810) possibilitaram a expansão e surgimento de novas fazendas de gado, o povoamento do interior através do florescimento de novos povoados e vilas. Com o desenvolvimento do comércio interprovincial entre a Comarca do Sertão de Pernambuco com a Comarca do Crato no Ceará (Cariris Novos), estradas e caminhos foram abertos de maneira a facilitar o transporte de pessoas, mercadorias e do gado de Pernambuco para o Crato até chegar ao Piauí e ao Maranhão. As ribeiras do Moxotó, Pajeú, Terra Nova e Brígida e as serras entorno delas eram as fronteiras da agropecuária pernambucana explorada pelos criadores de gado.

Entre 1802 a 1834, o Sertão enfrentava um o período de seca, forçando os criadores a deslocar o gado para as proximidades das serras, na busca de pasto e água como forma de atenuar os efeitos negativos da estiagem. Porém, esses locais eram ocupados pelos indígenas. Então, com deslocamento do gado para as serras iniciou um novo ciclo de contatos e conflitos violentos entre índios e criadores, pois ambos competiam pela utilização da água. Quando não era o gado a subir as serras eram os índios que desciam para as ribeiras, buscando água e caça, mas se depararam com as boiadas e fazendas (p. 68).

1802 – Aldeamento do Jacaré: até o começo do século XIX, não havia nenhum aldeamento indígena na Serra Negra. O primeiro deles foi criado em 1802, quando o governo da Coroa recorreu aos religiosos para promover a “pacificação” dos indígenas na região. Foram acionados os capuchinhos Frei Vital de Frescarollo e Frei Ângelo Maurício de Nissa. Eles atuaram na criação de três aldeias: “**Aldeia do Jacaré**, na Serra Negra, para aldear os Pipipã. Entre os anos de 1804 a 1806, o missionário fundou as **missões do Olho D’água da Gameleira** (atual Aldeia Olho d’Água do Padre, na Serra do Umã, em Carnaubeira da Penha/PE) e **Baixa Verde no Pajeú**, para os Umã e Chocó” (COSTA, 1987, Vol. 5, p. 165; 167; 171; FRESCAROLLO, 1883 apud SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 20), segundo o autor,

Em Pernambuco, a Junta de Governo e o bispado autorizaram os Capuchinhos italianos, no caso o Frei Vital, a ministrar o catolicismo romano aos índios da Aldeia do Olho d’Água da Gameleira e a realizar este mesmo trabalho com os índios **Chocó e Pipipã na Serra Negra**. Isso é uma informação nova, pois o fato conhecido era que o retorno do trabalho missionário de ordens religiosas no Brasil aconteceu na década de 1840 com o desembarque de Capuchinhos italianos para a catequização dos índios (SAMPAIO, 2009). Nos meses de janeiro, fevereiro e junho de 1803 a Junta encaminhou cartas para o Frei Vital¹⁵²

¹⁵² APEJE. Ofícios do Governo, OG 09.Carta, Recife 24/01/1803. Carta da Junta de Governo da Capitania de Pernambuco para Frei Vital de Frescarollo. Carta ao missionário Frei Vital de Frescarollo sobre os suprimentos para os índios aldeados, fl. 254v. Ofícios do Governo, OG 09.Carta, Recife 16/02/1803. Carta da Junta de Governo da Capitania de Pernambuco para Frei Vital de Frescarollo. Carta ao missionário sobre a sua solicitação de dinheiro para a missão, fl. 265v. Ofícios do Governo, OG 09. Carta, Recife 01/06/1803. Carta da Junta de Governo da Capitania de Pernambuco para Frei Vital de Frescarollo. Sobre os gêneros para socorro dos índios aldeados na Serra Negra, fl. 18.

e para Francisco Barbosa Nogueira ¹⁵³, sobre o envio de dinheiro e suprimentos para o citado religioso continuar a o seu trabalho de conversão e assistência aos índios aldeados na Serra Negra. (2015, p. 91).

Para a catequização e o batismo dos índios no Pajeú e Moxotó, a Junta do Governo de Pernambuco enviou o Capuchinho italiano Frei Vital de Frescarollo. A missão delegada a este missionário era pacificar os índios Chocó, Oê, Pipipã e Umã envolvidos nos ataques as fazendas e povoados no Sertão. Além da sua ação missionária, o Frei Vital deveria regularmente prestar contas de trabalho de catequese e relatar ao Governo os progressos na pacificação dos índios "brabos" e averiguação das causas dos conflitos. (2015, p. 113).

A documentação apresentada por Santos Júnior (2015) traz um detalhado relato do frei sobre suas ações na promoção do aldeamento, a partir das cartas escritas pelo responsável pela missão, o frei Vital de Frescarolo, como relata o autor:

Então, a sua primeira missão foi catequizar os índios na Aldeia do Olho d'Água da Gameleira (1801). A segunda foi a fundação da Aldeia do Jacaré na Serra Negra, em 1802. Em setembro de 1802, o Frei enviou uma carta ao Bispo de Pernambuco informando da chegada a Serra Negra para aldear os índios Pipipã na Região do Moxotó (FRESCAROLLO, 1883, p. 107-111). Segundo Frescarollo, no dia primeiro de agosto do ano de 1802, após a Missa, avisados pelos moradores da chegada do religioso, dois índios Pipipã foram até o Frade pedindo o batismo e o aldeamento do seu grupo. Informaram que os demais de sua gente estavam no "mato", esperando pelo missionário no lugar chamado Jacaré.

Ainda em agosto, o missionário chegou ao lugar do Jacaré e foi recebido por quatro índios, um deles era o seu capataz (possivelmente uma liderança ou chefe), que em sinal de amizade entregaram seus arcos e flechas. Ao perguntar sobre aqueles índios que estavam no "mato", o capataz dos mesmos que tinha a função de "língua"¹⁵⁴ informou que devido à fome e por seu povo ter velhos e crianças, andavam muito devagar, mas que sem falta todos chegariam ao Jacaré. Dias depois, chegaram **114 pipipãs** entre "machos" e "fêmeas", "grandes" e "pequenos", todos entregaram suas armas ao missionário e este vestiu o seu "roquete e estola" com o altar adornado, invocou o "Espírito Santo" e rezou as orações apropriadas que "a santa igreja costuma rezar n'esta e outras semelhantes necessidades" (FRESCAROLLO, 1883, p. 108). No dia seguinte, o Frei chamou todos os índios e por meio de 10 línguas explicou as razões da sua vinda, o desejo do Rei e do Governo de Pernambuco era tirá-los dos "matos", batizá-los e instruí-los na fé católica romana. [...]

Depois de dez dias e vendo que os índios "estão contentes e pacíficos", Frescarollo tratou de encontrar um lugar para a aldeia. Consultados sobre qual seria o melhor lugar, os índios responderam que queriam que a aldeia fosse no Jacaré por possuir muito mel e bicho, e plantariam mandioca na Serra do Periquito, próxima tanto da nova aldeia como da Serra Negra. Então, o religioso

¹⁵³ APEJE. Offícios do Governo, OG 09. Carta, Recife 01/06/1803. Carta da Junta de Governo da Capitania de Pernambuco para o Diretor da Aldeia da Missão da Gameleira, Francisco Barboza Nogueira. Sobre os gêneros que vão para socorro dos índios na Serra Negra, fl. 17v.

¹⁵⁴ Nota no original: Índio que servia de interprete do português para a língua do seu povo.

fundou uma **Missão na Aldeia do Jacaré com igreja dedicada a Nossa Senhora da Penha**, padroeira dos Capuchinhos e de suas missões. [...] Em março, **36 chocós** chegaram à aldeia, no dia da solenidade da posse da Missão do Jacaré para os Pipipã. Com o tempo, ao perceber que **os Chocó não se davam bem com os Pipipã**, Frescarollo os transferiu para o Olho d'Água da Gameleira para viverem com os índios Oê e os Umã, "onde até ao presente estão vivendo, mansos, pacíficos e socegados;" (Ibidem, p. 112). No balanço feito pelo missionário, o seu trabalho gerou um saldo positivo, aumentando o número de índios aldeados e pacificados. Na **Aldeia do Olho d'Água da Gameleira** foram aldeados **130 índios das "nações" Umã, Oê e os Chocó**, e na **Aldeia do Jacaré viviam 135 índios Pipipã**. (grifos meus) (2015, p. 119, 120 e 121).

É importante observar um aspecto que venho fazendo questão de sublinhar: a diversidade de grupos indígenas. Nesse relato, observamos como os mesmos grupos indígenas que aparecem nessa região desde os relatos do séc. XVII continuam aparecendo como grupos distintos, que inclusive tem conflitos entre si, vide a narrativa do Frei sobre as desavenças entre Pipipãs e Chocós.

Ainda na primeira década de 1800, o Frei Vital deixou de ser o responsável pelo aldeamento do Jacaré sendo, então, incumbido o Frei Ângelo Maurício de Nisa, conforme pode ser observado na citação que segue:

Quando o Frei Ângelo assumiu o comando da Missão do Jacaré enfrentou um triplo desafio. Ao mesmo tempo em que devia manter os índios Pipipã reunidos e pacíficos no Jacaré, enfrentou a fome causada pela seca e os ataques dos moradores, razões pelas quais os indígenas abandonavam a Missão e voltavam a atacar as fazendas. Para pôr fim a essa situação, em 1806, o Governador de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro ordenou a Francisco Barbosa Nogueira prender os índios "rebeldes", em número de sete ou oito, a fim de "evitarem as suas terríveis vinganças, como para que não desencaminhem outros, que arrastem atrás de si para os matos" e transferi-los da Aldeia do Jacaré para o outro lugar mais oportuno¹⁵⁵.

Essas situações de conflitos não eram exclusividade dos índios da Aldeia do Jacaré, também os índios na Missão da Gameleira vivenciaram perseguições e desertaram da Aldeia. Os índios Pipipã, Chocó, Omaris (Umã) e Caracu do São Francisco estavam plantando na Serra do Periquito, e em virtude da inconveniência de se instalarem na dita Serra, pediram autorização para formar uma nova aldeia no lugar chamado Baixa Verde com o Frei Ângelo. Em 1806, foi formalizado o acorso de transferência para esta nova aldeia. (COSTA, v. 7, 1987b, p. 160 apud SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 122).

O autor continua:

¹⁵⁵ APEJE. Ofícios do Governo (OG-11). Ofício. Recife, 04/08/1806. Carta de Caetano Pinto de Miranda Montenegro, Governador da Província de Pernambuco, para o Capitão Francisco Barbosa Nogueira, Juiz Ordinário do Pajeú. Carta expedida ao Capitão Francisco Nogueira Barbosa sobre a inteligência da resolução que o dito tomou de prender os índios rebeldes, fl. 174.

Em 1806, os índios das aldeias da Gameleira e do Jacaré foram transferidos para a Missão da Baixa Verde (Serra da Baixa Verde), nas proximidades da Vila de Flores, sobre a orientação do Frei Ângelo de Nisa (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 125)

1802 – Deslocamento de indígenas de Cancalacó para aldeia Macaco: no mesmo ano do aldeamento do Jacaré, índios da região foram transferidos para o aldeamento de Macaco. Essa informação consta em documento de 1802, mais de quarenta anos da última referência aos Paratió e a Macaco, na Guerra ao Diretório, em 1760. Santos Júnior (2015) faz referência a uma carta¹⁵⁶ na qual o morador Joaquim Inácio Siqueira Barbosa contata Manoel José de Siqueira, Comandante da Ribeira do Moxotó, e pede autorização para aldear “Gentio brabo” que se localizavam em Cancalacó (atual cidade de Ibimirim) no Sítio do Macaco, como afirma o autor:

a carta do morador Joaquim Inácio de Siqueira relatou o contato com os índios na Ribeira do Pajeú. Inicialmente, o seu relato foi sobre a seca que afligiu a região. Em seguida, detalhou o contato com os indígenas. Ao serem informados sobre a presença de índios, pelo vaqueiro **Manuel Machado** e pelo Vigário de Cabrobó, Joaquim Inácio e seu irmão Luis (Luis Rodrigues de Siqueira) juntamente com os citados vaqueiro e Vigário foram falar com o "Gentio brabo" no lugar chamado **Cancalacó**.

Os quatro foram "com grande geito, e amor a falar com elles, que estavam com seo pavor por que asim que me virão entrarão a tomar a bença: eu entrei a falar lhe muito alegre que em pouco tempo estavam me abraçando", e acompanharam os índios até o local onde moravam e permaneceram até a noite. No dia seguinte, os índios foram à casa de Joaquim para pedir terras e o mesmo concordou que seria as terras do **Sítio do Macaco** – pois se tratavam de terras doadas anteriormente para aldeamento – até as terras de Serrinha que tinha boa mata e ficava perto da sua fazenda.

[...] Joaquim descreveu que ao transferir os índios para as terras doadas, despejou um morador residente na Serrinha e atendeu mais outro pedido dos índios, ao autorizar que o vaqueiro **Manuel Machado** fosse morar junto com eles no local doado e o mesmo se tornou o responsável por aldea-los. Joaquim e seu irmão se tornaram padrinhos de algumas crianças indígenas, um fato que aproximou esses dois moradores aos nativos através do laço de compadrio.

De acordo com **Joaquim [Inácio Siqueira Barbosa]**, "estes compadres (índios), e ficaram muito pertos com nós, de vir as nossas cazas nos vizitar dizendo, que levarão muita saudades tantas quantos dedos tinham nas mãos: é como melhor se espresarão com os compadres". Isto indicava comunicações regulares por meio das visitas dos índios às casas dos moradores, ou as visitas dos moradores aos locais de abrigo dos nativos. Joaquim informou que regularmente visitava a aldeia passando dois dias, onde residiam 79 índios entre adultos e crianças, e entre estes 28 foram batizados. Ainda existiam índios pelos

156 APEJE. Correspondência para a Corte, CC 12. Carta, Jardim 15/03/1802. Carta de Joaquim Inácio Siqueira Barbosa para Manoel José de Siqueira, Comandante da Ribeira do Moxotó. O contato com o Gentio Bravo que vivia em Cancalacó e queriam terras. Foi permitido que fossem aldeados na Aldeia do Macaco, fls. 270-271. (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 109).

"matos", mas os que estavam aldeados prometeram que havia de sair todos dos "matos" para morar na aldeia.

O exposto acima indicava uma relação de amizade e confiança mútua entre o Joaquim e os índios. No entanto, a vigilância continuava, pois este morador deixou aos cuidados do vaqueiro Manuel Machado o zelo sobre os 79 índios aldeados e convidar aqueles que permaneciam nos "matos" a morarem na aldeia junto com os demais. (p. 109 e 110)

É interessante perceber que, no curto espaço de tempo de 56 anos, entre a criação do aldeamento, em 1746, até esta carta de 1802, foram reunidos índios de diferentes origens no aldeamento Macaco. Primeiro os Paratiós em 1746, depois os Carnijós em 1760 e, por fim, os índios vindos de Cascalacó, em 1802. Os indígenas que permaneceram aldeados foram estabelecendo relações com os colonizadores, a exemplo das relações de compadrio, como as descritas na carta acima. Isso explica, por exemplo, muitas famílias kapinawá que, ainda hoje, tem sobrenomes dos moradores e vaqueiros do lugar, tais como Siqueira, Barbosa e Machado, que são citados na carta.

Após a carta de 1802, não há mais referência nem a Macaco nem aos Paratió até um documento de doação de terras de 1874 aos “herdeiros dos índios”, que tratarei mais a frente. Para tentar compreender o que aconteceu com os indígenas aí aldeados, proponho observarmos algumas dinâmicas de povos, aldeias e vilas circunvizinhas. Para tanto, baseio-me nos trabalhos sobre regiões imediatamente vizinhas: Santos Júnior (2015) sobre os indígenas nos vales do Moxotó e Pajeú, e Dantas (2010), sobre os indígenas na Vila de Águas Belas. De forma geral, é observado que

[...] o contexto histórico vivenciado pelos índios no Nordeste no início do século XIX foi marcado pela fuga e o esvaziamento das vilas de índios. Tal situação tinha como as causas: os ataques dos moradores; o longo período de seca que afligiu o Sertão nordestino; a exploração demasiada do trabalho dos índios nas vilas por moradores e diretores; baixa taxa de crescimento vegetativo causada pelas altas taxas de mortalidade infantil; a pobreza, miséria e fome que muitas vilas enfrentavam (COSTA, 2012; LOPES, 2005 apud SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 124).

É importante considerar que, nesse momento da história, a maioria das vilas e aldeias indígenas estava situada em brejos de altitude, que são locais estratégicos para sobrevivência em período de seca no semiárido. No movimento de expansão das fazendas na região de interesse, todos os aldeamentos indígenas se concentraram nas serras, que contavam com nascentes de águas permanentes. Tínhamos: a Vila de Cimbres, na Serra do Ororubá; a Vila de Águas Belas, na Serra do Comunaty; o aldeamento de Macaco, na Serra do Catimbau; e o

aldeamento do Jacaré, na Serra Negra. Santos Júnior (2015), por exemplo, relata inúmeros conflitos entre indígenas e fazendeiros nessa região:

Os moradores da Ribeira do Pajeú, em **1814**, organizaram bandeiras para expulsar os Umã, os Oê e os Chocó na divisa entre Pernambuco e Cariris Novos, a fim de salvaguardar as fazendas instaladas naquela região e promover o comércio entre as comarcas do Sertão (PE) e do Crato (CE). As vilas de Flores e Cabrobó foram atacadas por indígenas em 1817. No ano de 1833, índios atacaram as fazendas no Riacho Terra Nova. Desse modo, **o acesso à água foi o motor dos conflitos**, pois índios e moradores recorreram à violência para garantir o controle sobre as fontes de água e usufruto das terras adjacentes. A **Serra Negra foi uma área constantemente citada nos documentos do início do século XIX, que servia de "esconderijo"** para os Umã e os Pipipã depois dos seus ataques as fazendas no Moxotó e a Freguesia de Tacaratu. Para pôr fim aos ataques e para aldear esses índios, em 1803, a Junta de Governo da Capitania ordenou ao Comandante Cipriano Gomes de Sá abrir uma estrada de Tacaratu para Serra Negra e outras mais se fossem necessárias¹⁵⁷. Mas em 1824, essa Serra foi disputada entre dois moradores em razão da descoberta de dois olhos d'água (p. 105 e 106).

Observa-se, assim, que os grupos indígenas que foram aldeados no início desse século começaram a se dispersar e ser protagonistas em conflitos, o que, possivelmente, pode também ser válido para os indígenas habitantes de Macaco. Outro elemento a se considerar é que o aceite ou a demanda de ser *reduzido* não necessariamente era válido para todo o grupo e que, além disso, ser aldeado não significava aceitar todas as normas da Coroa, para Santos Júnior (2015),

Cipriano Gomes de Sá recebeu a ordem de abrir "a estrada precisa para Tacaratu a Serra Negra, e outras mais que julgar conveniente", para catequização dos índios aldeados na Serra Negra, que se achavam embrenhados nas matas daquela Serra¹⁵⁸. No ano de 1806, Caetano Pinto de Miranda ordenou a Francisco Barbosa Nogueira prisão dos sete ou oito índios rebeldes que escaparam e "devem ser Prezados, e remetidos, tanto para se evitarem as suas terríveis vinganças, como para que não descaminhem outros, que arrastem atrás de si para os matts"¹⁵⁹. Porém, o Governador recomendou a Francisco: "*se conhecendo porem todas as cautellas possíveis, para que não traga effusão de sangue, por que os Indios, ainda que vivão na barbaridade, são homens como nos[nós], e não devem, ser atacados como feras, pois o fim he reduzi-los e*

¹⁵⁷ APEJE. Ofícios do Governo, OG 09. Carta, Recife 30/08/1803. Carta da Junta de Governo da Capitania de Pernambuco para Cipriano Gomes de Sá, Comandante das Cabeceiras do Sertão do Pajeú. Carta ao Comandantes das Cabeceiras do Pajeú sobre abrir estrada de Tacaratú a Serra Negra, fl. 53.

¹⁵⁸ APEJE. Ofícios do Governo, OG 09. Carta, Recife 30/08/1803. Carta da Junta de Governo da Capitania de Pernambuco para Cipriano Gomes de Sá, Comandante das Cabeceiras do Sertão do Pajeú. Carta ao Comandantes das Cabeceiras do Pajeú sobre abrir estrada de Tacaratú a Serra Negra, fl. 53.

¹⁵⁹ APEJE. Ofícios do Governo, OG 11. Carta, Recife 04/08/1806. Carta de Caetano Pinto de Miranda Montenegro, Governador da Província de Pernambuco, para o Capitão Francisco Barbosa Nogueira, Juiz Ordinário do Pajeú. Carta expedida ao Capitão Francisco Nogueira Barbosa sobre a inteligência da resolução que o dito tomou de prender os índios rebeldes, fl. 174.

civilizalos, e não destruilos com a maior barbaridade de que elles Praticão”
¹⁶⁰. (p. 92)

Ao longo de toda essa primeira metade do século há relatos de inúmeros conflitos. Santos Júnior (2015) descreve que, em **1836**, aconteceram conflitos envolvendo Umã e Chocó, na Serra do Periquito¹⁶¹, e novamente na década de **1850**, dessa vez sendo mencionada a Serra Negra¹⁶².

3.3.2 O Brasil Império e os índios no sertão

Outro evento importante no século XIX foi a mudança de regime. O Brasil tornou-se independente de Portugal e a partir daí iniciaram-se as políticas de construção da Nação brasileira. Para os povos indígenas, isso significou o aprofundamento das políticas assimilação e a consolidação da ideia de que os indígenas estavam “misturados a massa da população” (SILVA, 2008, 2011).

Nesse novo contexto, a pressão sobre as glebas dos antigos aldeamentos missionários aumentou o movimento de aliança entre as elites locais. Foram utilizados diversos meios: “os aforamentos, arrendamentos, invasões e expulsões de índios serão cada vez mais intensos. São

¹⁶⁰ Idem.

¹⁶¹ “A administração provincial estava preocupada em ter o controle dos índios Umã e Chocó que não estavam aldeados, e procurou aldeá-los conforme o “método da brandura”. Todavia, à medida que o Governo recebia as notícias da resistência desses indígenas e as denúncias dos ataques às fazendas de gado, a praxe da brandura dava lugar ao uso da força armada. Em **1836**, o Prefeito da Comarca de Flores, Alexandre Bernardino dos Reis e Silva solicitava autorização para utilizar os “precisos meios”, entenda-se, o uso das forças contra os **índios da Serra do Periquito**, pois estavam destruindo os gados dos fazendeiros vizinhos da dita Serra. E também a orientação sobre o destino a ser dado aos índios presos, a fim de evitar maiores males, pois “julgando que o mal deve ser atalhado em Princípio para que aumentando se não venha a sêr [mui] difícil de se o curar”⁷⁷.

Diante disso, para impedir a destruição desses índios, conforme as leis vigentes, o Governo da Província de Pernambuco autorizou o emprego da “força armada, depois de esgotados os meios brandos”⁷⁸. No ano de **1837**, novamente Alexandre Bernardino solicitava armamento e munição para combater **100 índios umãs, 80 chocós e 50 pipipãs** que causavam mortes, roubos, furtos e soltavam presos “que logo em Princípio se extinga o mal, antes que aumentando-se, em prejuizo da Comarca, chegue a um tal ponto, que com grande dificuldade se possa depois extinguir”⁷⁹.” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 99).

¹⁶² “Na década de 1850 a Presidência da Província de Pernambuco recebeu informações de ataques promovidos pelos índios no Sertão. Em abril de 1853, o Diretor Geral dos Índios de Pernambuco, José Pedro Veloso da Silveira informou ao Delegado do Termo da Boa Vista que os índios na Aldeia de Assunção fugiam para viverem com a “tribo selvagem” da Serra Negra¹⁵⁶.

A preocupação das autoridades de Pernambuco era acabar com o último foco de resistência indígena, a Serra Negra, que reunia desde índios aldeados até não aldeados também chamados de “errantes”¹⁵⁷. E para evitar que mais índios se juntassem aos rebeldes, recomendou-se a criação de novas aldeias e o envio missionários para persuadi-los, a exemplo, a fundação na Aldeia no Brejo dos Padres¹⁵⁸. A Serra Negra continuava a servir como refúgio diante das perseguições e esbulhos de terras, como foi o caso de 1855, quando índios da Vila de Santa Maria (Comarca da Boa Vista), expulsos de suas terras pelos fazendeiros, os levando a se unirem aos “selvagens” da Serra Negra, causando furtos e ataques ao gado na região¹⁵⁹.” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 133 e 134).

fazendas, engenhos e até colônias de retirantes da seca que se instalam nas terras das aldeias dos índios” (MURA, PALITOT, MARQUES, 2015, p. 31).

1817-1848 – Os indígenas e os levantes liberais na Capitania de Pernambuco: um outro elemento importante a se considerar nessa primeira parte do século é o momento de mudança de regime com a independência (em 1822) e o início do Império. Nessa época, a capitania de Pernambuco foi palco de inúmeros movimentos de cunho liberal que influenciaram o tratamento aos indígenas. Só nesse período, são contados quatro grandes movimentos, segundo Santos Júnior (2015):

Os índios de Pernambuco participaram na **Insurreição de 1817**, na **Confederação do Equador de 1824**, na **Cabanada (1832-1835)** e na **Revolução Praieira de 1848**, seja do lado das tropas do Governo ou nas milícias e nas tropas dos revoltosos. Para reprimir o movimento de 1817, a Coroa Portuguesa recrutou os índios nas províncias de Alagoas e da Paraíba (CARVALHO, 2002, p. 77). [...] Este período na história de Pernambuco foi tenso. Revoltas eclodiram do Litoral ao Sertão, nas quais, com ou sem o apadrinhamento dos senhores de terras, as milícias e as revoltas populares produziam medo e instabilidade política. Naturalmente, a administração provincial via com desconfiança a participação dos negros, indígenas, pardos e homens livres pobres nos eventos citados e, possivelmente, avaliava a atuação dos mesmos como sinais de rebeldia ou propensão a isso. E como consequência, o "Poder Público" da época tinha que ser enérgico em reprimir esses segmentos sociais (p. 94 e 95)¹⁶³.

Apesar dos indígenas do sertão não terem atuado de forma direta em tais levantes, eles continuaram a vivenciar os conflitos com fazendeiros. Como narrado pelo autor, os "índios bárbaros" começaram a ser tratados como "rebeldes" no contexto dessas rebeliões, indicando uma mudança de status, segundo Santos Júnior (2015):

¹⁶³ O autor especifica a participação de grupos indígenas em cada um destes contextos: “Em 1824, o Governo Imperial recrutou os índios aldeados nas matas do Vale do Rio Jacuípe (Alagoas) para combater o movimento sedicioso no Recife. Nesse mesmo ano, **os índios de Cimbres (Paratió e Xukuru) foram punidos pelas tropas da Confederação do Equador, acusados de terem insurgido contra a Independência do Brasil e declarado obediência a D. João VI no ano de 1822** (Idem, 1997). Na Cabanada, os índios de Jacuípe revoltaram-se contra ameaça da perda das suas terras nas “Matas do Tombo Real” e resistiram ao recrutamento compulsório (CARVALHO, 2002, p. 70).

Nesses confrontos armados, o Governo da Província de Pernambuco contou com o auxílio da Ordenança de Índios da Aldeia de São Miguel de Barreiros que se destacou nos anos de 1820, na destruição do Quilombo do Malunguinho nas Matas do Catucá, próximas a cidade do Recife, e nos ataques aos índios cabanos. Em 1848, os índios de Barreiros engrossavam as tropas dos Liberais Praieiros, lideradas por senhores de terras com os quais esses índios firmaram aliança (CARVALHO, 2011; FERREIRA, 2006). Assim, a administração provincial sabia da importância das tropas indígenas no momento em combater os seus adversários e grupos rebeldes, ao mesmo tempo temia-os, pois mudando as circunstâncias políticas eles trocavam de lado.” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 94 e 95).

[...] no período pós Independência, especificamente na época da Regência, em razão das revoltas liberais e populares naquele período, o "rebelde" significava aquele que se recusava a obedecer (SILVA PINTO, 1832), no sentido de desobedecer às leis do Império, o Estado e o Imperador. No conjunto de revoltas populares que eclodiram no Nordeste naquele período, as pessoas livres pobres, negros e indígenas foram caracterizadas como "rebeldes" por desobedecerem às ordens das autoridades locais nomeadas pela Regência e as leis do Império (p. 95 e 96).

Esse novo status de rebelde foi acompanhado de uma nova legislação indigenista que aprofundou as políticas de assimilação, se apropriou das terras dos indígenas e dos bens das aldeias, conforme veremos nos trechos a seguir.

1845 – Regulamento das Missões: Dantas (2010) e Santos Júnior (2015) evocam Fátima Martins Lopes para argumentar que, apesar do Diretório dos Índios ter sido extinto para algumas partes do Brasil em 1798, para a Capitania, e depois Província de Pernambuco, o mesmo ficou válido até a implementação de uma nova legislação que foi promulgada já no governo imperial: o Regulamento das Missões, de 1845, conforme Dantas,

Diante do quadro político de reorganização do Império, foi criada a única legislação de maior alcance no século XIX específica para populações indígenas, o Decreto nº 426, conhecido como o Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos índios de 1845. O Regulamento continha muitas continuidades com o Diretório de Índios de 1757, principalmente no que dizia respeito à administração secular das aldeias e na divisão das suas terras, das quais, algumas partes poderiam ser arrendadas para não-índios. Essa lei foi utilizada com conjunto com a Lei de Terras de 1850, e a regulamentação desta (1850 e 1854), para ajudar a justificar a extinção de vários aldeamentos no Império, inclusive o do Ipanema (2010, p. 62 e 63).

A autora argumenta que, em grande medida, a nova lei do Regulamento das Missões dá continuidade à lógica do Diretório do Índio, entretanto, nesse novo contexto, com a criação da Lei de Terras, há modificações sobre a forma de posse e de expropriação das terras das aldeias:

O Regulamento de 1845 continha posturas mais administrativas do que um plano político, pois em grande medida, manteve muitas disposições do Diretório de 1757, inclusive a continuidade da função de Diretor de Índios e a inserção de missionários, mas também trouxe algumas modificações sobre a posse das terras das aldeias (DANTAS, 2010, p. 70).

A leitura de tal legislação nos permite acompanhar a continuidade da política assimilacionista do Estado em relação aos indígenas bem como a contínua expropriação de seus territórios que, nesse momento da história, em termos jurídicos, consistia basicamente nas terras

dos aldeamentos que foram transformados em vilas. O argumento da miscigenação foi um dos motores, junto a nova legislação de terras, de espoliação das terras indígenas.

1750 – A Lei de Terras: o sufocamento da última revolta liberal, em 1848, junto com o processo de consolidação do regime, possibilitou ao governo imperial a implementação de reformas no campo político e econômico em âmbito nacional que tiveram impacto na vida dos indígenas: a Lei de Terras (Lei nº 601) e a Lei Eusébio de Queirós (Lei nº 581), esta que tratava da abolição do tráfico negreiro. Conforme Oliveira (1999), a Lei de Terras teve impacto direto na vida dos indígenas:

Com a Lei de Terras de 1850 inicia-se por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais. As antigas vilas, progressivamente, expandem o seu núcleo urbano e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação (OLIVEIRA, 1999, p.23).

Também Mura, Palitot e Marques (2015) tratam da Lei de Terras como um importante instrumento no esbulho das terras indígenas:

no decorrer do século XIX “a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras” (p.133). Nas áreas de colonização mais antiga operou-se o esbulho das terras indígenas, despojando suas populações do recurso mínimo à sobrevivência. Uma outra característica do período, apontada pela autora, é o estreitamento da arena política onde se desenrolava a administração dos aldeamentos. Ao vazio de legislação, que dura de 1800 até 1845, quando é promulgado o regimento das missões, somavam-se a dependência direta dos missionários ao poder central do Império e a criação das diretorias de índios nas províncias como forma de garantir às oligarquias locais o controle na aplicação das políticas indigenistas. Toda a pressão exercida sobre as terras indígenas situava-se dentro de uma conjuntura maior que buscava restringir o acesso à propriedade fundiária de uma população livre - escravos libertos, índios, negros e brancos pobres - e convertê-los na massa de mão-de-obra necessária ao latifúndio agroexportador (Cunha, 1992, p. 144; Nascimento Fº, 2006, p.111). Um dos processos políticos mais importantes do segundo império foi aquele que associou políticas diversas de regularização da propriedade fundiária com outras de controle da população administrada pelos órgãos de estado e do poder local: discriminação das terras públicas, libertação dos escravos, imigração estrangeira, implantação de colônias (agrícolas, militares, indigentes, órfãos etc.), catequese e extinção dos aldeamentos. O principal instrumento dessas políticas foi a Lei de Terras de 1850, que formulou os procedimentos jurídicos responsáveis pela regularização da propriedade fundiária no Império (p. 33).

Conforme mencionado, a Lei de Terras estimulou a extinção dos aldeamentos. A continuidade do domínio sobre tais terrenos era colocada em questão pelo Estado Imperial. Com a indefinição do destino das terras dos antigos aldeamentos, algumas formas foram sendo desenhadas, a mais frequente ocorreu com a distribuição dessas terras entre os poderosos locais (OLIVEIRA, 1999). Outra forma se deu através dos Termos de Doação das terras dos antigos aldeamentos do Império para as famílias “descendentes dos índios”, em forma de glebas, de léguas em quadra, em virtude, por exemplo, da participação deles na Guerra do Paraguai, da qual falarei no trecho seguinte.

1864 – 1870 - Participação indígena na Guerra do Paraguai: existem registros de vários casos de Termos de Doação das terras dos antigos aldeamentos, em forma de glebas, de léguas em quadra, por parte do Império para as famílias “descendentes dos índios”, em virtude da participação destes na Guerra do Paraguai.

Silva (2007), em artigo sobre a participação indígena na Guerra do Paraguai (1865-1870), trabalha com a história oral dos povos Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE), Fulni-ô (Águas Belas/PE) e Wassú Cocal (Joaquim Gomes/AL) e descreve como as memórias de “nossa terra à custa do nosso sangue” e de “nós vencemos a guerra!” construíram entre eles o sentimento de direito ao Território ocupado.

Contudo, mais importante do que buscar se tais documentos existem ou não é o fato de como essas narrativas permanecem na história oral e são constitutivas de um sentimento de pertença e de direito aos respectivos territórios. Apresento a seguir como isso pode ser analisado tendo como exemplo um aparente documento de doação de terra aos herdeiros do Aldeamento de Macaco.

3.3.3 1874 – Propriedade “Macaco dos Índios” a partir de *Sampaio*

No trecho anterior, descrevi alguns eventos que transcorreram em contexto local e nacional, no processo de transição do Brasil Colônia para o Brasil Império. Nesse percurso, busquei demonstrar como a política indigenista assimilacionista, que começou na colônia, se intensificou no império, tendo dessa vez também uma lei fundiária que a acompanhou: a Lei de Terras.

No final do século, isso foi ainda mais acentuado com a extinção da Diretoria dos Índios em 1872. Foi nesse contexto que as aldeias de índios em Pernambuco foram formalmente extintas em 27 de março de 1872. A partir daí, há relatos de eventos que vão desde a

expropriação da terra de tais aldeias para a repartição das famílias não índias, como o emblemático caso de Brejo dos Padres, no território Pankararu (ARRUTI, 1995), passando por arranjos de arrendamento das terras dos antigos aldeamentos também famílias não índias, como é o caso dos Fulni-ô (DANTAS, 2010), até alguns atos de doação das terras que foram dos aldeamentos para os “descendentes dos índios”.

O caso das famílias dos arredores da Serra do Macaco se inseriu justo nessa última situação, explicando a doação de terras do império aos “*herdeiros dos índios*”, de 1874, feita às famílias indígenas. Na época do *Corte dos Arames (1981-1983)*¹⁶⁴, quando as famílias dos arredores da Serra do Macaco começaram a reivindicar a identidade indígena Kapinawá, elas tiveram como um dos instrumentos da reivindicação territorial justamente o documento de doação de terras feito aos “descendentes dos índios de Macaco”.

Naquele contexto, o documento foi utilizado tanto como um argumento de “comprovação” da indianidade, uma vez que se referia a doação aos “índios de Macaco” e algumas pessoas traçavam a linha genealógica dos beneficiários da doação consigo mesmas, como também foi utilizado para justificar o direito ao território, já que o documento citava as localidades doadas. Como já mencionado anteriormente, os indígenas atribuíam tal doação de terras ao mérito de seus antepassados terem participado como soldados da Guerra do Paraguai.

Todo esse processo de reivindicação de identidade indígena kapinawá, bem como o uso do Documento de doação de terras como instrumento central da demanda territorial, foi acompanhado no fim dos anos de 1970 e início dos anos de 1980 por Sampaio (1995; 2011), que teve como interlocutores os descendentes dos beneficiários da doação. É a partir da narrativa desse autor que busco, nas próximas partes desse capítulo, apresentar informações sobre a origem do Documento, os/as beneficiários/as, as localidades para, enfim, traçar um mapa com a estimativa da abrangência territorial da doação.

Segundo o autor, o texto ao qual ele teve acesso se tratava de uma “cópia datilografada de certidão cartorial, muito truncada, tornada pública pelos próprios Kapinawá e que se encontra anexada a quase todas as ‘peças’ do processo do seu ‘reconhecimento oficial’” (SAMPAIO, 1995, p. 5). O texto em questão é o seguinte:

¹⁶⁴ Corte dos arames é a forma como o povo indígena Kapinawá chama o período de sua história no qual tiveram que resistir às invasões sucessivas ao seu território. Uma época na qual os fazendeiros passavam cercas em suas terras, as famílias Kapinawá cortavam os arames farpados e tiravam as estacas de suporte, o que nomeia o período de conflito que transcorreu entre fins dos anos de 1970 e início dos anos de 1980.

Limites cercados da propriedade "Macacos", do município de Buíque, Estado de Pernambuco (1874)

Levo ao conhecimento desta data escritura do ano antepassado de 30 de julho de mil e oitocentos e setenta e quatro (1874) dos limites cercados da propriedade "Macacos", do município de Buíque, Estado de Pernambuco, a passar por pública forma. Essa escritura índia dos herdeiros:

[herdeiros] Alferes Félix Machado da Costa e sua mulher Maria Cavalcanti de Albuquerque, Joaquim Mamede da Silva e sua mulher Florência Barbosa da Silva, Leonardo Gomes da Silva e sua mulher Florência Barbosa Cavalcanti, Joaquim Costa Carvalho e sua mulher Antonia Pereira da Silva, Manoel Pereira da Costa Machado e sua mulher Severina da Costa Machado, Marcos Evangelista Barbosa e sua mulher Joaquina Gomes da Silva, Miguel Arcanjo Barbosa e sua mulher Alexandrina Maria da Conceição, Antonio da Costa Machado e sua mulher Joaquina da Costa Machado, Januário Barbosa Machado e sua mulher Mariana Joaquina e Joana Maria Pedrosa, Pedro Félix Evangelista Barbosa e sua mulher Rosa Evangelista Barbosa, Bartolomeu Barbosa da Silva e sua mulher Pastora Conceição Lima, Joaquim Mamede da Silva e sua mulher Florência Barbosa, Antonio Carlos Leite e sua mulher Francisca Maria de Jesus, **[sítio de moradia]** do Sítio Brejo de Fora e Lagoinha a Julião, Palmeira e Macacos, Mina Grande e Queimada Velha, *[situa o documento]* obtiveram, a intenção sua, foram no juízo de diferentes instâncias, mas que por seus meios somente estão em favorecidos, sôbre esta data em diante. Conhecido e decidido que são da maneira do **[marcos ao nascente]** marco a princípio do Alto da Vila ao nascente, ao Sul subir a Serra das Flores, descer a do Serrote Preto rumo certo às águas pendentes, onde depende as águas para sair na Estrada Velha e seguir assim limites ao Pau-Ferro Grande das Batingas e seguir A Ponta da Serra mais baixa de Santa Clara, passar 100 (cem) braças abaixo do Olho d'Água da mesma Santa Clara e seguir rumo certo se dividindo com os herdeiros do Anastácio; ao longo do Serrote Verde ao Olho d'Água de São Gonçalo onde encontra uma Gameleira Grande. **[data]** Desde a era passada e data de nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo com a data de 30 (trinta) de Julho do mesmo ano no município de Buíque, cidade de Garanhuns, Estado de Pernambuco, em Macacos, Lourenço Bezerra Chaves de Albuquerque Melo e sua mulher Dona Maria Tenório de Albuquerque, por ser verdade dou fé. E às folhas que passadas e assinadas pelo próprio Imperial de Sua Majestade Imperial Dom Pedro II no ano antepassado de "1874" *[descreve os marcos]* assim foi e dizem os pontos dessa escritura dos sítios que seguirá para Quiri d'Alho *[situa o documento]* e ficam os assim para eles Outorgantes esta circunferência com relação e resolução deles dos depoimentos acima indicados. O testamental que são relativamente às presentes formas da propriedade Mina Grande, relativo pelo Raio quadro proprietário dessa propriedade de forma mencionada e pelo direito pelos seus herdeiros de acordo com o cargo Imperial que conseguiu os possuidores que são *[nomeia os herdeiros]* Félix da Costa Machado e sua mulher Antonia Machado das Virgens, Marcos Evangelista Barbosa e sua mulher Joaquina Gomes da Silva, Miguel Cerqueira Barbosa e sua mulher Alexandrina Maria da Conceição, Antonio da Costa Machado e sua mulher Severina da Costa Carvalho, José Barbosa e sua mulher Mariana Joaquina e Joana Maria da Penha, Félix Evangelista Barbosa e sua mulher Tereza Maria da Conceição Barbosa, Apolônio Machado Sertão Barbosa e sua mulher Nair Maria Pastora da Conceição, Leonardo Gomes de Lima e sua mulher Florência Juliana Barbosa, Antonio Barbosa e sua mulher Teresa de Jesus Lima. *[situa o documento]* Defrontamento e bens possuídos antigamente de todos esses Limites e desorçamentos próprios com Fortes marcos assim afirmado por bens de seus herdeiros ao direito legal por firma reconhecida de seus possuidores antigos passando deixando provas legais a estes residentes, por

declaração feita pela aprovação dos marcos da propriedade de Macacos. **[marcos ao norte]** Dividindo-se com a propriedade Catimbau, ao Norte, até o mesmo Cajueiro do Ponto Final, volta a principiar na Gameleira Grande do Olho d'Água de São Gonçalo ao lado do Sul, dividindo-se com a propriedade São Gonçalo e a propriedade Prioré e pelas águas do Moxotó a encontrar o Morro Branco a ponta da Serra da Pedra de águas ao poente, virando ao norte, dividindo-se com a propriedade Caroá, seguirá a encontrar com a Pedra Furada rumo certo dessa aldeia índia dos legítimos donos de domínio federal [situa o documento] com firmeza Imperial de acordo com a Comarca de Garanhuns, Sua Majestade Imperial do Monarca Dom Pedro II (segundo), assinado por suas mãos e refirmado antecipadamente a 30 de julho de mil oitocentos e setenta e quatro. Assim como houve lealdade pelos próprios donos dessa propriedade que foram os antepassados em rellação vista e assim do seu próprio punho assinado pelo **[herdeiros]** Alferes Félix da Costa Machado, sua mulher Maria Cavalcanti de Albuquerque, Leonardo Gomes da Silva e sua mulher Florência Barbosa Cavalcanti, Joaquim da Costa Machado e sua mulher Antonia Pedreira da Silva, Manuel Pedreira da Costa e sua mulher Severina da Costa Machado, Marcos Evangelista Barbosa e sua mulher Joaquina Gomes da Silva, Miguel Arcanjo Barbosa e sua mulher Alexandrina Maria da Conceição, Antonio da Costa Machado e sua mulher Joaquina da Costa Machado, Januário Barbosa Machado e sua mulher Mariana Joaquina e Joana Maria Pedrosa, Pedro Félix Evangelista Barbosa e sua mulher Rosa Evangelista Barbosa, Bartolomeu Barbosa da Silva e sua mulher Pastora da Conceição Leme, Joaquim Mamede da Silva e sua mulher Florência Barbosa, Antonio Carlos Leite e sua mulher Francisca Maria de Jesus, **[local de moradia dos herdeiros]** do Sítio Brejo de Fora, Lagoinha a Julião e Palmeira, Macacos e Mina Grande, Queimada Velha, [situa o documento] obtiveram em relação a intenção juz e diligência e residência aos bens deles outorgantes a forma estes ditos pelos mesmos possuidores destas propriedades das antigas datas em conhecimento dos grandes em todos os casos de Lei e desta relação em mil oitocentos e setenta e quatro (1874) que foram bem passadas entre Garanhuns e Buíque pelas testemunhas aprovadas e assinadas declaradamente pelos próprios punhos Sebastião Muniz da Silva, Manuel Antonio da Silva, Narciso Magalhães de Lima, Joaquim da Silva Barbosa, Evangelista da Silva Magalhães, Antonio Barbosa de Carvalho e Doutor Manoel do Nascimento Machado, Joaquim de Nair Machado Portela de Araújo, Manoel Nascimento Machado, Portela Dantas Machado, que assinaram com a pública forma de atenção como conhecimento dos cargos de Justiça e de acordo com a Polícia e pelos mesmos Policiais da certidão do Tribunal no declarado ano antepassado a trinta de 7 de 1874, ano da data do nascimento de nosso Senhor Jesus Cristo. Assim pelos mesmos outorgantes possuidores e sempre ditos pelas testemunhas a bem de seus herdeiros nunca esquecidos pelos próprios assinantes legalizada e assinada no caso de Justiça com aprovação eclesiástica muito como assinou Sua Majestade Imperial Dom Pedro II (Segundo) o nosso Monarca Rei da Corte do Rio de Janeiro Brasil, desde esta data que sempre fomos e diante para estes elevados casos de acordo com todos esses andamentos das escrituras desta propriedade "Macacos dos Índios", dada gratuitamente pela Princesa Isabel, filha do Imperador Dom Pedro II, assinado a dádiva dos índios o próprio pai dela o mesmo Dom Pedro II, e aprovados os judiciários e homens da Polícia da cidade de Garanhuns e vila de Buíque, Estado de Pernambuco, com todas as testemunhas como diante já foi dito, dou fé que de acordo com os cargos da Lei do Tribunal fica nas próprias mãos dos herdeiros que são [nomeia os herdeiros] Félix da Costa Machado e sua mulher Maria Cavalcanti de Albuquerque, Leonardo Gomes da Silva e sua mulher Florência Barbosa Cavalcanti, Joaquim da Costa Carvalho e sua mulher Antonia Pedreira da Silva, Manuel Pedreira da Costa e sua mulher Severina da Costa Machado,

Marcos Evangelista Barbosa e sua mulher Joaquina Gomes da Silva, Miguel Arcanjo Barbosa e sua mulher Alexandrina Maria da Conceição, Antonio da Costa Machado e sua mulher Joaquina da Costa Machado, Januário Barbosa Machado e suas mulheres Marina Joaquina e Joana Maria Pedrosa, Félix Pedrosa Evangelista Barbosa, Bartolomeu Barbosa da Silva e sua mulher Pastora da Conceição Leme, Antonio Carlos Leite e sua mulher Florencia Maria de Jesus, os próprios herdeiros da propriedade "Macacos" que são sempre donos da herança dos seus próprios avós e pais, nesta data são ainda vivos e assistiram todos estes trabalhos escriturados pelo tabelião público de Garanhuns e Buíque deste Estado de Pernambuco. *[situa o documento]* E pedem sempre direitos aos herdeiros futuramente que também são outorgantes proprietários pelos avós e pais por firmas reconhecidas da declaração 30 de Julho do ano de mil oitocentos e setenta e quatro. *(grifos meus)*

As questões que me interessam no documento intitulado “Limites cercados da propriedade ‘Macacos’, do município de Buíque, Estado de Pernambuco de 1874” dizem respeito às informações que revelam a sua procedência, quem são os beneficiários da “escritura índia dos herdeiros” e os limites territoriais definidos pelo Documento. Para realizar essa tarefa, recorri também às análises já feitas pelo próprio Sampaio (1995; 2011), que corroboram as minhas inferências sobre o Documento.

É importante mencionar que, independentemente de qualquer inferência que possa ser feita, o mais relevante, inclusive se tal documento é original ou não, é o sentido que ele teve para os indígenas no contexto de regularização fundiária: “mais que qualquer documento, é a própria consciência histórica dos Kapinawá que confere autenticidade ao seu domínio sobre o ‘terreno do Macacos’, do qual dizem orgulhosamente nunca ter tido outros donos e não terem, sobre ele, jamais pago renda a nenhum patrão” (SAMPAIO, 1995, p. 11).

Notas sobre a procedência: no que diz respeito à procedência do Documento, Sampaio faz comentários sobre como ele chegou ao conhecimento dos Kapinawá e se era de fato um documento cartorial. Para o autor, o documento apresenta uma linguagem condizente com o século XIX, entretanto, ele argumenta que “a cópia foi realizada por alguém completamente leigo, possivelmente semialfabetizado, e há várias truncagens, adulterações, omissões e cortes” (SAMPAIO, 1995, p. 10). O autor ainda completa conjecturando que tal cópia possivelmente foi feita em período posterior “provavelmente a partir de uma certidão concedida já no período republicano e não do termo original de doação, dada a presença das expressões ‘federal’ e ‘estado de Pernambuco’”(p. 10).

Apesar de todas essas imprecisões, há a compreensão que a existência desse documento é plausível não só em função de condizer com situações similares de outros povos indígenas. Sampaio (1995) reflete sobre tal aspecto:

Quanto à existência de um tal termo de doação e sua data, estas me parecem amplamente plausíveis. Sabemos da extinção da Diretoria de Índios em Pernambuco dois anos antes (cf. Sampaio, 1986 entre outros), o que abriu a questão da continuidade do domínio sobre os terrenos dos antigos aldeamentos. Doações como essa contam-se às dezenas no Nordeste na mesma época, seguindo-se à Lei de Terras de 1850 - estímulo à extinção dos aldeamentos – e à guerra do Paraguai, na qual a participação indígena é frequentemente referida como motivo de tais doações, inclusive com larga ênfase na história oral dos Kapinawá. Este contexto histórico está fartamente documentado e comentado em trabalhos recentes como os de Antunes (1984), Lindoso (1983), Gomes (1988) e sobretudo Dantas et al (1992). O documento kapinawá é, pois, perfeitamente viável do ponto de vista historiográfico, ainda que não possamos avaliar com precisão o contexto mais específico da sua produção (p. 10)

O autor também observa como o conteúdo do documento, mesmo não sendo de conhecimento dos indígenas até a década de 1970, já estava, de certa forma, presente na história oral de alguns dos anciãos. As famílias da aldeia Mina Grande, que foi palco dos conflitos, só tiveram conhecimento de sua existência, “uma vez deflagrada sua ‘luta para levantar a aldeia’ ao final dos anos setenta, trazida pelo índio José Antônio dos Santos, o Zé Índio, de origem xukuru, personagem central deste processo e, possivelmente, o único que poderia esclarecer em definitivo as condições da sua obtenção” (p. 6). Entretanto, apesar de afirmarem não serem conhecedores de tal documento, a ideia de ter direito àquela terra estava presente na história oral, o que incluía, inclusive, o conhecimento de seus marcos. Sampaio (2011), tece um comentário sobre isso:

Mais proveitoso porém que explorar o possível grau de fidelidade do documento apresentado pelos Kapinawá, parece-me ser a constatação de que eles sempre tiveram conhecimento da existência do termo de doação e dos limites nele descritos, o que permitiu, ao longo dos anos, uma perfeita consciência do seu território, mesmo que algumas faixas deste lhes tenham sido subtraídas nos cem anos decorridos desde 1874. De fato, o velho informante Firmino Gomes da Silva - também ouvido por Pierson, Carvalho e Motta e Mello - recentemente falecido, costumava contar da sua emoção quando pela primeira vez ouviu Zé Índio ler a longa descrição de limites que decorara de tanto ouvi-la dos seus pai e avô que, por sua vez, a aprenderam com um bisavô do Sr. Firmino, justamente o já citado alferes Félix Machado (p. 10).

No que tange à maneira como tal documento chegou a posse dos Kapinawá, o autor enumera duas versões: a primeira informa que o Documento teria sido entregue a um dos herdeiros do referido Alferes Felix Machado, o ancião Chico Machado:

Segundo relatam hoje os poucos Kapinawá melhor informados, a certidão teria sido obtida "há muito tempo", por um cidadão residente na cidade de Tupanatinga - antiga Santa Clara - interessado em regularizar posses suas nessa localidade. Com efeito, o "olho d'água de Santa Clara" é o marco mais a Sudeste do território objeto da "doação", ponto ainda hoje incontestavelmente identificável. Com a morte do dito cidadão, um dos seus herdeiros, desinteressado do objetivo original e tomando o "documento" como simples curiosidade, o teria entregue a Chico Machado, reconhecidamente um descendente em linha direta do "alferes" Félix da Costa Machado, nome que encabeça a relação de beneficiários no documento, o "Machadinho", personagem constante nos relatos do "tempo dos antigos" contemporaneamente feitos pelos velhos Kapinawá. Chico Machado, hoje idoso, de há muito retirou-se do território de Macacos, indo viver em uma localidade rural afastada no município de Ibimirim, onde Zé Índio teria ido ter com ele para resgatar o documento e revelá-lo às "autoridades competentes" como instrumento do pleito étnico e territorial dos Kapinawá, em 1979 (SAMPAIO, 1995, p. 6).

Na outra versão, consta que o documento já era do conhecimento de pessoas de Kambiwá, com os quais os Kapinawá possuem parentesco. Sampaio (1995) continua:

Uma outra versão que, mais que contradizer a anterior, talvez a complemente e esclareça, dá conta de que o documento já teria passado pelas mãos dos Kambiwá, cerca de dez anos antes, quando estes estavam, por sua vez, empenhados em obter o seu "reconhecimento". Zé Índio, de quem se diz ter sido, por algum tempo, pajé dos Kambiwá, deteria ou conheceria o documento desde então. Os Kambiwá sabiam contudo que as terras ali declaradas não eram as suas e, na verdade, sequer tinham conhecimento das localidades ali designadas como "terra indígena", situadas que estão há pouco mais de cem quilômetros da sua aldeia na Baixa da Alexandra, embora outras referências ali contidas, como o rio Moxotó e a Serra do Quiri d'Alho, certamente lhes fossem familiares (p. 5 e 6).

Notas sobre os herdeiros: um outro elemento a ser comentado é quem eram os “herdeiros dos índios” apontados no documento. Não por acaso, os sobrenomes que constam no documento de doação do território são, em grande parte, aqueles dos apadrinhamentos do início do século XIX, o exemplo emblemático é o Alferes Félix Machado Gomes da Silva, O Machadinho¹⁶⁵, cujo nome encabeça a lista do registro de doação (SAMPAIO, 1995). Os beneficiários são citados, ao todo dez casais, conforme listo a seguir:

165 Ainda sobre o Machadinho, há uma história contada por Sampaio que vale a pena ser aqui reproduzida: “Um bisavô do informante, o Alferes Félix Machado Gomes da Silva, o mesmo que encabeça a lista de nomes no registro de doação, índio "civilizado", pacifica e cristianiza um grupo de "índios brabos" da Serra do Puiú [...] a oeste da Mina Grande. O cacique desses índios, em retribuição, indica ao Alferes uma fonte secreta de água e lhe concede as terras à sua volta para que este aí se estabeleça com a sua gente. A fonte dos Macacos existe até hoje no local da antiga aldeia, a pouco mais de uma légua da Mina Grande. Lá fica o cemitério e lá viveram e estão enterrados o avô e o pai do informante” (SAMPAIO, 2011, p.88 e 89).

1. Félix da Costa **Machado** e sua mulher Maria Cavalcanti de Albuquerque;
2. Leonardo Gomes da Silva e sua mulher Florência **Barbosa** Cavalcanti;
3. Joaquim da Costa Carvalho e sua mulher Antonia Pedreira da Silva;
4. Manuel Pedreira da Costa e sua mulher Severina da Costa **Machado**;
5. Marcos Evangelista **Barbosa** e sua mulher Joaquina Gomes da Silva;
6. Miguel Arcanjo **Barbosa** e sua mulher Alexandrina Maria da Conceição;
7. Antonio da Costa **Machado** e sua mulher Joaquina da Costa **Machado**;
8. Januário Barbosa **Machado** e suas mulheres Marina Joaquina e Joana Maria Pedrosa;
9. Félix Pedrosa Evangelista **Barbosa**, Bartolomeu **Barbosa** da Silva e sua mulher Pastora da Conceição Leme;
10. Antonio Carlos Leite e sua mulher Florencia Maria de Jesus;

É interessante observar que grande parte deles leva o sobrenome ou de *Barbosa* ou de *Machado*, justo os sobrenomes do vaqueiro e fazendeiro que apadrinharam o grupo de indígenas que foi transferido de Cancalacó para Macaco em 1802. Em sua pesquisa no começo dos anos de 1980, os interlocutores de Sampaio traçavam esse parentesco com os beneficiários do documento: “as informações genealógicas fornecidas pelos Kapinawá tornam possível traçar as linhas de descendência que ligam as atuais famílias a muitos dos indivíduos e casais mencionados no ‘documento’, situados sempre quatro ou, acima dos atuais adultos” (SAMPAIO, 1995, p. 10).

Notas sobre os limites a abrangência: a partir das considerações de Sampaio (1995; 2011) e da leitura topográfica e histórica dos municípios, elenco a seguir uma série de considerações que nos possibilitarão elaborar um exercício de quais são os limites aproximados da mencionada propriedade *Macaco dos Índios*.

1. A propriedade foi uma doação imperial;
2. A data dessa doação é 30 de julho de 1874;
3. O documento informa o nome das localidades onde viviam os donos daquelas terras: Brejo de Fora, Lagoinha, Julião, Palmeira, Macaco, Mina Grande e Queimada Velha.
4. O documento informa os nomes das dezenas de casais, donos dessa terra na época em que ela foi registrada. Entre esses nomes, vamos encontrar vários sobrenomes atuais das pessoas Kapinawá, como: Machado, Costa Machado, Barbosa, Carvalho, Gomes da Silva, Pereira da Silva, Cavalcanti e Albuquerque, dentre outros.
5. O documento descreve os limites da antiga propriedade, onde parte dessas localidades são conhecidas em seus locais exatos pelas pessoas Kapinawá. Outras localidades aparecem

com os mesmos, ou semelhantes nomes, no Mapa do Departamento de Recursos Naturais/ Divisão de Cartografia da Sudene (SUDENE, 1967). Algumas referências na escritura são feitas aos limites das propriedades, de forma que não temos como delinear exatamente as áreas contínuas a que elas equivaliam, porém, hoje existem pequenas localidades que levam o mesmo nome e, mesmo sendo apenas um ponto, ajudam a ter uma ideia da localização:

Alto da Vila ao nascente, ao Sul subir a Serra das Flores, descer a do Serrote Preto rumo certo às águas pendentes, onde depende as águas para sair na Estrada Velha e seguir assim limites ao Pau-Ferro Grande das Batingas e seguir A Ponta da Serra mais baixa de Santa Clara, passar 100 (cem) braças abaixo do Olho d'Água da mesma Santa Clara e seguir rumo certo se dividindo com os herdeiros do Anastácio; ao longo do Serrote Verde ao Olho d'Água de São Gonçalo onde encontra uma Gameleira Grande [...] assim foi e dizem os pontos dessa escritura dos sítios que seguirá para Quiri d'Alho” (trecho da escritura).

Leste (nascente):

- o Alto da Vila – em 1984, a *vila* existente nas redondezas era a *Vila de Buíque*, hoje sede do município de mesmo nome;
- o Serra das Flores, Serrote Preto, Estrada Velha – não temos conhecimento.
- o Pau-Ferro Grande das Batingas – localidade chamada **Batinga**, vizinha ao atual distrito Cabo do Campo, Tupanatinga (SUDENE, 1967);
- o Ponta da serra mais baixa de Santa Clara; Olho d'Água da mesma Santa Clara – *Santa Clara* era o nome da atual cidade de **Tupanatinga**;

Sul:

- o Ponta da serra mais baixa de Santa Clara; Olho d'Água de Santa Clara – atual cidade de **Tupanatinga**;
- o Herdeiros de Anastácio – localidade chamada **Anastácio** a sudeste de Tupanatinga (SUDENE, 1967);
- o Serrote Verde – não temos conhecimento;
- o Olho d'Água de São Gonçalo onde se encontra uma Gameleira Grande – **Moxotó**, distrito de Ibimirim, antes *Moxotó de Gameleira*;

Dividindo-se com a propriedade Catimbau, ao norte, até o mesmo Cajueiro do Ponto Final, volta a principiar na Gameleira Grande do Olho d'Água de São Gonçalo ao lado do sul, dividindo-se com a propriedade São Gonçalo e a propriedade Prioré e pelas águas do Moxotó a encontrar o Morro Branco a ponta da Serra da Pedra de Águas ao poente, virando ao norte, dividindo-se com a

propriedade Caroá, seguirá a encontrar com a Pedra Furada rumo certo dessa aldeia índia (trecho da escritura).

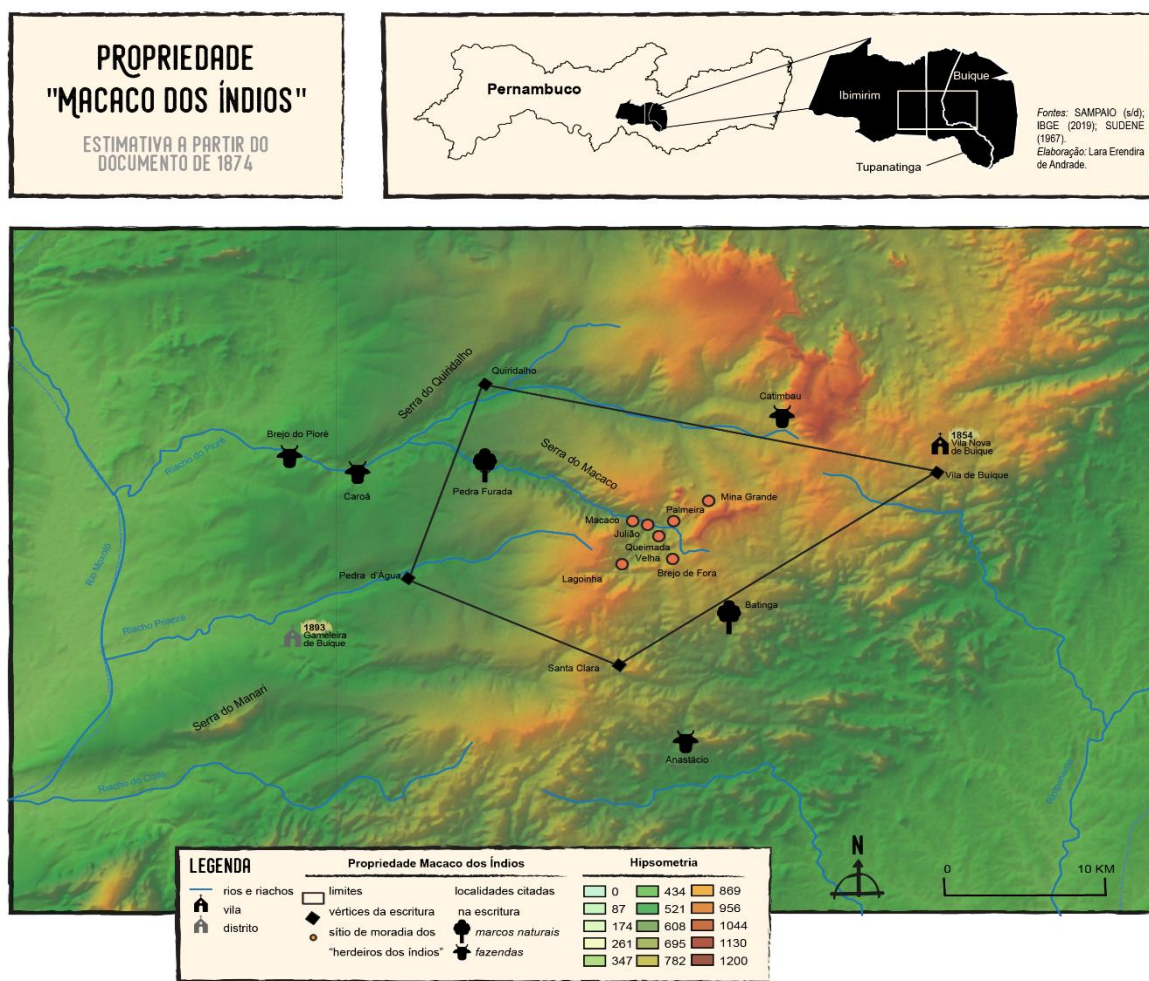
Oeste (poente):

- o Gameleira Grande do Olho d'Água de São Gonçalo, propriedade São Gonçalo – **Moxotó**, distrito de Ibimirim, antes *Moxotó de Gameleira*;
- o Propriedade Prioré – hoje, localidade de **Brejo do Pioré** (SUDENE, 1967);
- o Águas do Moxotó a encontrar o Morro Branco – não temos conhecimento;
- o Ponta da Serra da Pedra de Águas ao poente – localidade chamada **Pedra d'Água** (SUDENE, 1967);
- o Virando ao norte, fronteira com a propriedade Caroá: localidade chamada de **Caroá** (SUDENE, 1967);
- o Pedra Furada – pedra que ainda leva o mesmo nome, situada no curso do Riacho do Macaco, interior da T.I. Kapinawá;

Norte:

- o Quiri d'Alho – localidade de mesmo nome atualmente, aldeia Kapinawá;
- o Propriedade Catimbau – hoje, **Vila do Catimbau**, distrito de Buíque;
- o Alto da Vila, onde havia um cajueiro – cidade de **Buíque**;

Se colocamos esses marcos de limite em um mapa, vemos que eles formam um quadrilátero, com mais ou menos três léguas em cada lado, com uma área de, aproximadamente, 30 mil hectares e que tem a localidade de Macaco bem no centro.



Cartoetnografia 6 Propriedade Macaco dos Índios

4 POVOS RESISTENTES: ORGANIZAÇÃO SOCIAL KAPINAWÁ E CONFLITOS NOS SÉC. XX E XXI

No capítulo precedente busquei apresentar como o avanço da frente colonial fez com que a vida dos grupos indígenas que habitavam as bacias dos rios Ipanema e Moxotó fosse reorganizada. Neste contexto dois empreendimentos foram centrais: a criação das missões e das fazendas de gado. Retomo a seguir os aspectos que são importantes no desenho a seguir.

As *fazendas de gado* foram o carro chefe da economia tendo se estabelecido nos séculos XVII e XVIII e se consolidado ao longo dos séculos XIX e XX. Ainda hoje a criação de gado se configura como empreendimento econômico central na região, sendo responsável pelo desmatamento da mata de caatinga e sua substituição por pastos para o rebanho bovino. Devemos considerar como isso provocou uma mudança radical na vida daqueles grupos familiares, que antes tinham um modo de vida móvel, baseado principalmente no uso dos recursos da caatinga, agora restrito não apenas pelas cercas que se impuseram no meio do caminho mas, sobretudo, pela lógica da substituição das matas pelo pasto.

As *missões*, por sua vez, começaram a desenhar uma série de aldeamentos que, como vimos, juntavam em um mesmo sítio grupos indígenas diferentes. Apontei também como estes aldeamentos tiveram intuitos diversos, que passavam pela ideia da “desinfecção de indígenas” da caatinga para a “acomodação” da boiada e a implementação dos currais. Ao agrupar indígenas que estavam dispersos em uma área restrita os agentes coloniais buscaram ver-se livres dos possíveis ataques aos seus rebanhos. Além disso, intentava-se igualmente formar uma reserva militar e um corpo de “súditos” para a coroa. Nesse movimento promoveu-se um primeiro movimento de reorganização da vida indígena, já apontada como o primeiro *processo de territorialização* (OLIVEIRA, 1999). Esse primeiro processo de territorialização teve como um dos elementos importantes a promoção de políticas assimilacionistas, que buscavam “misturar os índios a massa da população” (SILVA, 2011; 2008), que também como já apontei, foi feito a partir de três momentos distintos. Um primeiro no século XVII e primeira metade do XVIII, quando tinha-se aquilo que Maria Medeiros (1993) chamou de “pedagogia do isolamento”, na qual juntavam-se basicamente indígenas de origens distintas nas missões. Um segundo, a partir da segunda metade do XVIII, no contexto de implementação do Diretório dos Índios, que acentuava a política assimilacionista, proibindo uma série de práticas nativas e incentivando o casamento dos indígenas com não-índios.

Com a criação do império e em seguida a república, houve um terceiro movimento de “mistura”, que estava relacionado as políticas assimilacionistas de criação da ideia do Brasil enquanto nação,

[...] a política assimilacionista vai recrudescer, apoiada em mudanças demográficas e econômicas. Com a Lei de Terras de 1850 inicia-se por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais. As antigas vilas, progressivamente, expandem o seu núcleo urbano e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação. Paralelamente, pequenos agricultores e fazendeiros não-indígenas consolidam as suas glebas ou, por arrendamento, estabelecem controle sobre parcelas importantes das terras que, na ausência de outros postulantes, ainda subsistiam na posse dos antigos moradores. Essa foi a terceira “mistura”, a mais radical, que limitou seriamente as suas posses, deixando impressas marcas em suas memórias e narrativas (OLIVEIRA, 1999, p. 23).

Entretanto, apesar do que poderia se supor em função dos séculos de políticas assimilacionistas, os povos originários no Nordeste aparecem no início do século XX até os dias atuais reivindicando não só a identidade de indígenas, mas também o direito as parcas extensões de terras que lhes foram destinadas ao longo das políticas de doação de terras dos períodos colonial e imperial.

Em um processo de resistência permante, em suas contínuas *pelejas indígenas*, o século XX e XXI viu outro repertório de ação política dos indígenas, ainda como importantes atores no cenário regional e nacional. O lema “nem emergentes, nem ressurgentes, nós somos povos resistentes”¹⁶⁶, que nomeia esta parte da tese, é elucidativo de tal movimento. Aqui, a categoria *resistência* que usei de Scott (2002) como uma categoria analítica, passa a ser também uma categoria nativa, uma categoria dos indígenas no movimento de autoafirmação como “povos resistentes”.

Como mencionei na seção sobre a etnologia indígena produzida no Nordeste, já existe um número significativo de teses e dissertações que tratam justamente deste *segundo processo de territorialização*¹⁶⁷, quando povos que foram considerados “extintos” pelo Estado começam

¹⁶⁶ Este foi o lema do *I Encontro Nacional de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial*, que ocorreu na cidade de Olinda (PE), em 2003, reunindo 90 lideranças indígenas de 47 povos indígenas. Para mais informações sugiro acessar a matéria sobre o evento publicada no site do Cimi: <<https://cimi.org.br/2004/06/21920/>>.

¹⁶⁷ Ver: Fialho (1998), sobre Xukuru; Arcanjo (2003) e Barbosa (2003), sobre Kambiwá e Pipipã; Andrade (2014) e Sampaio (2011 [1986] e 1995), sobre Kapinawá; e SCHRÖDER (2011), sobre Fulni-ô.

a reivindicar seus direitos territoriais. Meu interesse mais específico é apontar como as formas de uso do território são igualmente uma forma de resistência, uma peleja indígena num continuum de acumulação de conhecimentos tradicionais sobre o mesmo.

Irei me ater aos séculos XX e XXI, buscando continuar a minha linha argumentativa que se tece entre a presença indígenas e suas formas de vida, e a contínua política colonial, geradora de uma série de conflitos. A minha tese é que tais áreas se mantiveram ao longo de todos estes séculos sob um certo domínio das famílias indígenas. Se não totalmente sob seu controle diário, pois por muitas vezes foram invadidas por fazendeiros, conservaram-se nas memórias como áreas pertencentes ao seu território.

A construção desta parte da tese deve ser pensada como resultado de uma reflexão feita com muitas cabeças. A maioria das ideias surgiu nos diálogos com colegas de trabalho e com indígenas com os quais me relacionei ao longo dos últimos dez anos. Entre minhas atuações junto aos indígenas, que já tratei no capítulo um, gostaria de destacar duas delas que foram desenvolvidas no contexto inicial de implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) no Nordeste, que me levaram a uma imersão profunda sobre as formas de vida dos povos indígenas que habitam o bioma caatinga.

A primeira delas, cronologicamente falando, foi desenvolvida junto ao povo indígena Pankararu de Entre Serras. É importante mencionar que o mesmo estava inserido no contexto das ações de um projeto maior, o Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI)¹⁶⁸. Conforme o próprio nome diz, o mesmo visou desenvolver ações voltadas para a gestão dos territórios indígenas entre os anos de 2010 e 2016. Uma das ações do GATI nas TIs foi a realização de projetos locais que visavam promover diagnósticos colaborativos focados no mapeamento territorial voltado para a elaboração de Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) das TIs.

Neste contexto a APOINME indicou a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), organização não-governamental que atua na região há mais de três décadas, para o desenvolvimento de tal projeto no contexto de sua área de abrangência, o Nordeste. Foi nesta

¹⁶⁸ Conforme descrição em sua página institucional: “O Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena - GATI tem como objetivo principal o fortalecimento das práticas indígenas de manejo, uso sustentável e conservação dos recursos naturais e a inclusão social dos povos indígenas, consolidando a contribuição das Terras Indígenas como áreas essenciais para conservação da diversidade biológica e cultural nos biomas florestais brasileiros. O Projeto é uma realização conjunta entre o movimento indígena brasileiro, Fundação Nacional do Índio (Funai), Ministério do Meio Ambiente (MMA), The Nature Conservancy (TNC), Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e Fundo Mundial para o Meio Ambiente (GEF-Global Environment Facility).” Disponível em: <<http://cggamgati.funai.gov.br/>>.

ocasião que a organização indigenista montou a equipe técnica¹⁶⁹ da qual fui integrante. Atuei neste projeto entre os anos de 2014 e 2015, junto às comunidades das TIs Caiçara/Ilha de São Pedro (Sergipe) e Entre Serras (Pernambuco).

Apesar de não ser objeto específico desta tese, ter trabalhado com esse povo, que também está inserido no semiárido, me ajudou a compreender uma série de elementos sobre a vida neste contexto. Como resultado deste trabalho publicamos o livro “Etnomapeamento da Terra Indígena Entre Serras de Pankararu” (ANDRADE, DANTAS e NILSON, 2016).

O segundo projeto teve o mesmo foco do anterior, foi proposto ao edital Projeto BRA 13/019: Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, que visava selecionar “entidades para apoiar a elaboração de etapas ou da totalidade de Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) em Terras Indígenas localizadas total ou parcialmente nos biomas Caatinga e Cerrado”.

Foi neste contexto que surgiu a ideia de desenvolver o mesmo tipo de ação com o povo indígena Kapinawá, tendo em vista a atuação que eu já tinha junto ao povo desde o ano de 2011, passando inclusive, pelo desenvolvimento da pesquisa de mestrado (2012-2014). Para a proposição do projeto foi articulado o Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF)¹⁷⁰.

Vale mencionar que em ambos os contextos de etnomapeamento, contamos com indígenas na equipe do projeto. No caso de Entre Serras, um cineasta e uma geógrafa. No caso Kapinawá, quatorze pessoas (principalmente professores/as), que se dividiam em três núcleos. Em Entre Serras, o principal resultado foi o registro audiovisual, que resultou em vídeo com conteúdo semelhante ao do relatório, intitulado Mapeamento Pankararu, direção e edição de Alexandre Santos (Xandão Pankararu).

Já em Kapinawá, a equipe indígena promoveu pesquisa a partir de roteiro elaborado em uma das oficinas, e como principais resultados teve: um relatório respondendo ao roteiro, fotografias e coordenadas de GPS. Na mesma oficina de produção do roteiro da pesquisa foi feita uma formação para o manuseio do aparelho e cada equipe ficou em posse de um equipamento. O principal momento de coleta foi realizado entre as estadias em campo da equipe do CCLF.

¹⁶⁹ A equipe também contou com a participação de Ana Paula Ferreira de Lima (gestora); Avelar Araújo dos Santos Júnior (geógrafo); Maurice Seiji Tomioka Nilsson (geógrafo); bem como de dois indígenas pankararu, Alexandre Santos Pankararu (cineasta) e Cristiane Gomes Julião (geógrafa). A supervisão foi feita por: Isabel Fróes Modercin (bióloga/antropóloga – Projeto GATI) e José Augusto Laranjeiras Sampaio (antropólogo – ANAI).

¹⁷⁰ A equipe técnica do projeto junto aos Kapinawá contou com a participação de Ana Paula Ferreira de Lima (gestora); Lara Erendira Almeida de Andrade (antropóloga), Marcelino Soyinka (biólogo), José Augusto Laranjeiras Sampaio (supervisor técnico/colaborador Anaí);

A participação indígena também ocorreu de outras formas, por exemplo, tivemos os relatos das pessoas que participaram das oficinas que, de forma geral, agrupavam-se de duas a três pessoas para representar uma aldeia. Aí estavam inseridas as lideranças formais da aldeia, e por vezes professores/as, agentes de saúde e algumas pessoas mais velhas. Entre tais atores, destacam-se aquelas/es que tinham o conhecimento de ferramentas como a escrita (principalmente professores/as e jovens) foram centrais no desenho dos mapas e no manejo de equipamentos eletrônicos, como câmeras e GPS. Ou ainda aquelas pessoas que, por sua sabedoria, colaboraram na produção de informações, principalmente as pessoas com mais idade. Outras vezes, mesmo pessoas jovens, mas especialistas em determinados aspectos, foram centrais, se não nas oficinas, no desenvolvimento da ação.

Ao final, no trabalho em Kapinawá, contabilizamos a participação nas oficinas, entre os anos de 2015 e 2017, de 113 pessoas oriundas de 25 aldeias. Contemporâneo ao projeto do PGTA, também coordenei um processo de formação dos professores/as kapinawá que compreendeu quase três anos, entre 2013 e 2016, e realizou uma pesquisa sobre o território, as memórias e os saberes do povo Kapinawá. A produção do livro propriamente dito, resultante, envolveu os mais de 150 professores/as indígenas kapinawá.

O resultado direto destes anos de trabalho resultou em dois livros, um de autoria dos próprios professores/as indígenas kapinawá, organizado e editado por mim e por Caroline Mendonça: “Kapinawá: território, memórias e saberes”. O outro conta com a organização do trabalho do PGTA, de autoria minha e de Marcelino Dantas, “O tempo e a Terra”.

Nos anos seguintes, em um movimento de refletir sobre estas experiências, também produzi três artigos, dois deles com esse colega mencionado por último: “Áreas protegidas e sociobiodiversidade no Semiárido brasileiro” (ANDRADE e DANTAS, 2020); “povos indígenas, mapeamentos participativos e política de gestão territorial: o caso do semiárido brasileiro (ANDRADE e DANTAS, 2019); e “Mapeando com Povos Indígenas: Reflexões a partir da prática antropológica” (ANDRADE, 2017).

Concluo indicando que essa massiva participação indígena e a participação de colegas de outros campos disciplinares, como a biologia e a geografia, possibilitaram um levantamento e análise de dados que eu nunca conseguiria fazer sozinha. Para a tese, essa experiência acumulada e os dados analisados antes, foram postos em diálogo com as ideias que trabalhei nos capítulos anteriores, criando, assim, condições do surgimento deste capítulo.

Ele este dividido em duas seções:

- *Séculos XX e XXI: Povos Resistentes*, falo justamente sobre o segundo processo de territorialização no século XX, de uma forma mais genérica no contexto regional, para

então centrar no processo no qual os descendentes do aldeamento do Macaco começaram a reivindicar a identidade indígena kapinawá. Trabalho de forma mais direta com a organização social kapinawá, a organização territorial, bem como sobre os usos e a relação que as famílias tem com o ambiente em que vivem. Como essa forma de organização foi o lastro que permitiu as famílias continuarem sendo indígenas.

- Por fim, em *Novas Pelejas: unidades de conservação e terras indígenas no semiárido brasileiro*, trabalharei como, ainda hoje, no século XXI, as terras indígenas são alvo de interesses neo-coloniais sobre seus territórios, ocasionando os conflitos contemporâneos, figurados principalmente na questão da criação do Parque Nacional do Catimbau sobre parte do território kapinawá que não está regularizado – que constata em grande medida que a política de preservação, lida com a questão ambiental a partir de uma política de Estado, que passa ao largo do olhar socioambiental e da questão indígena.

4.1 Séculos XX e XXI: Povos Resistentes

Hoje – em boa parte dos sítios dos *aldeamentos missionários* e *vilas de índios* que foram criados ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX – são encontrados uma série de grupos, que ao longo do século XX reivindicaram a identidade indígena a partir do argumento principal e da história oral que os coloca em relação justamente com as missões que eu tratei no capítulo anterior. Na região desta pesquisa¹⁷¹ temos justo a cadeia sucessória inscrita na qual se desenhou a seguinte “genealogia”:

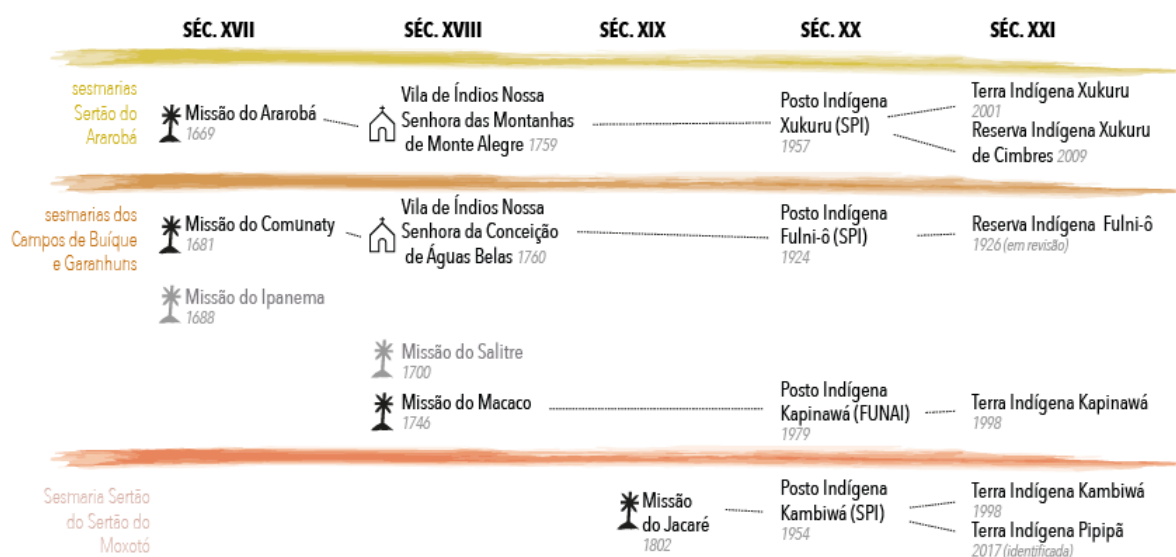
- no que foi a sesmaria do Sertão do Ararobá foi criada a Missão do Ararobá (1669). Em seguida ela é elevada a Vila de Índios de Nossa Senhora das Montanhas de Monte Alegre. No século XX, após reivindicação dos indígenas Xukuru, que continuaram a se autodenominar com o termo do tempo da colônia, foi criado Posto Indígena, em 1957. A primeira normativa de homologação da Terra Indígena foi publicada apenas no século XXI, no ano de 2001;
- no que fora a sesmaria dos Campos de Buíque e Garanhuns, dois dos aldeamentos missionários criados na região continuaram até hoje como território indígena: a Missão do Comunaty, de 1681; e a Missão de Macaco. Estimasse que a primeira também foram agregados os indígenas da Missão do Ipanema (sem localização conhecida), que não teve continuidade no século seguinte. A Missão do Comunaty foi elevada a Vila de Índios de Nossa Senhora da Conceição de Águas Belas. No século XX os Fulni-ô foram os primeiros a acessar o reconhecimento do Estado, com a criação do primeiro Posto Indígena, em 1929. Há, entretanto, um imbróglio no processo de regularização fundiária, que não garante ao povo o direito a terra tradicionalmente ocupada. O processo de reestudo da TI tem Portaria de revisão desde novembro de 2002;
- Ainda na sesmaria dos Campos de Buíque houve o aldeamento de Macaco. Como vimos não foi elevado a Vila de Índios. Ele continuou sendo área de uso das famílias indígenas tendo uma doação imperial de 1874. No século XX, em fins da década de 1970, começam a se autoidentificar como Kapinawá, e

¹⁷¹ Aqui é importante evidenciar que há uma pequena reserva indígena Tuxá (Inajá-PE), mas que se tratam de famílias que foram relocadas em função da inundação de seu Território Tradicional, desta forma não pertencendo a cadeia sucessória territorial que remate ao tempo colonial.

tiveram a terra homologada em 1998. Hoje, entretanto, há uma reivindicação da ampliação dos limites da TI;

- Por fim, no que fora, ainda no século XVII terras da sesmaria do Sertão do Moxotó, foi criado o último aldeamento da região, já no século XIX, o aldeamento do Jacaré. No século XX, em 1954, foi criado o posto indígena Kambiwá. A TI de mesmo nome foi homologada em 1998. No século XXI, foi criada a TI Pipipã, ainda com status de Identificada, por despacho de abril de 2017.

Cronologia 4 linha sucessória do *status* jurídico territorial



Fontes: Paoliello (2010); Oliveira (2011); Fialho (1998); SCHRÖDER (2011); SAMPAIO (2011); BARBOSA (2003); Funai (2019).

Sobre a situação atual destas TIs é importante refletir as consequências que os séculos de colonização causaram aos povos indígenas e seus territórios. Algumas considerações podem ser feitas sobre as terras que lhes foram destinadas: a primeira delas é que as pequenas porções dos territórios tradicionais regularizados como TIs não foram ao longo dos últimos séculos de domínio exclusivo e ininterrupto dos indígenas. Ao contrário, essas áreas foram invadidas de formas diversas, seja por pequenos posseiros ou grandes fazendeiros. Muitas vezes tais investidas foram inclusive incentivadas pelos poderes coloniais e do Estado brasileiro. A condição das famílias indígenas nesses contextos variou entre: permanecerem comprimidos em pequena porção de terra; serem expulsos de forma total ou parcial; ou ainda permanecerem e tornarem-se moradores/arrendatários/meeiros dos invasores de seus territórios (Anaí, 2014).

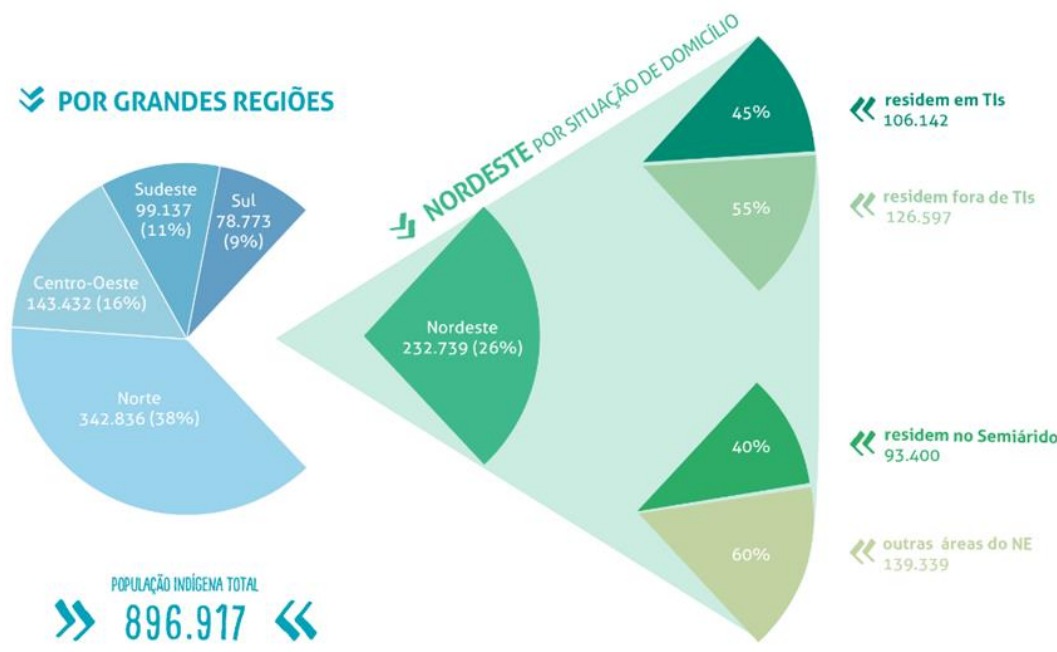
Em consequência desta expansão colonial, as áreas que restaram a estes povos estão frequentemente distantes das localidades mais férteis à agricultura e das melhores fontes de água, via de regra incorporadas a grandes propriedades privadas de terra, isso foi resultado da política de pecuária expansiva na construção dos currais que tratei na parte anterior da tese. É importante considerar que, em se tratando do Semiárido, o acesso à água é uma das principais questões para a população, tanto para a sobrevivência mais imediata quanto para as atividades produtivas e dessedentação animal (Anaí, 2014).

Grande parte dos territórios tradicionais só começaram a ser parcialmente regularizados como Terra Indígena a partir da mobilização política dos indígenas, principalmente ao longo das últimas três décadas, após a Constituição de 1988. Porém, mesmo após as poucas demarcações, as áreas que retornaram ao domínio indígena são marcadas pelos longos períodos da dominação externa, uma paisagem caracterizada pela ocorrência de forte degradação ambiental consequente destes processos, bem como pela presença de pastagens e monocultura. Neste contexto, o que os indígenas retomam enquanto território foram terras arrasadas, no que se refere aos recursos naturais. É interessante apontar ainda que, assim que voltam às mãos dos indígenas, essas porções de terra são reapropriadas e repartidas pelas comunidades. Há nesses contextos uma forte pressão demográfica e econômica a estes territórios diminutos e fragmentados (Anaí, 2014), o que implica em desafios na reprodução de sua territorialidade diante do cenário de tantas limitações.

Apesar disso, os números relativos a população indígena no Nordeste são relevantes. A região registra a segunda maior população indígena no país: segundo os dados do último censo (IBGE, 2010), são mais de 230 mil indígenas, o que equivale a aproximadamente 25% da população nacional dos chamados povos originários. Deste contingente, 45,6%, ou seja, 106.142 pessoas, residem no interior das Terras Indígenas; e os outros 126.597, fora delas. Neste segundo grupo são contabilizados os indígenas que residem nos centros urbanos, seja nas cidades circunvizinhas às terras indígenas ou nas capitais. Igualmente estão considerados aqueles que não têm suas terras demarcadas.

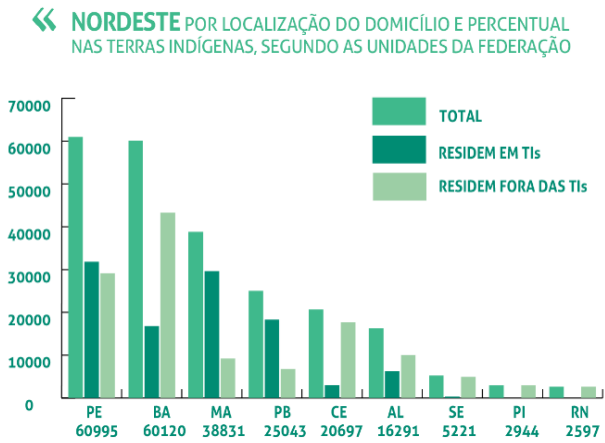
Tal realidade é em grande parte consequência da exígua demarcação de TIs na região, que via de regra consistem de áreas degradadas e insuficientes para a quantidade de famílias existentes, o que faz com que várias delas necessitem se deslocar para outras localidades. Da população indígena da Região Nordeste, um contingente expressivo de 40% (cerca de 93.400 indígenas) estão na área compreendida pelo Semiárido.

POPULAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL E NA REGIÃO NORDESTE com dados do IBGE, Censo Demográfico 2010.

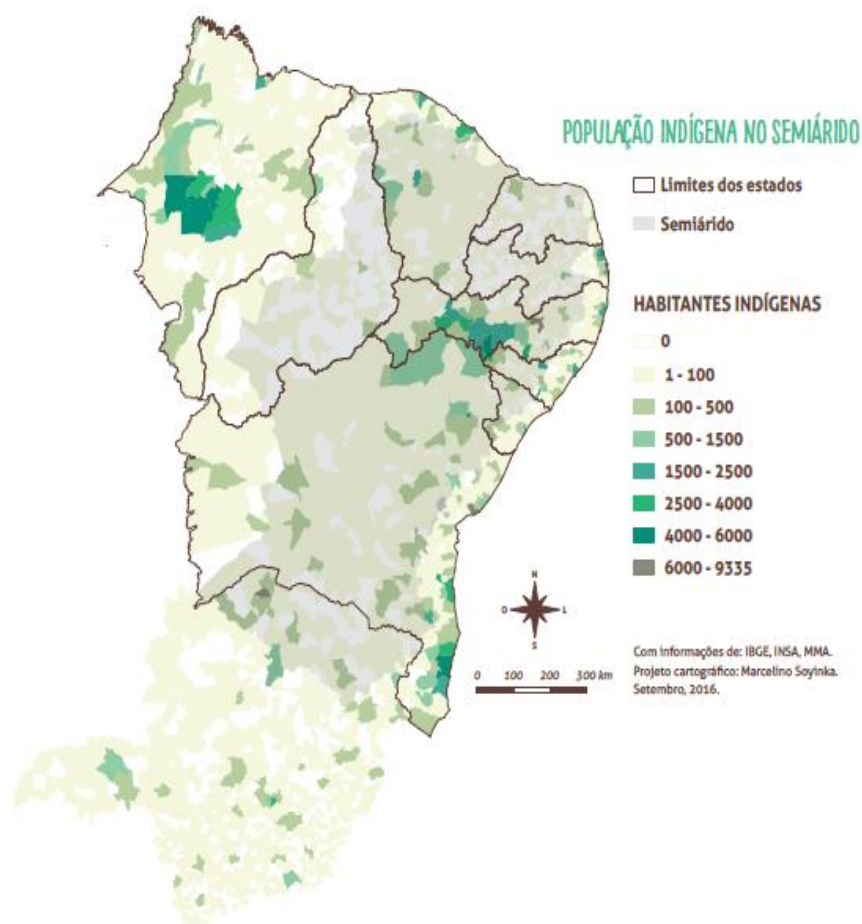


Fonte: ANDRADE E DANTAS, 2020, p.80

Estado	Total	Terras Indígenas	Fora das Terras Indígenas	Percentual nas TIs (%)
Pernambuco	60.995	31.836	29.159	52.2
Bahia	60.120	16.817	43.303	28.0
Maranhão	38.831	29.621	9.210	76.3
Paraíba	25.043	18.296	6.747	73.1
Ceará	20.697	2.988	17.709	14.4
Alagoas	16.291	6.268	10.023	38.5
Sergipe	5.221	316	4.905	6.1
Piauí	2.944	-	2.944	-
Rio Grande do Norte	2.597	-	2.597	-
Nordeste	232.739	106.142	126.597	45.6



Fonte: Andrade e Dantas (2020, p. 80)



Fonte: Andrade e Dantas (2020, p. 80)

4.1.1 A questão do etnônimo Paratió e a mobilidade como forma de ocupação territorial

Antes de seguir para o trato da atual terra indígena, gostaria de abrir esse trecho, quase como um parêntese, para comentar o desuso do etnônimo Paratitó. Uma informação curiosa é a de que, se por um lado as famílias dos arredores da Serra da Macaco na década de 1980, não tinham familiaridade com o tal etnônimo, por outro lado, no território xukuru, o mesmo fora mencionado por um interlocutor de Hohenthal Jr, conforme lembra Sampaio (1994):

Historically, the nearest neighbors of the Shucuru of the Cimbres-Serra de Ararobá region were the Paratió, living at Aldeia do Macaco. According to Shucuru informants in 1951 there were 'many' of the Paratió some sixty years ago, at which time they lived apart from the Shucuru.

The Shucuru call these Paratió 'índios pretos' or 'índios macunha'. Descendants of these so-called 'black indians' were encountered in the Serra de Ararobá" (HOHENTHAL JUNIOR, 1954, P. 108).

Apesar dessa memória entre os Xukuru, o mesmo não foi válido para os Kapinawá. É interessante saber que, neste movimento de assumir a identidade indígena, as famílias locais não eram conhecedoras do nome Paratió, ou qualquer dos seus variantes. Sampaio (1995), levanta algumas possibilidades:

Uma questão que se impõe é o fato de que os atuais Kapinawá não se recordam da designação Paratió, enquanto que os Xukuru, pelo menos até meados deste século, ainda a utilizavam, explicitamente com referência aos oriundos de Macacos. Algumas explicações podem ser tentadas, inclusive a do **simples esquecimento** ditado por dois séculos de compulsões coloniais e catequéticas. Me parece muito provável a hipótese de que em Macacos, como era comum na região, devam ter sido **reunidas etnias diversas e em períodos diferentes, facilitando a obliteração dos etnônimos** dos seus habitantes originais. Ainda mais provável me parece a consideração de que **os atuais Kapinawá jamais tenham se auto-designado por Paratió** ou prakió, sendo estes termos utilizados apenas por terceiros – regionais e seus vizinhos Xukuru. Os informantes de Hohenthal traduziram tais expressões por "índios pretos" ou "índios macunha" (?), o que parece denotar um caráter francamente pejorativo, como de resto é comum entre povos vizinhos e rivais, o que não faria estranhar o fato dos atuais Kapinawá não se recordarem, ou talvez não quererem se recordar terem sido chamados Paratió. Eles não sabem que isto poderia facilitar-lhes as coisas perante o mecanismo simplista de "reconhecimento histórico" originalmente intentado pela Funai.

De qualquer modo, me parece que os Kapinawá de fato não conhecem as expressões Paratió ou Prakió como designações étnicas. Jamais as havia mencionado diante deles até ter ouvido a segunda delas espontaneamente mencionada por um velho informante de origem Kambiá – Dôca, que houvera sido o primeiro cacique Kapinawá – para se referir a uma localidade rural no médio curso do Moxotó. Indagado do seu significado, contudo, nada soube informar além de que seria muito antiga, não sendo inclusive mais utilizada para designar o local. Referindo-a em seguida para outros velhos informantes, apenas um deles, que vivera algum tempo entre os Kambiá, a conhecia, também como designação antiga da dita localidade (p. 5).

As possibilidades indicadas por Sampaio são totalmente plausíveis. Os Paratió mencionados pelos Xukuru, possivelmente, são parte do grupo de mais de cem indígenas que foi aprisionado no contexto da Guerra ao Diretório (1958-1960) e levados de forma forçada para a recém criada Vila de Nossa Senhora das Montanhas. Mas o que mais me interessa é como a análise dessa lembrança nos faz pensar sobre as dinâmicas históricas.

Uma delas é a multiplicidade de designações étnicas mencionadas pelos documentos que apresentei, que me faz ponderar se os diversos grupos/etnônimos mencionados tratavam de fato de povos distintos, ou variações de uma mesma família, e ainda, como se tratam de documentos dos colonizadores, quais eram as designações atribuídas a si por estes grupos?

Outra questão se refere ao caráter extremamente passageiro dos aldeamentos, como mencionado, com certa rapidez, estes não tinham mais missionários e os indígenas com frequência voltavam a se “dispersar”. Neste contexto, os aldeamentos perduravam ou não? Teriam, dos primeiros Paratió aldeados em Macaco (1746), perdurado alguma família até que anos depois chegaram os Carnijó (1760) e os índios vindos de Cacalancó (1802)?

É importante considerar ainda que, no ambiente semiárido, com o difícil acesso às fontes de água e o agravante dos efeitos das secas, dificultavam a sedentarização e a promoção da agricultura. Neste contexto eram muito mais comuns caça e coleta, novamente mais condizentes com um padrão “móvel” de ocupação do território.

A circulação dos grupos familiares e indivíduos no médio rio São Francisco é um aspecto abordado em diversas etnografias que tratam dos povos indígenas no chamado Nordeste Indígena. Autores e autoras dão conta de como índios e índias transitavam, seja por motivos políticos, econômicos ou rituais. Tal circulação, mais do que aspecto passageiro ou casual, se constituiu como forma de estar no mundo dessas famílias. Não é de se estranhar que no contexto do semiárido brasileiro, marcado por consecutivas secas, as famílias, ao longo do tempo, criam estratégias de convivência com esse meio, mais do que isso, vão sendo formulados conhecimentos que passam de geração para geração. Essas famílias foram estabelecendo lugares específicos nesse circuito por onde transitam, visando garantir a sobrevivência na mudança das condições ambientais, climáticas e políticas, tão recorrentes nessa região.

Nesse caminho, foram sendo formadas redes políticas, familiares e rituais. Um dos desdobramentos efetivos das relações de parentesco, por exemplo, foi a contribuição de lideranças Kambiwá no processo de reivindicação Kapinawá, no fim da década de 1970. Já no fim da década de 1990 e início dos anos 2000, as famílias da Área Nova recorreram a seus parentescos com famílias Kambiwá para afirmar a indianidade. E a rede não se constitui apenas pelo parentesco. Também foi fundamental para tal a relação que existia entre os diversos especialistas rituais, que ultrapassava os limites dos arredores da Serra Negra e da Serra do Macaco e se estendia ao longo da ribeira do rio Moxotó.

É importante perceber que essa contiguidade territorial ao longo do Vale do Moxotó se configura de tal forma que os dois principais riachos que banham a atual TI Kapinawá, o Riacho do Macaco e o Riacho do Catimbau, encontram-se no seu curso formando o Riacho do Pioré, que, por sua vez, deságua no Rio Moxotó, justamente na altura da Serra Negra.

Todos esses aspectos devem ser considerados se queremos entender a forma de ocupação território. Hoje, sem dúvidas, uma das principais questões que envolvem a vida das famílias que compõem o povo que se autoidentifica Kapinawá é a regularização fundiária do Território

ocupado, que trataremos a seguir, e que só pode ser compreendida dentro do contexto mais amplo citado.

Todas estas questões são uma tentativa de traçar uma narrativa da mobilidade como forma de ocupação de território mais amplo, a leitura dos documentos históricos é útil num sentido de tentar estabelecer um padrão que tem desdobramentos até hoje

4.1.2 Os herdeiros da propriedade Macaco dos Índios

Os/as atuais Kapinawá são descendentes dos índios e das índias do antigo aldeamento Macaco, onde foram agrupados/as índios/as nominados/as nos documentos como Paratió, na sequência, também foram juntados/as no aldeamento, índios/as denominados/as de Carnijó, e outros/as sem especificação de etnônimo, levados/as de um local chamado de *Cacalancó*, atual cidade de Ibimirim.

Em 1874, após a extinção da Diretoria de Índios em Pernambuco, o Império concedeu aos/as "descendentes" dos/as índios/as de "Macacos" a propriedade de um território de cerca de 30.000 hectares (ver mapa Propriedade Macaco dos Índios). Neste desenrolar histórico, a região ao sul/leste do Propriedade de Macaco, onde estão situadas as atuais cidades de Buíque e Tupanatinga e os povoados de Cabo do Campo e Moxotó, foi desmatada por fazendas e núcleos urbanos, impondo um processo de expansão, das famílias indígenas da região - que se encontravam nas margens do Riacho do Macaco. É assim que aconteceu a expansão das áreas mais antigas, aquelas citadas no documento de doação de terra: Macaco, Lagoinha, Queimada Velha e Palmeira, chegando ao processo de povoamento e ocupação efetiva das margens do Riacho do Catimbau e de suas proximidades.

Atualmente os Kapinawá tem parte do seu território regularizada juridicamente como Terra Indígena (TI) com uma extensão de 12.403 hectares homologados e desintrusados. Não obstante, existe um pleito significativo de ampliação da TI para abranger parcela do Território não contemplada na demarcação. Somando todas localidades que se autoreconhecem como Kapinawá temos hoje trinta aldeias.

Mapa 6 Aldeias kapinawá



Localmente, essas aldeias são agrupadas em três unidades, três como situações étnicas como definidas por Valle (1999) ao trabalhar com os Tremembé no Ceará. Para o autor:

A idéia de uma situação étnica deriva muito da noção elaborada por Oliveira [referindo-se a noção de situação histórica]. Ela precisa ser considerada então em uma perspectiva nada empiricista, que não a vê como unidade social isolada por meio de critérios demográficos e geográficos. As situações étnicas Tremembé devem ser tratadas a partir do duplo movimento de definição feito pelo pesquisador e pelos atores sociais. Precisei entender os recortes e as generalizações elaboradas pelos Tremembé, tentando perceber as distinções internas que eles mesmos faziam. Vários agentes e grupos sociais tentavam igualmente definir ou mascarar diferenças e unidades. Essas múltiplas visadas são construções culturais elaboradas por diferentes pontos de vista, partindo do universo de relações sociais efetivas e estruturas simbólicas e de significação específicas (VALLE, 1999, p. 282 e 284).

No caso kapinawá as três diferentes situações étnicas estão diretamente relacionadas ao momento em que determinados grupos de aldeias começaram a reivindicar a identidade indígena. No meu caso essa separação em três grupos distintos é categorização feita por eles mesmos. Nesse sentido há a “*área demarcada*” que tem o processo de organização e luta pela terra datado de fins da década de 1970; a “*área nova*” que iniciou seu processo de organização no fim da década de 1990; e por fim, alguns agrupamentos familiares que começam a se organizar já em fins da primeira década dos anos 2000, as chamadas “*aldeias de Ibimirim*”. Falarei sobre cada uma delas ao longo deste tópico do capítulo.

Área Demarcada: Há um hiato na documentação sobre a presença indígena no sítio de Macaco, que teve uma última referência antes dos conflitos de 1970/80, o documento de doação da Propriedade Macaco dos Índios. Para Sampaio (1995),

Nos cem anos seguintes [ao referido documento], essa população aí se reproduziu, em seis ou sete comunidades camponesas, sem maiores intrusões de outros contingentes, até que nos anos 1970, o avanço das "terras de gado" através do Agreste, atingiu o flanco oriental daquele território e, em cheio, uma sua comunidade periférica, a Mina Grande, protagonista, de 1979 a 1983, de um processo de "emergência étnica" semelhante a outros no Nordeste (p. 01).

A situação de conflito fundiário, que foi a base do processo de reivindicação de "indianidade" pelos/as Kapinawá, atingiu, essencialmente, em seu período crítico entre 1979 e 1982 –, tendo como palco a aldeia Mina Grande. Como já mencionado, chamado localmente do tempo do “corte dos arames”¹⁷². Durante tal período, essa comunidade construiu uma aliança com suas vizinhas mais próximas, dentre as "herdeiras" de Macaco, Julião, Palmeira (que abrange hoje também o antigo sítio Queimada Velha) e a Ponta da Vargem.

Segundo Sampaio (1995, 2011), após a implantação do Posto Indígena em 1983, um processo de afastamento político entre tais comunidades e a Mina Grande foi desencadeado, o qual teve suas bases no próprio contexto do estabelecimento do "regime tutelar" – aceito, francamente desejado e percebido como imprescindível à "garantia de seus direitos" apenas

¹⁷² Há uma série de trabalhos que tratam deste período, os já citados estudos de Sampaio (1995; 2011), a dissertação de Albuquerque (2005) e, por fim a minha própria dissertação de mestrado (ANDRADE, 2014). Vale ainda mencionar que em XX, eu dirigi um filme etnográfico que tem igualmente como tema tais conflitos, ele pode ser acessado em: <<https://memoriaindigenista.wixsite.com/mine/copia-colecao-retomada>>

pela Mina Grande –, cujos líderes logo assumiram o controle dos canais de acesso à assistência estatal. Nesse contexto, além da própria instalação do posto, configurou-se a precedência da Mina Grande sobre as outras comunidades¹⁷³.

Nesse sentido há uma lacuna do estudo territorial feito na época. É importante observar que a constituição dos limites da Terra Indígena, ao ser realizada a partir de um *ponto de vista* centrado na Mina Grande, e com a preocupação em facilitar tais delimitações adotando cursos de água como linhas demarcatórias, não considerou que muitos dos demais sítios se organizassem espacialmente às margens desses cursos, isso é, em ambos os lados dos mesmos, resultando, assim, em um seccionamento das comunidades e de seus territórios agrícolas e produtivos.

Para Sampaio (1995), aspecto que sou de acordo, a área identificada em 1984 revela uma reprodução parcial dos limites da propriedade de Macaco dos Índios (1874), tal como conhecido pela tradição oral. Embora a identificação não devesse reproduzir fielmente esses limites – haja vista, inclusive, que faixas ao sul estão totalmente ocupadas por estabelecimentos consolidados de regionais e tacitamente tidas como "perdidas" pelo povo Kapinawá, que conhece a antiga extensão de seu Território.

No fim da década de 1980 e durante os anos 1990, as comunidades que foram excluídas e listadas como posseiras começaram a se organizar para pleitear os direitos indígenas¹⁷⁴. Foi assim que a situação começou a se modificar, quando em 1993, Zé Bernardo assumiu o cargo de cacique e começou a estabelecer uma política de alianças com as comunidades externas à Mina Grande, ao contrário do seu antecessor, e apregoava enfaticamente uma intenção de

¹⁷³ Sampaio (1995), explica melhor tal conflito no seguinte trecho: “O referido "processo de afastamento" chegou ao ponto de, com a desinformada cumplicidade da administração tutelar, todas as comunidades vizinhas à Mina Grande passarem, como aludido acima, a serem tratadas como de "posseiros", em que pesasse seu inequívoco vínculo com o "povo de Macacos". Com a identificação do território em 1984 a situação se agravou, na medida em que, totalmente desinformado da história e da constituição política e genealógica dos habitantes da área, e influenciado pela posição da facção dominante na Mina Grande, ocupante de todos os "cargos" com poder de interlocução formal junto à Funai - cacique, pajé, conselheiros - o Grupo de Trabalho acabou por de fato listar como "posseiros" todos os habitantes da área identificada externos aos estritos limites do sítio Mina Grande, conferindo um caráter "oficial" à pretensão de "indianidade exclusiva" desta comunidade. Na verdade, tal pretensão, por parte da referida facção, propugnava mesmo a exclusão de algumas famílias da própria Mina Grande, justamente as originárias do sítio Macacos” (p.13 e 14).

¹⁷⁴ Novamente o autor explica tal contexto: Tal situação deu origem a um extenso debate envolvendo as comunidades "excluídas", pouco a pouco melhor informadas a respeito da "lei do índio" e das possibilidades de acioná-la em consonância com suas necessidades e aspirações. O desdobramento destas discussões chegaria à administração regional da Funai, em fins dos anos oitenta, sob a forma de uma acirrada campanha dessas comunidades - lideradas pela família Barbosa, do Julião - no sentido de "provar" sua condição de índios e seus direitos às terras. Neste esforço, um dos seus principais mentores, Sr. Zé de Júlio, chegou mesmo a empreender uma viagem de mais de cinco mil quilômetros para mais uma vez resgatar, nas mãos de Zé Índio, o "original da cópia" da "escritura de Macacos", onde constam, como beneficiários da doação, dois dos seus trisavôs conhecidos (SAMPAIO, 1995, p. 14).

“trabalhar com união”, que “quanto mais gente, mais força para a aldeia”. Esse processo ocasionou um início de redistribuição interna de poder com as demais comunidades.

É nesse contexto que diversas comunidades que foram antes tratadas como posseiras são inseridas no processo, isso ocorre após a realização de uma série de reuniões de representantes dessas localidades na Mina Grande. Configurava-se, naquela época, um grupo de 13 comunidades que se reconheciam como Kapinawá:

- ✓ Ao sul, ao longo do vale do Macaco, no sentido oposto ao das nascentes: Julião, Palmeira, Maçaranduba, Macaco, Maniçoba, Areia Grossa e Santa Rosa.
- ✓ Ao oeste, próximo à Lagoa do Puiú e do baixo curso do Riacho do Catimbau: Quiridalho.
- ✓ Ao norte, ao longo do Riacho do Catimbau, no sentido das nascentes: Riachinho, Ponta da Vargem, Pau-Ferro Grosso e Tabuleiro.
- ✓ Ao leste, entre os riachos do Macaco e do Catimbau: Mina Grande.

Percebe-se que duas das comunidades citadas nos documentos acabaram por não entrarem nesses processos de reivindicação da identidade étnica: Lagoinha e Brejo de Fora. Apesar de identificadas em 1984, foi apenas na década de 1990, no fim do ano de 1998, que a Funai deu prosseguimento aos processos legais e a terra foi homologada, com os limites identificados na década de 1980, somando 12.403 ha.

Hoje a T.I. está homologada e desintrusada, e conta com 14 aldeias, a maioria delas está dividida com terras dentro e fora da T.I., com única exceção da Mina Grande. São elas: Quiridalho, Santa Rosa, Areia Grossa, Maniçoba, Maçaranduba, Macaco, Julião, Palmeira, Mina Grande, Pau-Ferro Grosso, Tabuleiro, Carnaúba, Riachinho e Ponta da Vargem (Ponta da Várzea).

Área Nova: Ainda na década de 1990, sob o cacicado de Zé Bernardo, foi iniciado outro processo de *Levantamento da Aldeia*, dessa vez fora dos limites demarcados da T.I., na região conhecida como *Área Nova*. Isso ocorreu ao mesmo passo em que o Território, após mais de uma década do estudo, foi regularizado, e os posseiros paulatinamente foram sendo indenizados e se retiraram da T.I.

Os agrupamentos familiares que se organizaram se localizavam próximos ao Riacho do Catimbau, na época, principalmente, ao norte, fora da T.I. regularizada: Malhador, Caldeirão, Batinga, Cajueiro, Colorau; e Baixa da Palmeira e Coqueiro (ao leste). E igualmente as aldeias situadas no limite norte da T.I., que têm parte do Território ocupado fora dela. Cito-as: Marias Pretas, Lagoa do Puiú, Quiridalho, Riachinho, Tabuleiro, Ponta da Vargem, Pau-Ferro Grosso

e Carnaúba. As áreas de uso dessas aldeias encontram-se, em sua maioria, sobrepostas à Unidade de Conservação do Parque Nacional do Catimbau.

Como mencionado no trecho anterior, entre os fins do século XIX, quando da doação do “Terreno do Macaco”, e a década de 1970, os agrupamentos familiares ali localizados viveram com certa tranquilidade em seu Território. A partir daí, foram estabelecendo-se novos locais de moradia nos arredores, organizados em torno dos até então existentes. A partir das localidades citadas no documento de doação de terra de 1874, algumas famílias expandiram seus locais de moradia para a Mina Grande e a Ponta da Vargem, essas também situadas ao longo dos riachos da região. Ao longo dos anos, as famílias perderam o controle de razoáveis porções de terra ao sul, aquelas mais próximas aos núcleos urbanos de Tupanatinga, Cabo do Campo e Moxotó.

Com os limites sul do Terreno do Macaco mais próximos dos núcleos urbanos e cada vez mais povoados, o processo de expansão das famílias da região se dirigiu no sentido norte do Território, ultrapassando os limites do “terreno original” de Macaco, e configurando dinâmicas diversas daquelas vividas pelas famílias que estavam às margens do Riacho do Macaco [...] Essa expansão para o norte é o que promove a criação dos agrupamentos familiares que constituirão a chamada *Área Nova*. (ANDRADE, 2014, p. 62)

Essa região era conhecida como as *Caatingas*, a princípio, utilizada principalmente para a coleta, plantio e caça para as famílias que viviam ao longo do Riacho do Catimbau, e posteriormente sendo estabelecidos sítios de moradia. Tratei de forma aprofundada as dinâmicas de ocupação dessa região chamada de *Caatingas* na minha dissertação, aqui apresento aspectos mais importantes.

A *Área Nova* foi construída por de dois fluxos de pessoas e famílias: um resultante dessa expansão do Terreno do Macaco e outro, por índios e índias que vieram da região da ribeira do rio Moxotó, da Serra do Manari, nas proximidades do vértice sudoeste do Terreno do Macaco, e também da Serra Negra e suas imediações. O primeiro movimento que desperta a necessidade dessas famílias de se mobilizarem aconteceu na mesma época dos conflitos na Mina Grande, nos finais da década 1970.

A área as *Caatingas* é uma zona que foi ocupada fundamentalmente nesse movimento de expansão das famílias originárias do Terreno do Macaco. Juridicamente, essas terras eram devolutas, ou “terras do governo”, como são referidas localmente. A década de 1970 marcou o início de conflitos gerados pela expansão das terras do gado e pelos interesses econômicos nessa

região. Como fruto disso, expandiu-se uma série de tentativas de grilagens da terra, a exemplo do que aconteceu com a Mina Grande. A *Área Nova* passou por um processo semelhante, porém, diferente dos mina-grandistas – que resistiram em armas às investidas, e conseguiram a regularização de seu Território pelas vias das leis indigenistas. Parte das famílias da *Área Nova* perdeu o domínio do Território ocupado, ou sendo efetivamente expulsas, ou tendo que ficar nas terras ocupadas como subordinadas e subordinados dos fazendeiros.

Os interesses econômicos na região também impulsionaram um movimento de titulação daquelas terras via usucapião, que, por um lado, aconteceu como forma de defesa do Território ocupado pelas famílias, e, por outro lado, foi um recurso usado de má-fé, como interesse individual, com a intenção de vendê-las para agentes com interesses econômicos privados. Os conflitos na região são gerados, dessa forma, por algumas pessoas que: 1) começaram a vender as terras sem o consentimento de todos; 2) ganharam o título da terra através de usucapião e registraram também áreas que vão além daquelas que ocupavam efetivamente; 3) ou ainda que ganharam o título da terra através do usucapião e registraram áreas que eram de uso comum a famílias compostas por mais de um grupo familiar¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Na minha dissertação de mestrado apresento o seguinte exemplo sobre duas comunidades da *Área Nova* – Colorau e Malhador: “O arruado de casas, hoje chamado de **Colorau**, situado na principal via de acesso à *área nova*, numa estrada de chão de terra oriunda da Vila do Catimbau, foi forçosamente transferido de sua locação anterior para o atual sítio, no contexto desses conflitos fundiários. Antes disso localizava-se vizinho a Caldeirão, na margem direita do Riacho do Catimbau. À época o agrupamento de casas e famílias era composto pelas famílias dos *Raimundo* e *Cariri*. O contexto da expulsão das famílias que ali viviam transcorre quando Martin Raimundo vende a terra que era sítio de moradia e trabalho de seus irmãos para um fazendeiro. Martin, diferente dos irmãos que viviam do trabalho na roça, morava na cidade de Buíque. Nesse percurso, todas as famílias que ali moravam foram expulsas, algumas vão para o Caldeirão e as demais se dirigem para um local destinado pelo próprio fazendeiro, na margem esquerda do Riacho do Catimbau. Como se não bastasse serem expulsos de suas moradias estas famílias são novamente violentadas quando o fazendeiro, consecutivas vezes, colocava o gado para pastar em suas roças.

Até hoje esse episódio é lembrado com muito pesar não só pelas famílias de Colorau, mas também pelas famílias das localidades vizinhas, que acentuam como “o povo do Colorau sofreu”. Seu Zé Firmino, da aldeia Caldeirão, vizinha a Colorau explica: “Colorau era nessa baixa, aí devido esses fazendeiros comprarem esses terrenos, muitos viviam dentro das terras, aí desapropriaram o povo e deram um pedacinho de terra ali. Por isso que fundou aquela comunidade lá”; e recorda que ali tentaram fazer o mesmo “e Caldeirão se tivesse abrido mão eles tinha passado pro outro lado”, “eles tinham passado por cima!”. Lembra ainda de série de irregularidades no registro dos referidos usucapião, “todo mundo que tem esse mundão de terra fez por usucapião”, o argumento é que os tramites eram muito falhos, que eram necessárias apenas algumas testemunhas para ele ser realizado, e como muitos tinham interesses naquelas terras, isso tudo era facilitado.

Outro exemplo emblemático desse conflito é o caso do **Malhador**. Socorro França, relata que quando se casou no início dos anos 1980 com Audálio – neto de Manoel Amâncio, dos primeiros moradores do local – foi morar em Malhador, lá chegando encontra uma situação de bastante apreensão e conflito. Ela narra como as pessoas mais velhas daquela região estavam indignadas com a passagem das *cortagens*¹⁷⁵, o Malhador ficou “ilhado” apenas nas áreas onde as casas estavam construídas. De um lado, o fazendeiro Romildo Mariano encurrala com cercas “de sete ou eram onze fios de arame, não passava nem galinha”, conta Socorro; do outro lado, as terras utilizadas por eles para a plantação é titulada, a partir do usucapião, para famílias de uma localidade distinta, e posteriormente é vendida para um fazendeiro – dessa vez Gilson Siqueira, de Arcoverde. “A gente ficou sem ter onde trabalhar, onde criar, era uma loucura”, Socorro continua descrevendo aquele momento, “a criação [de animais] queria passar para o pasto que elas era acostumada e não conseguia passar, o povo perdia a cabra enganchada nos arames”.

Esse é um dos aspectos fundamentais para compreendermos o processo de organização da *Área Nova*. Ele aponta para uma mudança central na vida daquelas famílias que, até então, viviam sem serem “trabalhadores” de ninguém. O conflito impulsionou a família *Amâncio*, do Malhador, a encabeçar um movimento de busca de “seus direitos de índios”. Isso ocorreu em 1998, quando cansados/as dos conflitos de terra e sem espaço para plantar, acionaram parentesco com as pessoas Kambiwá, e foram em busca do cacique de Kapinawá. E foi assim que entraram em contato com Zé Bernardo, o cacique na época. As famílias residentes no Malhador têm parentesco com famílias do povo Kambiwá e com as famílias das aldeias Kapinawá de Riachinho, Tabuleiro, Ponta da Várzea e Pau-Ferro Grosso. Por sua vez, as famílias do Malhador têm parentesco com as comunidades do Caldeirão, Colorau, Batinga e Cumbe, que também se inserem nesse processo.

Nesse contexto, as aldeias recém *levantadas* (principalmente Malhador, Caldeirão e Colorau), impulsionadas pela primeira, começaram a fazer parte do regime de indígena Kapinawá, e foram inseridas, por exemplo, nas políticas públicas específicas para indígenas, o que gerou novas dinâmicas no relacionamento com as aldeias da área indígena já regularizada. Também se inserem nesse contexto as aldeias, Coqueiro e Carnaúba, que já estavam nos limites leste e norte da T.I. Kapinawá; Baixa da Palmeira, que já tivera o patriarca da família, Manoel Bento, participando da luta do *Corte dos Arames*; Marias Pretas e Lagoa do Puiú, nos limites à oeste – estas sendo novos agrupamentos familiares formados a partir de famílias que saíram do Quiridalho ou que tinham relações de parentesco com a mesma; e, consolidadas ao norte, Batinga, Cumbe e Cajueiro, com estreitas relações com o Malhador. Em 2003, a Funai fez um primeiro levantamento dessas aldeias (SILVA, 2003).

Lembramos que a execução das políticas públicas específicas para os/as indígenas, em particular as de saúde e educação, demandaram toda uma dinâmica de encontros e discussões internas entre as aldeias, para a definição de uma série de coisas – que vão desde os locais que serão instalados os postos de saúde e as escolas, passando pela definição de quem serão as pessoas contratadas para desenvolver tais atividades, até definições relativas aos conteúdos trabalhados em sala de aula, no caso das escolas. Isso vai gerando uma organicidade nas relações entre as comunidades da área já demarcada e da *Área Nova*.

Nesse tempo a família dos *Ricardo*, que morava nas terras que foram tomadas por Romildo Mariano e hoje é a área da sede fazenda retomada pelos Kapinawá, vão buscar abrigo em Malhador. “Romildo Mariano passou o arame na terra deles e eles ficaram sem ter pra onde correr”. Mas se por um lado uns procuram abrigo em Malhador, outros saem da região pelos consecutivos conflitos que continuaram nos anos seguintes” (ANDRADE, 2014, p. 111 e 112).

Aldeias Ibimirim: Como mencionado anteriormente, as *Aldeias de Ibimirim*¹⁷⁶ é uma forma de denominar o conjunto de comunidades que começaram a reivindicar o reconhecimento étnico no final da primeira década dos anos 2000. É o conjunto de aldeias sobre o qual menos fiz trabalho de campo, então os dados apresentados nesta tese correspondem, sobretudo, aqueles das duas situações étnicas tratadas anteriormente.

Diferentemente dos dois outros conjuntos de aldeias que tratamos anteriormente, que já passaram por estudos antropológicos mais detidos sobre suas realidades, sei ainda muito pouco sobre as Aldeias de Ibimirim. São informações coletadas ao longo do curto trabalho de campo desenvolvido entre os meses de agosto e outubro de 2015, quando contamos com a participação das lideranças das referidas comunidades no contexto do trabalho do PGTA Kapinawá.

O processo de mobilização entorno da identidade indígena varia de uma comunidade para outra. Uma primeira informação é que essas comunidades não têm um território contínuo. Há, entre elas, uma série de outras pequenas comunidades que não se reconhecem enquanto indígenas¹⁷⁷.

Elas estão situadas após o limite oeste da Terra Indígena Kapinawá, que tem no seu extremo a Lagoa do Puiú. Todas elas estão situadas nas margens esquerda e direita da estrada de terra que liga os povoados ibimirienses de Puiú – que margeiam a Lagoa do Puiú, referida anteriormente – ao povoado Campos –, situado nas margens da BR-110. São sete pequenos agrupamentos familiares que divido em dois conjuntos territoriais:

- Um formado pelas comunidades do Mudubim e Ferrão, que somam 30 famílias. Elas estão na margem direita da estrada (sentido Puiú–Campos). Ficam nas margens do limite oeste do Parque do Catimbau, com áreas de uso em seu interior.
- Outro, mais numeroso, é formado pelas comunidades da Serrota I e II, Igrejinha, Sítio-Flor e Gerônimo. Essas comunidades estão espalhadas ao longo de todo o lado esquerdo da estrada (sentido Puiú–Campos). Situado mais distante do Parque do Catimbau.

¹⁷⁶ Mesmo estando situadas no município de Ibimirim, o conjunto denominado Aldeias de Ibimirim, não abrange as aldeias que tiveram seu processo de *Levantamento da Aldeia* anterior a esse período citado. Me refiro às aldeias Maniçoba, Areia Grossa, Santa Rosa, Lagoa do Puiú, Marias Pretas, Quiridinho e Cumbe.

¹⁷⁷ Cito: Trocado, Furtuoso, Macambira I e II, Brejo do Pioré, Salgado, Jorge e Henriques. elas se distribuem ao longo do trecho Vila do Puiú–Campos.

Essa é uma região densamente povoada, e tem quase que a totalidade das áreas ocupadas, ou pelas áreas de moradia, ou por pastagens e agricultura, e quase toda a área encontra-se desprovida da vegetação original. Esse uso intensivo do solo é perceptível no mapa por grandes áreas em vermelho que indicam ausência de vegetação.

Também existem na região dois importantes centros rituais que são contados como parte das Aldeias de Ibimirim: o terreiro de Seu Lourenço, no povoado Campos, chamado de Pedra Preta; e o terreiro de Nêgo, na comunidade do Salgado. Porém, segundo os relatos locais, não são todas as famílias dessas localidades que se reconhecem enquanto indígenas.

Essa informação nos remete a um grande especialista ritual dessa região, Seu Elias¹⁷⁸, que foi quem doutrinou¹⁷⁹ os dois donos dos terreiros referidos acima. Também Zé Ferro, que tem um centro ritual na Serrota, e D. Sesser, antiga liderança religiosa do Quiridalho. Outro especialista ritual que tem um centro religioso na aldeia Igrejinha é Seu Zuquinha, também frequentador do terreiro de Seu Elias, mas que na sua trajetória de vida também morou em outros lugares. Além desses, outra importante liderança religiosa que hoje mora na Igrejinha é Seu Chico Machado, já mencionado anteriormente, original do Vale do Macaco. Foi uma importante liderança no contexto do *Levantamento da Aldeia* Kapinawá nos anos de 1970 e 1980¹⁸⁰.

4.1.3 Organização espacial e unidades de paisagem

Até agora a relação do povo Kapinawá com o Território foi relatada a partir dos processos históricos de *Levantamento da Aldeia*. Nesta seção, contudo, a composição territorial será tratada levando em consideração a organização no Território e suas particularidades a partir das relações que as famílias construíram com o ambiente.

¹⁷⁸ Segundo D. Sesser, uma das minhas principais interlocutoras, Seu Elias, índio Xukuru, nasceu na aldeia Vila de Cimbres. Ele foi morar no município de Ibimirim, onde trabalhou para o Departamento Nacional de Obras Contra as Secas – DNOCS, e criou o terreiro dele entre os distritos de Poço da Cruz e Boa Vista. Desempenhou importante papel nas redes de emergência étnica que se constituíram na região, tendo participação no *Levantamento da Aldeia* em Kambiwá, anos 1960, e Kapinawá, anos 1970. Apesar de já ter falecido, ainda hoje seu centro ritual é muito importante em Ibimirim.

¹⁷⁹ A expressão *ser doutrinada*, nesse caso, expressa o processo em que um/a especialista ritual faz uma série de trabalhos rituais e ensina a pessoa médium a lidar com suas *correntes* (mediunidade).

¹⁸⁰ Acredito que, para compreender o processo de construção identitária das Aldeias de Ibimirim, seria fundamental entender a rede ritual criada por Seu Elias. Uma das questões que foi possível inferir nesse caminho é que as Aldeias de Ibimirim têm, como um dos elos de ligação com já os/as autodenominados/as Kapinawá, uma principal especialista ritual, D. Sesser, que por sua vez foi “doutrinada” pelo referido Seu Elias. O que não foi possível fazer para esta tese.

As áreas hoje consolidadas como regiões de moradia e produção têm a ver, dentre outros aspectos, com as relações de parentesco entre as famílias e com os processos históricos de conformação da disponibilidade e acesso a recursos naturais necessários à produção dos modos de vida Kapinawá. Destacam-se como principais elementos, mas não únicos, a disponibilidade de água e de áreas aptas à agricultura. Nesse sentido, noto que as aldeias estão, em sua grande maioria, situadas ao longo dos vales dos riachos da região. Divido o território em cinco áreas, baseando-se em características ambientais e de modos de ocupação comuns: Vale do Macaco; Vale do Catimbau; cabeceira leste do Riacho do Catimbau; cabeceira norte do Riacho do Catimbau; Lagoa do Puiú. Essa exposição ajuda a compreender como as leituras da análise contextual, histórica e processual se cruza com as condições de vida local, no esforço de exercitar a leitura etnográfica mais densa e com a visão mais microrregional dos povos indígenas da região.

Vale do Macaco: Ao sul, existe uma série de aldeias ao longo do vale do Riacho do Macaco. Apesar de ser a uma região extensa e habitada há mais tempo – lembramos que nela foi construída a sede do aldeamento –, atualmente, é pouco povoada, principalmente em função das características geográficas, e também por conta de conflitos internos.

O riacho corre entre duas serras que possuem as encostas tomadas por pedras – a Serra do Macaco e a Serra da Lagoinha. O estreito vale que acompanha o leito do riacho intermitente, constitui-se, assim, na única área plana e disponível à agricultura para os moradores da região, que utilizam as terras mais férteis do leito do riacho intermitente para realizarem pequenos cultivos e criação de animais. Essa disposição do relevo é um dos principais fatores que influenciam na ocupação dessa região, de maneira que os plantios são restritos, por causa da formação geográfica acidentada.

Com maior proximidade às cabeceiras do Riacho do Macaco, existem áreas planas mais extensas, nas imediações da Serra do Pinga. Em tais regiões, o microclima é mais úmido, ou agreste, como é chamado localmente. Nessa área, estão localizadas as aldeias Palmeira e Julião, que são as mais populosas de todo o vale. À medida em que se avança no curso do Riacho do Macaco, alcança-se as áreas das aldeias Macaco, Maçaranduba, Maniçoba e Areia Grossa. Aí o vale torna-se mais estreito, e conseqüentemente há menor disponibilidade de áreas planas, o que dificulta a ocupação dessas localidades por um contingente maior de pessoas. Além disso, à medida em que avançamos na direção do Sertão (rumo a oeste da T.I.), o ambiente vai tornando-se mais seco e árido. O acesso a essa região também é mais difícil: há apenas um caminho de areia trafegável por carros com tração ou animais. Devido a essas e outras razões,

essas aldeias, apesar de serem mais antigas, têm uma população bastante reduzida. Como mencionado por mim e Dantas:

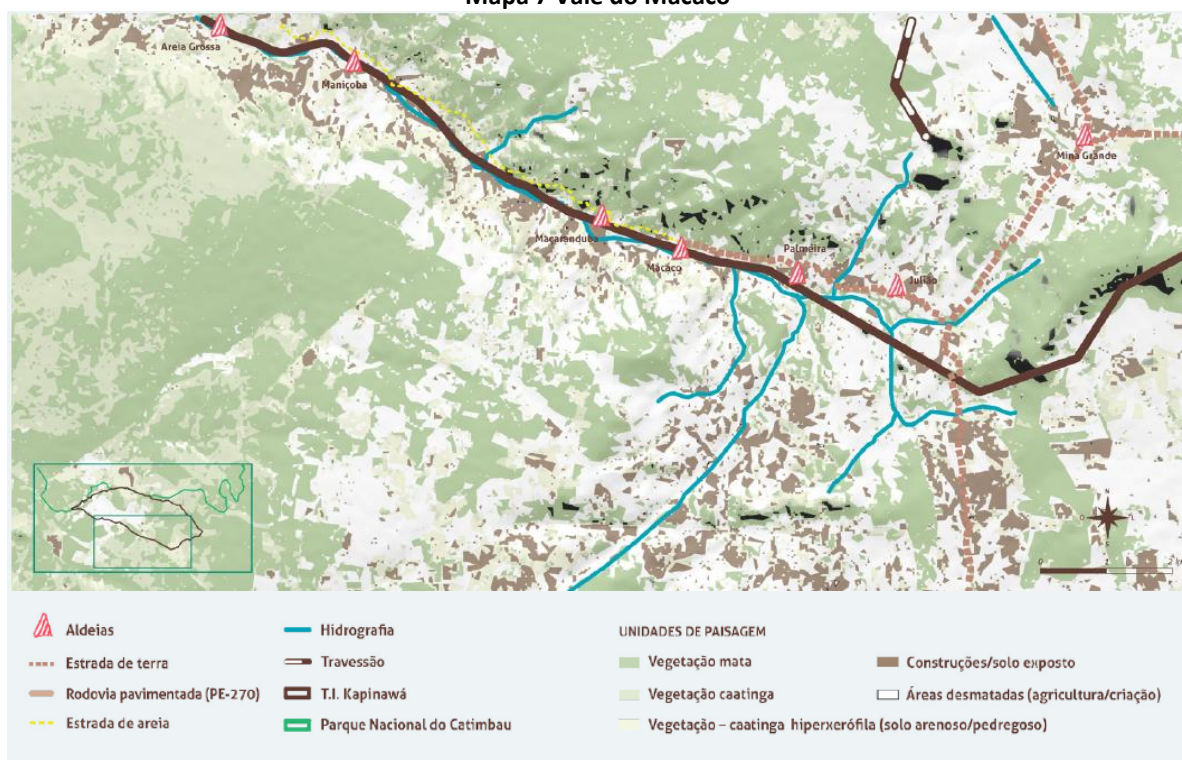
Por toda a região, os animais são criados soltos na caatinga que predomina nos planaltos sobre as serras. Isso ocorre tanto ao sul (fora dos limites atuais da T.I. Kapinawá), onde há uma vasta área de caatinga que se avizinha de pequenas comunidades rurais como Lagoinha, quanto ao norte, entre os riachos do Macaco e do Catimbau, no centro da T.I., onde há outra extensa área de caatinga arbórea (ANDRADE e DANTAS, 2017, p. 42)

Vale do Catimbau: Na área que corresponde ao atual centro entre a Área Demarcada e a Área Nova, no curso do Riacho do Catimbau, encontra-se a área mais populosa do Território atualmente: um conjunto de oito aldeias contínuas, cujos limites entre si são dificilmente reconhecíveis. São elas: Riachinho, Ponta da Vargem, Tabuleiro, Pau-Ferro Grosso e Carnaúba. Um pouco mais afastadas, encontram-se as aldeias Colorau (e Cajueiro) e Caldeirão (essa última possui uma localidade menor que lhe compõe, denominada Baixa Funda), que apesar de socialmente estarem mais vinculadas às aldeias do norte, geograficamente estão no curso do Riacho do Catimbau. Das aproximadas 2500 pessoas indígenas da etnia, aproximadamente 1.100 estão agrupadas nas aldeias dessa região central.

Por possuir relevo mais plano que a região do Vale do Macaco, a agricultura é mais intensa nessa região, de forma que quase toda a área já se encontra desprovida da vegetação original, substituída por plantações e criações de animais. Tal uso intensivo do solo é perceptível, no mapa a seguir, nas grandes áreas indicadas em vermelho, que inscrevem ausência de vegetação. Da mesma forma que a região sul do Território, essa é uma área de ocupação antiga, formada pelo fluxo de expansão das famílias do aldeamento Macaco, conforme já mencionado.

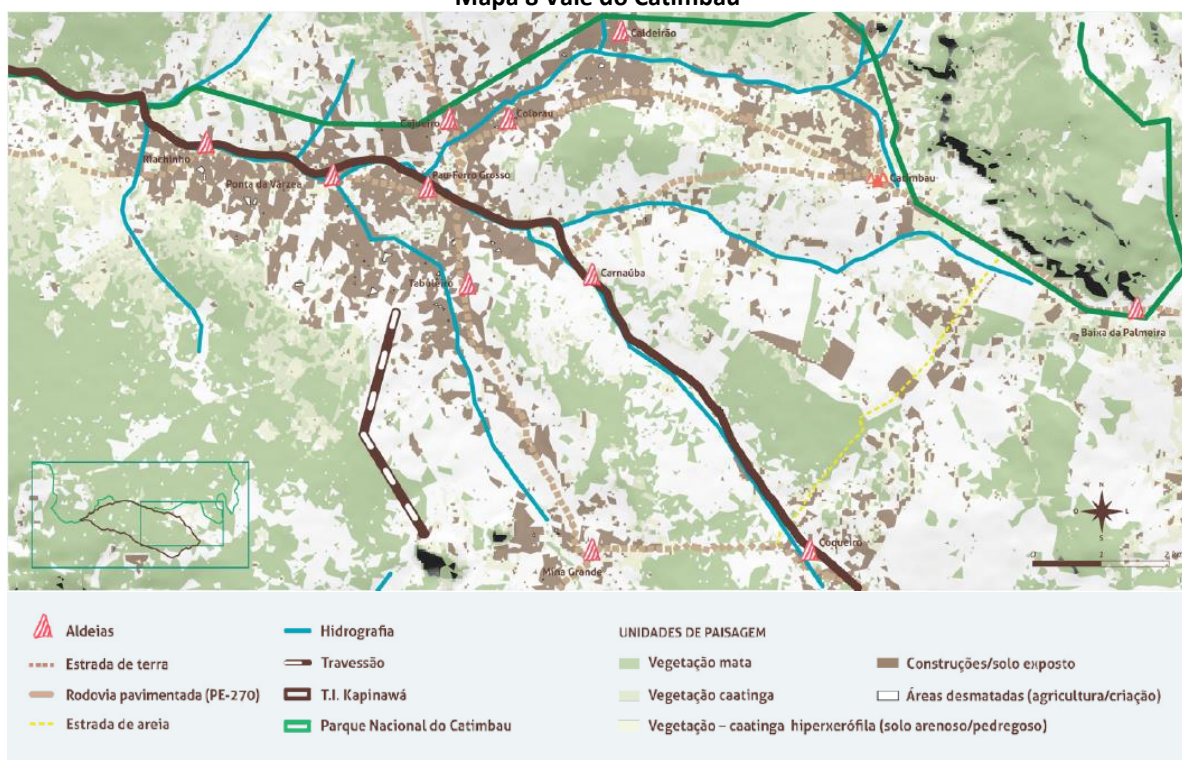
Os animais, de forma geral, são criados soltos na caatinga ao norte, na região de mata aberta, onde hoje é o Parque do Catimbau, e no centro da T.I. Kapinawá, em uma grande área de caatinga não desmatada. Para evitar que os animais que são criados nessa região no centro da T.I. avancem para as roças das aldeias centrais e do leste, as famílias dessa região criaram o que chamam de *travessão*. O travessão é uma cerca extensa, que liga a Serra da Mina Grande ao Tabuleiro, de forma que garantam a estada dos animais no interior dessa área de caatinga aberta, sem passar para os roçados.

Mapa 7 Vale do Macaco



Fonte: Andrade e Dantas (2017, p. 43).

Mapa 8 Vale do Catimbau



Fonte: Andrade e Dantas (2017, p. 45).

Serra da Mina Grande: Na porção leste estão localizadas as aldeias que ficam nos arredores da Serra da Mina Grande, próximas às cabeceiras dos riachos formadores da margem esquerda do Catimbau, tais como os riachos do Coqueiro, da Mina Grande e o Riacho do Brejinho (também chamado de Riacho do Totó ou do Brejo Seco). Ali estão as aldeias de mesmo nome: Coqueiro, Mina Grande, além da aldeia Baixa da Palmeira.

Existem, nessa região, serras que são marcantes na definição do ambiente. Duas delas são as serras do Pinga e da Mina Grande. A aldeia Mina Grande está situada entre essas serras, tem um clima mais agreste, é cortada por um riacho e minações de água, tem uma mata úmida, dando a conformação de uma paisagem denominada localmente de *Brejo*. Como mencionado, a Mina Grande é a única aldeia que tem toda sua área de uso no interior da T.I.

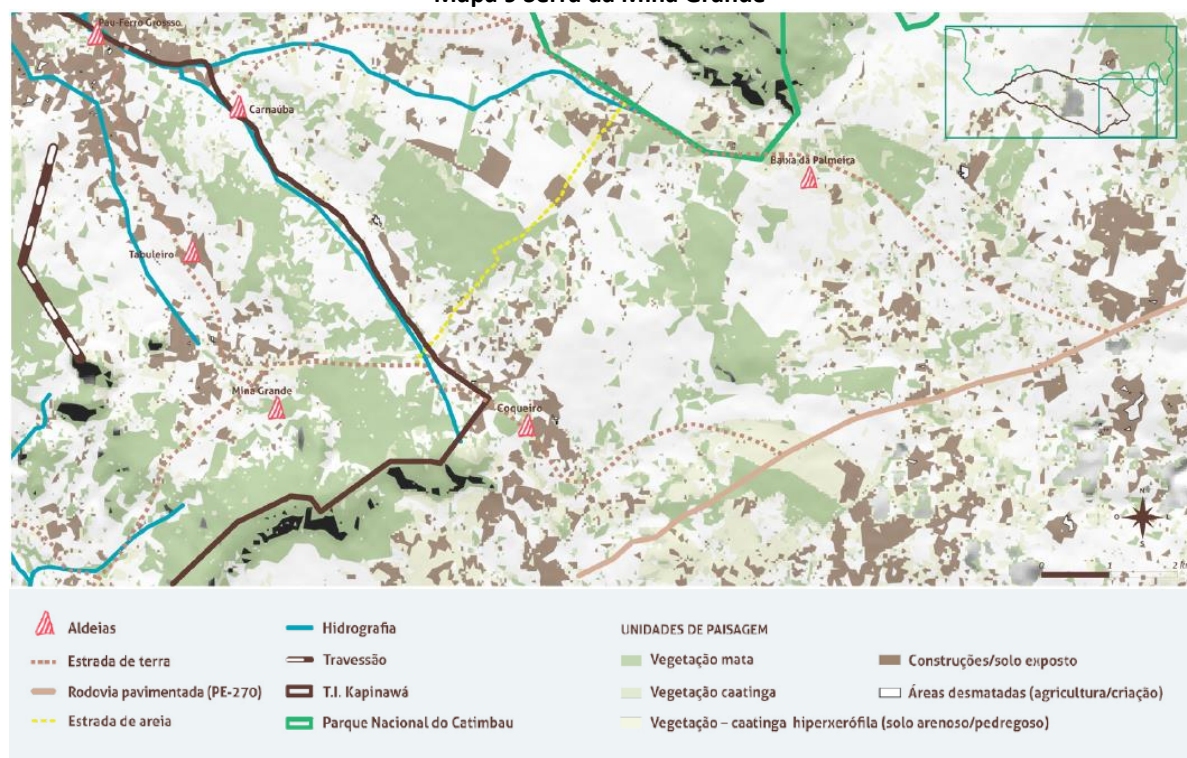
A aldeia Mina Grande, como já afirmado, foi a primeira a encabeçar o processo de organização étnica. Em função disso, é a localidade que tem acesso às políticas indigenistas do Estado há mais tempo. É também a aldeia mais populosa, somando, aproximadamente, 300 pessoas.

Já a aldeia Coqueiro, vizinha à Mina Grande, situa-se próxima à nascente do Riacho do Coqueiro, que demarca o limite nordeste da T.I. Tal demarcação, ao utilizar o referido riacho como fronteira, deixou de incluir grande parte das áreas de uso e ocupação dos moradores e moradoras da região, já que ocupam e utilizam ambas as margens do curso de água.

Nessa região, as aldeias e a T.I. fazem limite com fazendas e pequenas propriedades. As áreas de uso das famílias do Coqueiro estão sobrepostas à área da fazenda que, ironicamente, intitulou-se de Mina Grande. Em acordo verbal entre o cacique da época, Zé Bernardo, o administrador local da Funai, Macena, e o dono da fazenda, foi firmado que as famílias do Coqueiro poderiam manter o sítio de moradia que já tinham, e plantar num local chamado de *Barragem de Pedra* – barragem antiga situada no curso do Riacho do Coqueiro –, entre essa localidade e a propriedade da organização *Amigos do Bem* (ver mapa a seguir – versaremos sobre a ONG *Amigos do Bem* mais à frente.)

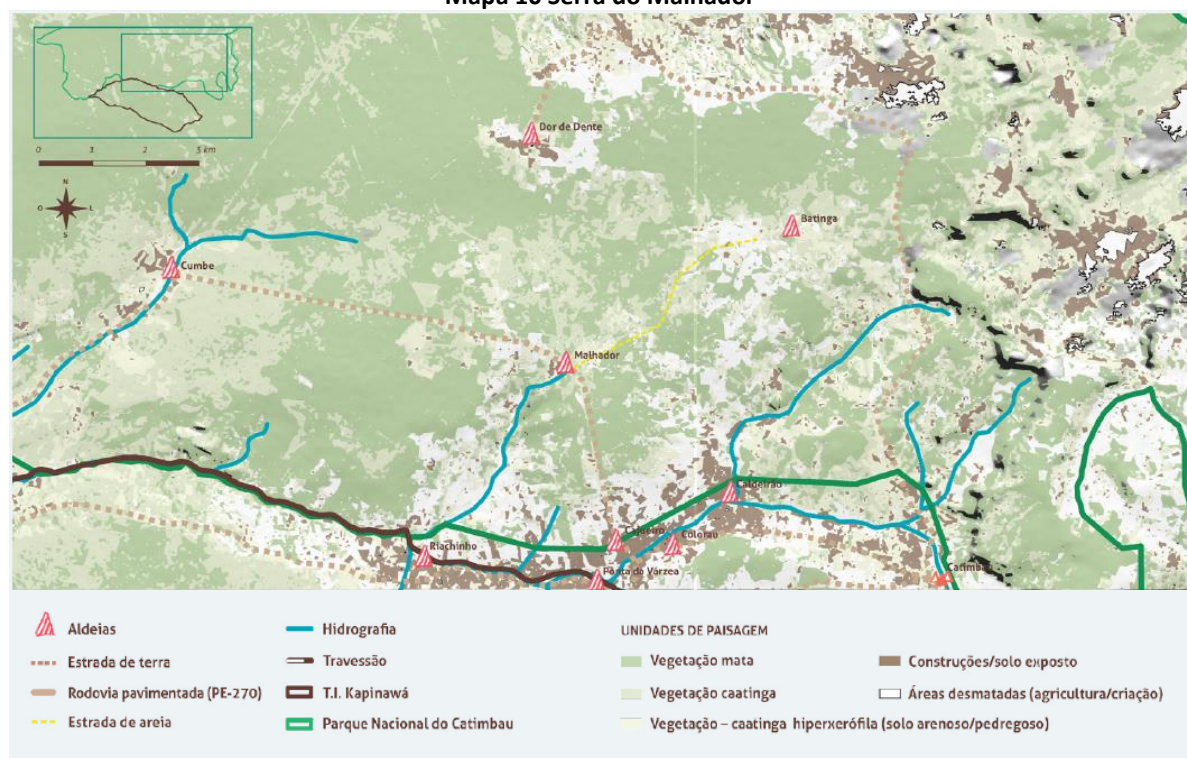
A Baixa da Palmeira, por sua vez, encontra-se mais distante da área demarcada como T.I., não fazendo fronteira com a mesma. Situa-se ao longo da via local que liga a cidade de Buíque à Vila do Catimbau. As famílias dessa aldeia só têm o *terreno da casa*, como denominam localmente, não possuindo áreas para plantio. Para ter acesso à T.I., eles têm que passar por outras propriedades privadas. Algumas das suas residências estão em áreas sobrepostas pelo Parque do Catimbau, no extremo da Serra do Catimbau, área de grande importância para essas famílias.

Mapa 9 Serra da Mina Grande



Fonte: Andrade e Dantas (2017, p. 47).

Mapa 10 Serra do Malhador



Fonte: Andrade e Dantas (2017, p. 49).

Serra do Malhador: Ao norte, das serras às cabeceiras de formadores da margem direita do Catimbau, temos as aldeias que encabeçaram o processo de organização étnica e *Levantamento*

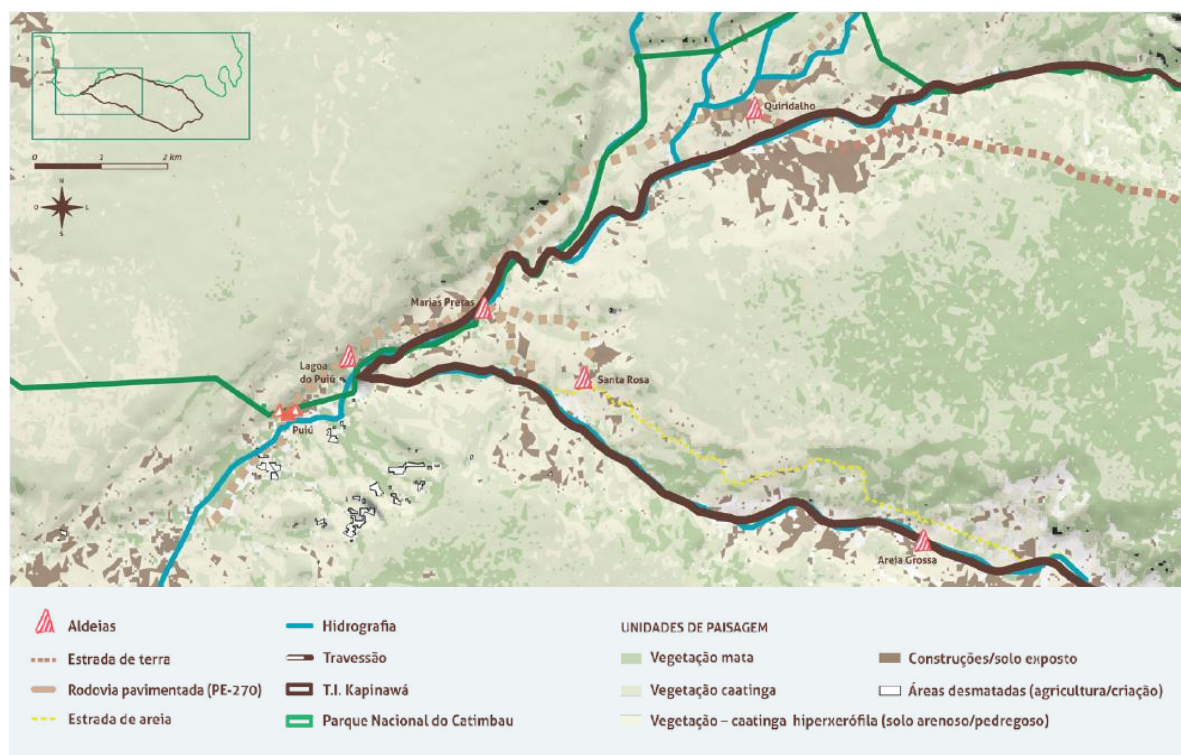
da Aldeia da Área Nova. Ali encontram-se aldeias que tiveram a totalidade de suas áreas sobrepostas com a criação do Parque do Catimbau: Malhador, Batinga (que tem uma localidade menor que lhe compõe a chamada aldeia Dor de Dente) e Cumbe.

Por estarem situadas no alto da serra, aldeias como Malhador e Batinga (Dor de Dente) têm maior dificuldade de acesso à água. A aldeia Malhador tem poço artesiano comunitário perfurado pela Sesai que, em função da grande profundidade, fica constantemente com o maquinário quebrado. A Batinga, por sua vez, como não é atendida pelo serviço de saúde, não tem poço artesiano, e por situar-se numa região mais alta e distante do leito de riacho, tampouco possui poços amazonas, fato que torna mais precário o acesso à água nessas localidades. Dessa forma, as famílias fazem viagens diárias à aldeia Malhador, para encherem tonéis de água. Em épocas de seca, a situação se agrava, pois os barreiros que garantem água para os animais, e também para as famílias, secam. Também por esse motivo, as plantações desta região dependem mais do regime de chuvas.

Lagoa do Puiú: Ao oeste há uma série de aldeias que circundam a Lagoa do Puiú, que é formada pelo encontro dos riachos do Macaco e do Catimbau. Subindo o curso do Riacho do Catimbau, localiza-se a lagoa Marias Pretas. As aldeias circundantes são: Santa Rosa, Marias Pretas, Lagoa do Puiú e Quiridalho. Além das lagoas do Puiú e Marias Pretas, outra importante formação geográfica da região é a Serra do Quiridalho. Localizada a noroeste da T.I. Kapinawá, tem uma grande encosta, que se inicia nas imediações da Lagoa do Puiú e finda após a aldeia Cumbe.

Como as aldeias da região norte, essas também encontram-se nas áreas limítrofes do Parque do Catimbau, com áreas de moradia e produção intercaladas entre a T.I. e a Unidade de Conservação. Todas as aldeias dessa área estão localizadas no município de Ibimirim, e diferentemente das demais regiões que estão na transição com o Agreste, essas estão totalmente situadas no Sertão. É uma região com traços bem característicos, com terras mais planas que as demais regiões, com solo pedregoso, temperaturas elevadas e baixos índices de chuva. Nessa região, existe um grande rebanho de caprinos que é criado solto na caatinga, e algumas poucas famílias que perfuraram poços artesanais particulares para o plantio de milho, melancia, cebola e outros cultivos comerciais. Em função das características locais, sem a irrigação, o plantio fica totalmente dependente do regime irregular do ciclo de chuvas, e funciona em escala bastante reduzida.

Mapa 11 Lagoa do Puiú



Fonte: Andrade e Dantas (2017, p. 51).

Nesta sessão busquei apresentar como a organização espacial está ligada a elementos ambientais como a presença de riachos e serras, sendo a disponibilidade de água aspecto central no arranjo da vida das famílias. No tópico seguinte buscarei agregar a esta análise mais ambiental as formas que os kapinawá encontraram de organizar suas vidas.

4.1.4 Cosmografia kapinawá

A ideia de cosmografia traz consigo uma ênfase em como a cosmologia do povo kapinawá se espessa em sua forma de pensar o espaço territorial, trago esta categoria a partir de Little (2002):

No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia (Little 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (p. 4).

Se pensarmos a cosmografia kapinawá, um primeiro aspecto a se observar é que os territórios são formados por uma série de unidades espaciais que são fundamentais na compreensão da vida cotidiana: as aldeias, as unidades domésticas (casas *mais* terreiros/quintais), as roças, e as matas. Darei mais ênfase, entretanto, a relação com a mata

Aldeias e as roças: São chamadas da aldeias o agrupamento de casas que reúne uma série de famílias, aqui que no referencial teórico que classifiquei como comundiade políticas locais. Na ordenação territorial de tais espaços percebem-se as casas são rodeadas por um terreiro/quintal que, por sua vez, é delineado por uma cerca de tipos diversos: há a cerca de varas de madeira justapostas na vertical, que são chamadas de faxina; há aquelas de varas de madeira justapostas na vertical, chamadas de cercas de lastro; e ainda aquelas de arame farpado.

Normalmente, os terreiros das casas se põem ladeados uns aos outros, ao longo de uma ou duas ruas que cruzam as aldeias. É muito comum que estes quintais comportem também pequeno grupo de outras casas dos/as filhos/as das lideranças familiares – principalmente nas aldeias mais populosas e densamente povoadas. N.

Na minha dissertação, ao pensar estritamente nos termos do parentesco defini que

Na organização doméstica cada família conjugal, isso é, pai, mãe e filhos solteiros, habitam uma mesma casa. Esta seria a menor célula da organização doméstica, a unidade habitacional, onde começam a ser traçadas as condições da formação de novos grupos. A partir da família conjugal são supridas as necessidades mais imediatas de sustento da casa e da produção. Geralmente os pais com os filhos não casados são encarregados de “colocar as roças”, ou pagar as contas. Mas isso pensado no sentido restrito, pois estas famílias conjugais fazem parte de um grupo maior de colaboração, o grupo doméstico, que no sentido de Wilk (1984), seria o “agregado flexível”, cooperando entre si em algumas tarefas. [...] Assim, o grupo doméstico configura uma família extensa de três gerações: avós, pais e filhos. Ele é constituído a partir do momento que as famílias vão crescendo: os filhos se casam e vão construindo suas casas nos arredores das casas dos pais, tendo seus próprios filhos e é assim que espacialmente a geração mais antiga vai ficando circundada das demais (ANDRADE, 2014, p. 99)

A estrutura econômica destas comunidades tem como base fundamental: a agricultura; a pecuária – principalmente de caprinos; em menor escala, o artesanato; acompanhadas igualmente de outras fontes de renda oriundas de subsídios estatais, como aposentadorias rurais e nas últimas décadas empregos gerados pelos serviços de saúde e educação que atendem os povos indígenas. Pensando no aspecto econômico volto para o diálogo com os estudo das sociedades camponesas, na reflexão sobre a manutenção da família e a pouca disponibilidade de terra, os autores deste campo disciplinar refletem que famílias agrícolas começam a

desempenhar a pluriatividade, “pluriatividade seria, neste caso, uma estratégia da família, com a finalidade de – diversificando suas atividades, fora do estabelecimento – assegurar a reprodução desse e sua permanência como ponto de referência central e de convergência para todos os membros da família” (WANDERLEY, 2003, p. 52).

É necessário refletir como opera essa pluriatividade. Entre os kapinawá e outros povos indígenas em Pernambuco, por exemplo, há um certo número de empregos – de funcionários públicos - vinculados ao atendimento de políticas públicas para esses povos, como os atendimentos de saúde e educação específico para indígenas. Neste âmbito existe um corpo de profissionais indígenas vinculados, na saúde: os agentes indígenas de saúde – AIS e agentes indígenas de saneamento – AISAN; na educação: professores/as, merendeiras, porteiros, motoristas indígenas. Isso torna mais complexo o entendimento de como opera o desenvolvimento das atividades produtivas nos territórios indígenas.

As *roças*, por sua vez, encontram-se mais afastadas do núcleo das residências. Há em muitos casos pessoas que possuem roças em locais diferentes, nos arredores de aldeias que não são necessariamente as suas de moradia. Isso se dá em função das diferentes condições produtivas (em função do clima, relevo, fertilidade do solo, acesso, dentre outras) que o território abarca e indica, de acordo com os saberes e a experiência dos indígenas, o que é propício para cultivar em cada localidade.

A mata: A mata tem sentidos que passam pelo econômico, pelo religioso e por aspectos ligados a saúde. São imprescindíveis, por exemplo, na criação de caprinos, vista sob dois aspectos: como fonte de recursos para a alimentação animal, uma vez que os rebanhos são criados soltos e alimentam-se da vegetação nativa durante parte do ano (em alternativa ao uso de rações); e a presença de fragmentos de mata é igualmente importante enquanto fonte de madeira para a construção de currais, cercados e demais estruturas necessárias para a criação dos rebanhos (ANDRADE e DANTAS, 2020).

Elas também são fontes de matéria-prima para uma série de objetos de *artesanato* que são confeccionados nas comunidades. Alguns dos elementos utilizados são madeiras de árvores, fibras vegetais, sementes, barro para confecção de peças de cerâmica e tinturas. Os dois últimos são comumente extraídos também fora das matas. Estas matérias-primas muitas vezes são reunidas a materiais comprados fora das aldeias, e/ou coletados nos terreiros das residências para confecção das peças. Aqui o artesanato é importante na economia, pois sua confecção e comercialização é importante enquanto fonte de renda, mas também há determinados itens produzidos com estas técnicas que possuem agência como elementos constitutivos das relações rituais (por exemplo: roupas de caroá, maracás utilizados nos rituais, etc.).

Na minha dissertação argumentei que no “tempo dos mais velhos”, associado frequentemente ao período de luta pela posse da terra, marcada por períodos de seca, de violências e de carestia, as áreas de mata associadas a regiões consideradas de difícil acesso frequentemente atuaram como locais de refúgio para os indígenas das agressões das frentes de expansão da sociedade nacional sobre seus territórios. Nesses períodos é relatada a dificuldade de se manterem, seja pelas condições climáticas adversas, como pela dificuldade no acesso a áreas que possibilitassem suas práticas agrícolas. É preciso considerar que as territorialidades indígenas são calcadas em usos múltiplos do território, baseado em suas cosmovisões. Desta forma, com o avanço das frentes de expansão da sociedade nacional, as regiões de mata, sempre associadas a formas de uso e ocupação específicos e complementares a outras atividades (pesca, agricultura), assumiram então o papel de principal fonte de recursos alimentares. Estas informações são comuns nos relatos, em que falam sobre a “*comida braba*” via de regra baseada em atividades extrativismo vegetal (coleta de pequenos frutos nativos como macaúba, quixaba, umbu, etc), mel de abelhas nativas diversas ou caça (ANDRADE, 2014; ANDRADE e DANTAS, 2020).

Também é nas áreas de matas são encontrados os elementos centrais para a saúde na vida cotidiana dos indígenas. Boa parte dos remédios utilizados na medicina tradicional é proveniente de elementos presentes na flora e fauna nativa: são inúmeras cascas, folhas e raízes utilizadas em “garrafadas”, chás, infusões ou banhos em tratamentos terapêuticos. Muitas vezes, estes são associados a tratamentos de ordem espiritual/religiosa, evidenciando uma interligação na prática que transcende à divisão utilizada aqui apenas para fins didáticos nos denominados “níveis”. Também se relaciona à presença de cobertura vegetal nativa a ocorrência das nascentes de água, fonte de parte do abastecimento das residências.

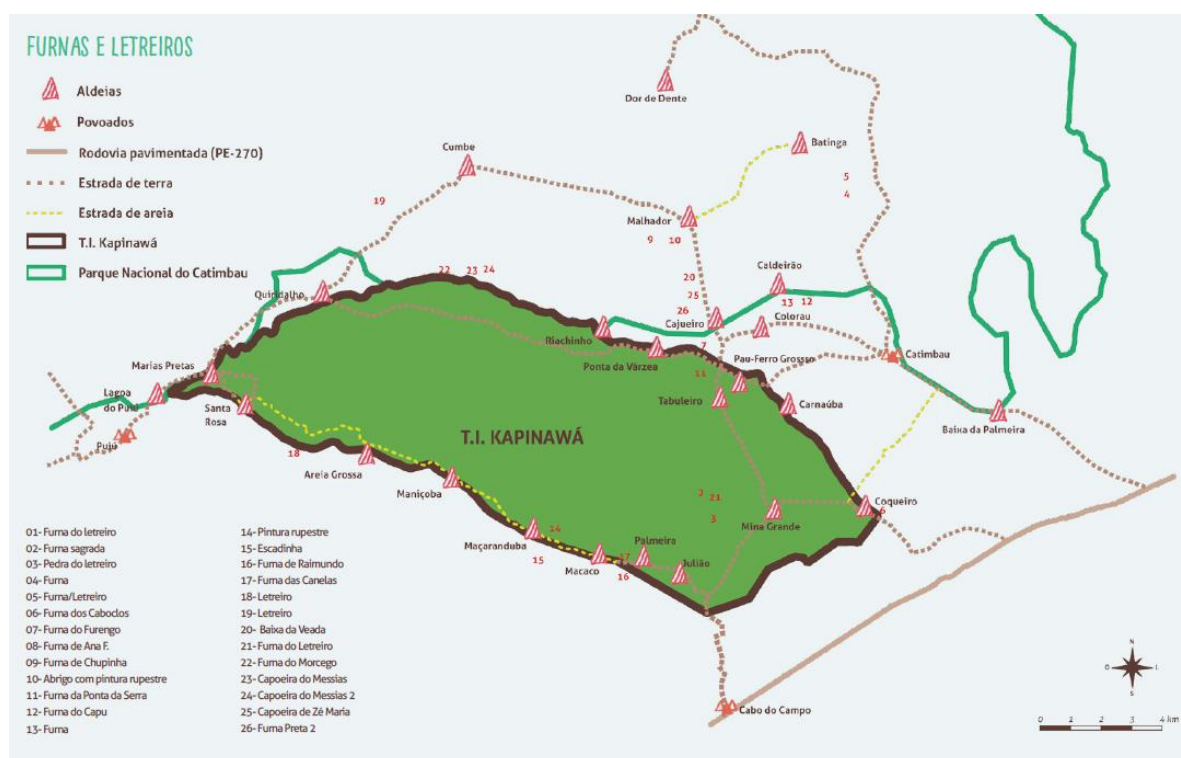
A mata é ainda mais importante na relação com o sagrado/ritual um dos elementos centrais definidores de sua identidade:

em que pesem suas reconfigurações como fruto dos processos históricos de contínuas agressões físicas e simbólicas à sua existência, tais questões frequentemente se associam a elementos daquilo que os não indígenas concebem como “natureza”, tais como cachoeiras, matas, grotas e outros elementos da paisagem. Neste sentido, as áreas de seus territórios que contêm alguns destes elementos revestem-se de valor intangível, que transcende o mero valor utilitário como “fonte de recursos naturais”. Ao contrário, são locais que frequentemente contam com interdições totais de acesso ou mesmo um conjunto de normas rígidas para acessá-los, só sendo possível para pessoas dotadas de preparos especiais (“pajés”, líderes espirituais) ou em ocasiões específicas – os rituais (ANDRADE e DANTAS, p. 87)

É nas matas, por exemplo, que se encontra a morada dos encantados, que são não só a própria mata, mas as serras formadas de pedra, as furnas, são também encontrados outros lugares sagrados, dois mapas que produzimos no contexto do PGTA Kapinawá são bem ilustrativos deste sentido. O mapa das *furnas e letreiros* e da tradição kapinawá.

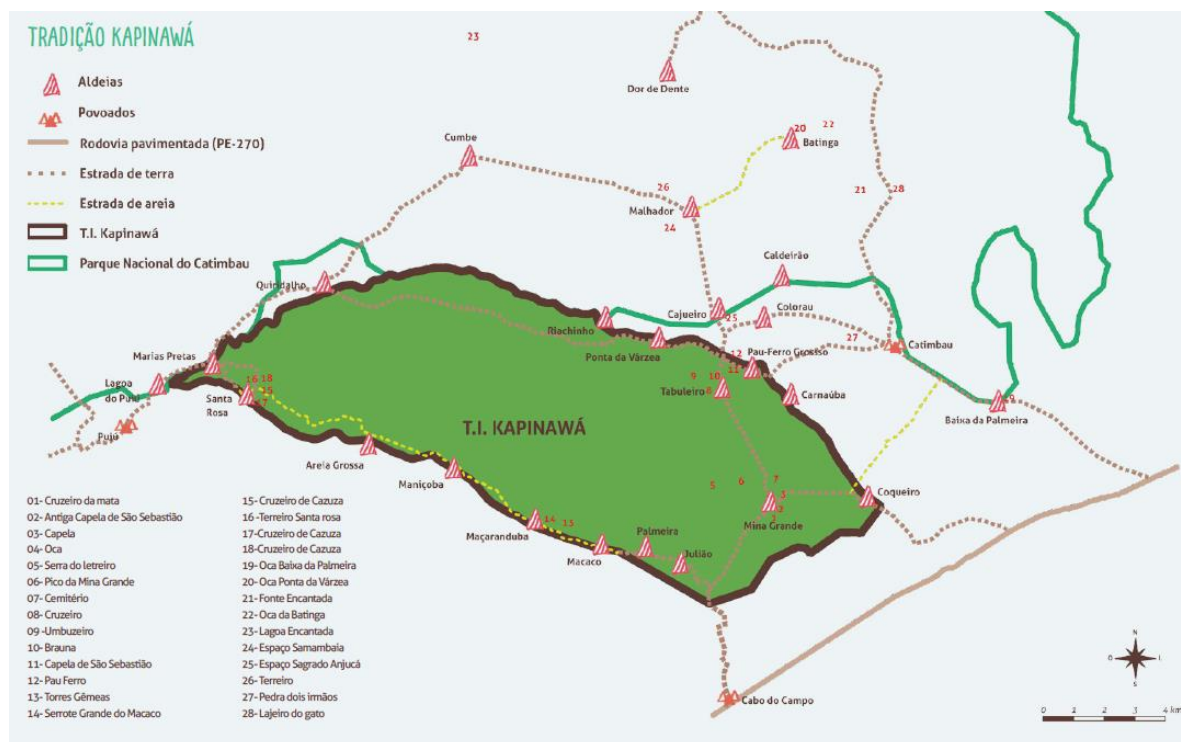
O primeiro deles é um levantamento dos sítios arqueológicos, os letreiros é como são chamados localmente as pinturas rupestres, as furnas são cavernas, onde muitas vezes são encontrados sítios arqueológicos. Estes são lugares considerados sagrados pelos kapinawá, que sofrem de interdição de acesso em algumas das localidades. A maioria deles está situada justamente nas matas. No mapa podemos ver que juntos somam 26 localidades espalhadas por todo o território.

Mapa 12 Furnas e Letreiros



Fonte: Andrade e Dantas (2017, p 77).

Mapa 13 Tradição Kapinawá



Fonte: Andrade e Dantas (2017, p 74).

O segundo deles, o mapa da tradição, reúne uma série de localidades que foram consideradas como sagradas, entre as categorias do mapa podem ser observadas (ANDRADE e DANTAS, 2017): *ocas*, são construções em madeira e palha do ouricuri. São em formato circular e chão batido, com um cruzeiro colocado ao centro. Nelas, são realizados, desde as reuniões das comunidades e das escolas, até o Toré e os sambas de coco. *igrejas/capelas*: há por todo o território uma série de igrejas/capelas nas quais são realizadas as novenas ao longo do ano. Elas são encontradas nas aldeias: Ponta da Várzea, Malhador, Mina Grande, Pau-Ferro Grosso e Quiridalho. *terreiros*: nos quais são praticados o Toré.

Há duas das categorias do mapa que gostaria de sublinhar, pois encontram-se justamente nas matas: as árvores e os cruzeiros (ANDRADE e DANTAS, 2017):

- *árvores*: há uma série de árvores de grande porte que são consideradas lugares de relevância para as comunidades. São referidas como lugares que dão sombra para o descanso, hoje e no tempo das pessoas antigas. Que ofereceram abrigo em momentos importantes na história do povo, ou mesmo que são consideradas sagradas. São gameleiras, cajueiros, pés-de-chorão, pau-ferro, jatobá.
- *cruzeiros*: o cruzeiro também é considerado um lugar sagrado. Muitos deles localizados nos altos das serras, são locais destinados ao pagamento de promessas. São exemplos:

Cruzeiro do Pico, na aldeia Mina Grande, e Cruzeiro da Serra do Quiridalho, na aldeia Quiridalho.

Para pensar os conflitos que irei trabalhar na seção seguinte é interessante perceber que a consequência destes processos de significação, tais locais sagrados e entornos frequentemente convertem-se em regiões de exploração menos intensiva, atuando como locais de refúgio para fauna e flora local, resultando naquilo que os conservacionistas chamariam de áreas conservadas de biodiversidade, apresento, novamente, o artigo que produzi com Dantas, nele argumentamos que:

Como consequência, a conservação destes sítios sagrados de forma íntegra é vista internamente como algo fundamental para a sobrevivência física e cultural destes povos, já que muitos dos elementos utilizados nos rituais (como a jurema e o caroá, por exemplo, que serão tratados de forma mais detalhada a seguir) são extraídos justamente destas matas e são estas mesmas plantas, elementos sagrados “de poder” (ANDRADE e DANTAS, 2020, p. 88).

Não obstante todos estes processos, ainda assim observa-se que estas áreas indígenas concentram uma cobertura vegetal nativa mais expressiva do que as áreas de seu entorno, conforme pode ser conferido nos mapas a seguir. É justamente a conservação destas “ilhas” de vegetação que refletem e evidenciam esta forma diferenciada de significação, uso e ocupação do território e de seus elementos de forma bastante diversa daquela do entorno ocupado por não indígenas. Entendido por mim como uma forma de resistência. Ou ainda na criação de unidades de conservação ambiental que se sobrepõem as áreas de uso históricos dessas famílias..

4.2 Novas Pelejas: Unidades de Conservação e Terras Indígenas no Semiárido brasileiro

Ao longo de toda tese construí o argumento que há determinandas regiões que se mantiveram, de uma certa forma, sobre o domínio das famílias indígenas desde o período colonial, foram os redutos das pelejas indígenas, na região desta pesquisa, notadamente: a Serra Negra, a Serra do Catimbau, Serra do Ororubá e a Serra do Comunati. Ao olharmos para os mapas que apresentam as regiões desmatadas contemporaneamente, veremos que têm significativas porções de mata preservada em seus contextos regionais.

Um exemplo emblemático disto é a bacia do Rio Ipanema, as suas margens encontram-se hoje majoritariamente desmatadas. O município de Buíque, onde está situada parte da TI Kapinawá, é o primeiro do estado em rebanho bovino, com 38.415 cabeças de gado. Também figuram no topo da lista outros dois municípios vizinhos, igualmente nas margens do Ipanema: Itaíba, com 34.623 cabeças de gado, em segundo lugar, e Pedra, com 27.412, em quinto lugar (IBGE, 2017).

A presença de áreas com fragmentos ou grandes porções de matas de caatinga conservadas no interior dos territórios relaciona-se com a lógica dos indígenas e seus modos de vida de ocupação de seus territórios. Aqui a ideia da peleja indígena pode ser pensada como a batalha de formas de ver e habitar o mundo. Na seção precedente busquei justamente evidenciar como isso é posto em prática na vida cotidiana, faz parte da cosmografia deste povo, que envolve aspectos sociais, econômicos, religiosos, etc.

Ironicamente, exatamente por manter estas áreas conservadas, que destoam de seu entorno degradado, a TI está sujeita a invasões de não indígenas para exploração ilegal de recursos naturais (madeira, caça e outros) que têm nestes locais algumas de suas últimas fontes na região, o que ocasiona conflitos que nem sempre têm contado com apoio devido dos órgãos públicos responsáveis.

Aqui bucarei argumentar a partir disso que chamei de peleja indígena no campo da compreensão do mundo, buscando colocar em comparação as lógicas indígenas e as lógicas do Estado, nos contextos das políticas territoriais e ambientais. Bucearei refletir sobre o papel subestimado das Terras Indígenas (TIs) enquanto áreas protegidas responsáveis por conservação da biodiversidade no contexto do Semiárido brasileiro – chegando ao caso particular da Serra do Catimbau em terras Kapinawá -, papel atribuído e enfatizado frequentemente ao tratar das TIs amazônicas e do cerrado. O argumento central deste texto é que a garantia dos direitos territoriais indígenas através da demarcação das Terras Indígenas,

mesmo em contextos adversos de áreas diminutas como na região trabalhada, ainda assume papel relevante e imprescindível para proteção da chamada biodiversidade.

4.2.1 Refletindo sobre a lógica de áreas protegidas para a conservação da natureza

Em artigo recente que publiquei com Dantas (2020) argumentamos que a ideia de áreas protegidas para a conservação da natureza, apesar dos avanços nas últimas décadas no sentido de incluir sociodiversidade, ainda possui forte influência do chamado “mito da natureza intocada” (Diegues, 2002; Gomez-Pompa; Kaus, 1992), resultado de uma pretensa dicotomia natureza/cultura presente nos meios preservacionistas. Sobre a origem da tal perspectiva argumentamos que

Esta situação pode ser considerada consequência da própria trajetória histórica de tais campos de atuação: apesar do uso corrente principalmente nos meios conservacionistas e socioambientalistas (e incorporados às práticas dos Estados Nacionais), o histórico desta prática remonta à Antiguidade.

A partir da percepção das populações europeias como agentes de transformações significativas e deletérias na paisagem, os primeiros espaços protegidos com esta função surgiram inicialmente com o intuito de reservar parcelas do território para preservar paisagens “icônicas”, próximas daquilo que se imaginava como condição “prístina” da natureza, percebida para essas populações como ausência total do ser humano. Com o decorrer do tempo (principalmente após a Revolução Industrial), o conceito foi modificado para focar na perspectiva crescente de conservação da biodiversidade e, em seguida, para incluir também o papel de algumas sociedades e suas distintas relações com o ambiente na conservação daquilo que se convencionou chamar de “meio natural” (Bensusan, 2014; Diegues, 2002 apud ANDRADE e DANTAS, 2020).

A criação de espaços com restrições de uso ou acesso diversos por meio das chamadas “áreas protegidas” tem sido a principal estratégia utilizada para conservação da biodiversidade ao redor do mundo e também no Brasil. Apesar dos questionamentos crescentes sobre sua adequação às condições do chamado “ambiente natural”, resquícios deste “mito da natureza intocada” ainda possuem, nos tempos atuais, influência marcante na forma como são elaboradas e executadas as políticas públicas voltadas à proteção ambiental no Brasil. Observa-se sua influência direta nas ações do Estado para conservação da chamada sociobiodiversidade, que historicamente tem enfatizado seus esforços de proteção nas áreas em situação mais próxima de seu pretenso estado “primitivo”, especialmente nas regiões que contam com vegetações mais exuberantes.

Assim, não por acaso a maior parte das áreas protegidas atuais no Brasil situa-se no bioma amazônico, ícone maior desta idealizada “natureza intocada”¹⁸¹. Efeito análogo pode ser constatado, por exemplo, na efetivação dos direitos territoriais indígenas¹⁸²: observa-se que 98% da área demarcada como Terra Indígena (TI) no país se encontram na Amazônia Legal¹⁸³ (Funai, 2019), apesar de mais da metade (53%) da população indígena viver em outras regiões (IBGE, 2010).

A Região Nordeste é exemplar nesse sentido, particularmente o Semiárido: comparada a outras áreas do país, a região convive com a escassez de iniciativas estatais e não estatais de apoio aos direitos das populações indígenas que aí habitam, bem como são parcas as iniciativas de apoio à conservação ambiental, em contraste com as áreas da floresta amazônica. Não é de estranhar que a ela esteja associado o imaginário da seca, da pobreza e do “índio misturado”.

Esse “imaginário” não fica apenas no campo das ideias, mas tem consequências práticas: por exemplo, na elaboração e execução de políticas públicas voltadas à temática socioambiental na região. No mesmo artigo já mencionado contextualizamos a consolidação dessas políticas de proteção ambiental no Brasil (ANDRADE e DANTAS, 2020):

Observa-se que enquanto na região amazônica as políticas públicas e iniciativas que apoiam ações e vinculam questões ambientais às indigenistas começaram a experimentar um *boom* no fim da década de 1980 a partir da Constituinte e da Eco 92¹⁸⁴ (Ramos, 2014), no Nordeste brasileiro as políticas públicas neste sentido foram implementadas apenas marginalmente (p. 71).

¹⁸¹ Em que pese o fato de haver um corpo sólido e crescente de evidências que apontam justamente na direção oposta, ou seja, que parte significativa da diversidade amazônica é fruto (e não apesar) da ação humana das sociedades que ali viveram em tempos pretéritos (Clement *et al.*, 2015).

¹⁸² O papel das Terras Indígenas e Quilombolas para a conservação da biodiversidade foi reconhecido legalmente no Plano Estratégico nacional de Áreas Protegidas – PNAP, instituído através do Decreto 5.758/2.006. O Decreto inclui entre suas diretrizes “assegurar os direitos territoriais das comunidades quilombolas e dos povos indígenas como instrumento para conservação de biodiversidade”, entre outros aspectos. Desta forma, considera-se que tais áreas consistem em áreas protegidas, tal qual conceituado pela IUCN (Dudley, 2008).

¹⁸³ De acordo com definição do IBGE (2014), “a Amazônia Legal corresponde à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM delimitada no Art. 2º da Lei Complementar n. 124, de 03.01.2007. A região é composta pelos Estados do Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e Mato Grosso, bem como pelos Municípios do Estado do Maranhão situados ao oeste do Meridiano 44º. Possui uma superfície aproximada de 5 217 423 km², correspondente a cerca de 61% do território brasileiro”.

¹⁸⁴ Iniciativas como o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal – PPTAL (1996-2008) e o projeto Áreas Protegidas da Amazônia – [ARPA](#) (2002-) são dois exemplos de iniciativas de caráter regional que alcançaram amplos resultados durante este período na implementação de áreas protegidas através de apoio à execução de políticas públicas na Amazônia brasileira.

Mesmo casos mais recentes como na concepção e implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, implementada pelo Decreto nº 7.747/2012, ações só foram efetivamente direcionadas para a região posteriormente e muito em função de reivindicações e mobilização política do movimento indígena – em particular da Articulação dos Povos Indígenas no Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME)¹⁸⁵.

Essa constatação do papel das populações indígenas na gestão e manutenção das áreas protegidas não é algo novo¹⁸⁶:

é reconhecido inclusive por organismos internacionais e instrumentos normativos nacionais, a exemplo da União Internacional para Conservação da Natureza (*Internacional Union for Conservation of Nature* – IUCN) e o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas – PNAP. A IUCN define “área protegida” como o “espaço geográfico claramente definido, reconhecido, com objetivo específico e gerido por meios eficazes, sejam jurídicos ou de outra natureza, para alcançar a conservação da natureza no longo prazo, com serviços ecossistêmicos e valores culturais associados” (Dudley, 2008). Na legislação brasileira, tais espaços são descritos no PNAP e incluem as Unidades de Conservação (UCs) e “demais áreas protegidas na conservação da diversidade biológica e sociocultural”, compreendendo também as Terras Indígenas e Quilombolas (Decreto 5.758/2016). (ANDRADE e DANTAS, 2020, p. 71).

Entretanto, quando se trata do semiárido brasileiro, esse é um debate ainda embrionário, sendo este um dos motivos que me move para a reflexão nesta tese.

4.2.2 Unidades de Conservação (UC) de Proteção Integral na Caatinga

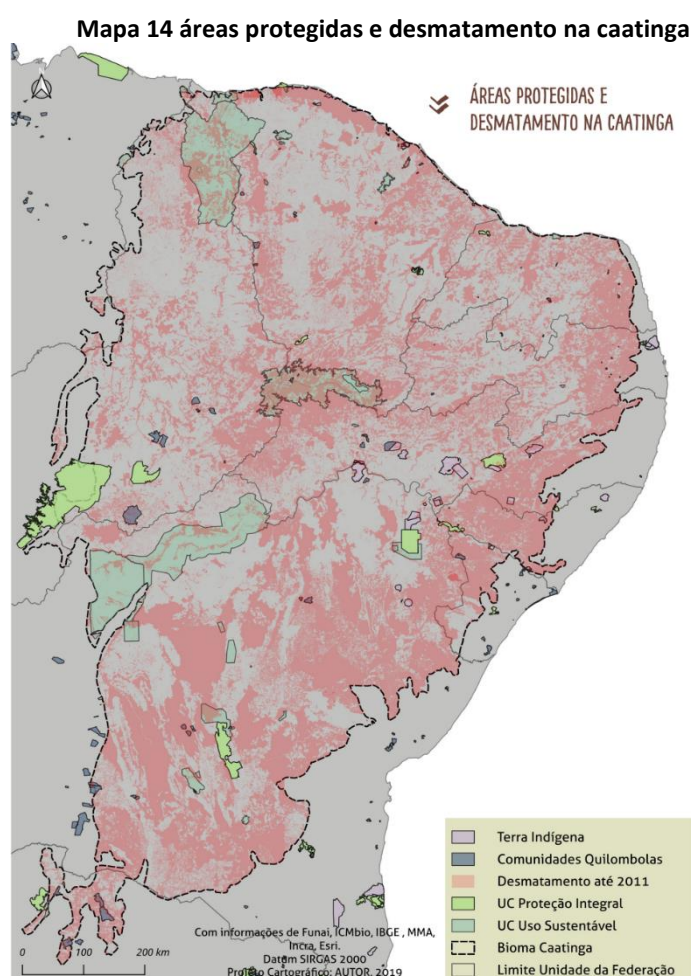
Com quase metade (46%) da vegetação nativa desmatada, a Caatinga é o terceiro bioma mais degradado do país, seguindo a Mata Atlântica e Cerrado (BRASIL, MMA/Ibama, 2016; ASA, 2019). Os principais motivos do desmatamento são o consumo de lenha nativa, explorada de forma ilegal e insustentável para fins industriais e domésticos, o sobrepastoreio e a conversão para pastagens e agricultura (BRASIL, MMA/Ibama, 2016). Outros elementos relevantes neste processo são os incêndios e queimadas, a caça predatória, mineração e crescimento urbano desordenado.

Segundo dados oficiais do Ministério do Meio Ambiente (BRASIL/MMA, 2016), 8,83% da área da Caatinga encontra-se protegida através de Unidades de Conservação,

¹⁸⁵ Para um relato do processo de participação indígena na construção da PNGATI, ver APIB (2016).

¹⁸⁶ ver, dentre outros, a relevante coletânea produzida por Ricardo (2004).

totalizando 197 UCs (Mapa 2). Dentre estas áreas, 54 são classificadas como áreas de proteção integral (mais restritivas quanto ao acesso e presença humana em seu interior, somente permitindo uso indireto dos recursos naturais). As 143 áreas restantes incluem-se na categoria de Unidades de Uso Sustentável (categoria legal que permite formas distintas de atividades e ocupações humanas em seus limites, de acordo com a tipologia específica). Considerando-se apenas as UC's no regime de proteção integral, temos 1,8% da área da caatinga protegida, dividida em 54 Unidades de Conservação.



ANDRADE e DANTAS (2020, P. 78)

Fonte de dados: Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), 2019

Tabela 4 Unidades de Conservação de Proteção Integral federais na Caatinga jan/2019

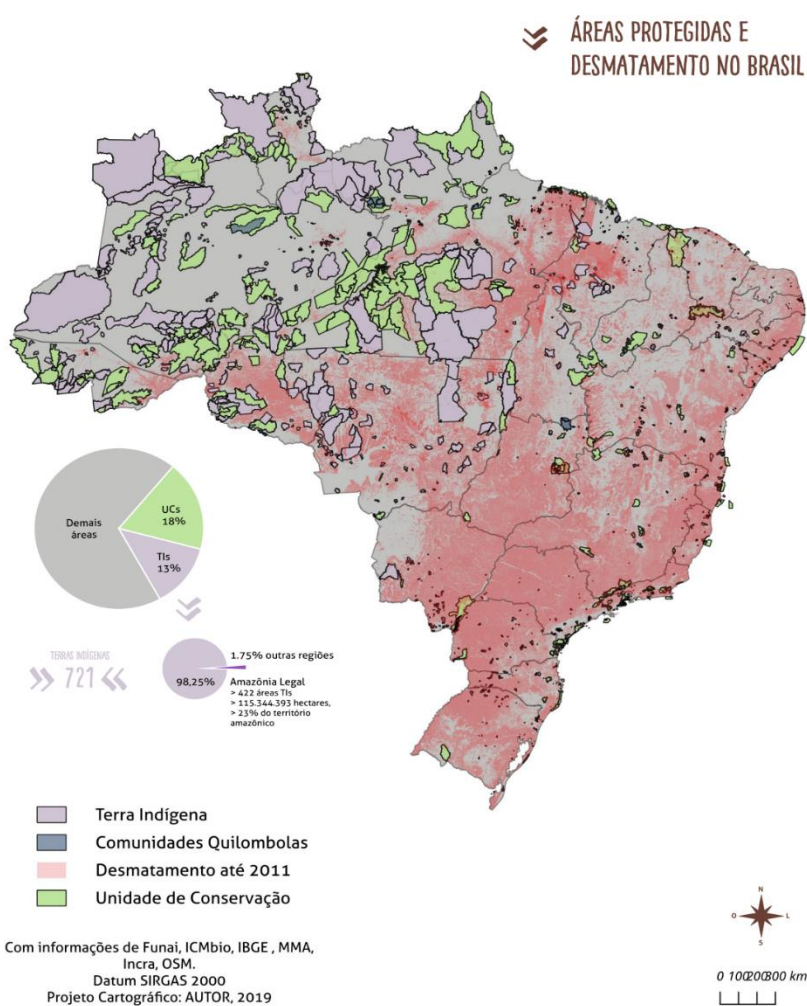
Unidade de Conservação	Extensão (hectares)	UF
Reserva Biológica da Serra Negra	624,85	PE
Estações Ecológicas do Seridó	1.123,61	RN
Parque Nacional de Ubajara	6.269,51	CE
Parque Nacional de Sete Cidades	6.303,64	PI
Parque Nacional da Furna Feia	8.517,63	RN
Parque Nacional de Jericoacoara	8.862,85	CE
Estação Ecológica de Área de Relevante Interesse Ecológico de Aiuaaba	11.746,78	CE
Estação Ecológica do Castanhão	12.574,64	CE
Monumento Natural do Rio São Francisco	26.736,30	AL/ SE /BA
Refúgio de Vida Silvestre da Ararinha Azul	29.234,73	BA
Parque Nacional Cavernas do Peruaçu	56.448,32	MG
Parque Nacional do Catimbau	62.294,14	PE
Parque Nacional da Serra da Capivara	100.764,19	PI
Estação Ecológica do Raso da Catarina	104.844,40	BA
Parque Nacional da Chapada Diamantina	152.141,87	BA
Parque Nacional do Boqueirão da Onça	346.908,10	BA
Parque Nacional da Serra das Confusões	823.854,54	PI

É importante mencionar que a ênfase dada aqui às Unidades de Conservação de proteção integral justifica-se por serem desta categoria as áreas protegidas que incidem na região

estudada, além das Terras Indígenas. As UCs denominadas de *proteção integral* possuem uma série de restrições em relação ao acesso e permanência de humanos, bem como proíbe o uso e a exploração direta de qualquer natureza de recursos naturais em seu interior, conforme definidas em legislação (Lei 9.985/2.000). Destas 54 unidades de conservação de proteção integral existentes na caatinga, quatro estão situadas na região foco do presente estudo. São elas: Estação Ecológica do Raso da Catarina, Monumento Natural do Rio São Francisco, Parque Nacional do Catimbau e Reserva Biológica da Serra Negra.

4.2.3 Terras Indígenas: áreas protegidas no semiárido brasileiro

Mapa 15 Áreas protegidas e desmatamento no Brasil



Fonte: ANDRADE e DANTAS (2020, P. 82)

No Mapa é possível constatar como as regiões não desmatadas no Brasil estão, principalmente, no interior de Terras Indígenas e Unidades de Conservação. No total, as

Unidades de Conservação e as TIs correspondem a mais de 30% do território nacional. As UCs com 18%, e as TIs com aproximadamente 13%.

Neste contingente estão inclusas 616 Terras Indígenas (Funai, 2019). Uma quantidade expressiva destas áreas não conta com o processo de regularização concluído, implicando na não garantia completa dos direitos indígenas a seus territórios¹⁸⁷. É igualmente evidente, ao observar o mapa, o quão diminutas são as TIs fora da Amazônia Legal. Na Amazônia Legal, as TIs cobrem e protegem significativas proporções de terras das Unidades da Federação, chegando a 46,30% em Roraima, e pouco menos de 10% em estados como o Tocantins (9,36%) e o Maranhão (7,38%). Somam 22,29% da área de toda a Amazônia Legal (ISA, 2016).

Já no Semiárido, as poucas terras demarcadas possuem tamanhos diminutos, com as menores alcançando até menos de cem hectares. Na Região Nordeste, em nenhuma Unidade da Federação as terras demarcadas para os povos indígenas atingem sequer 1% das áreas destes estados. O percentual da área das terras indígenas relativa ao território total também é diminuto: são 0,42% relativos à caatinga e 2,14% relativos à Região Nordeste.

É interessante observar comentários de Oliveira (1999) sobre tal aspecto:

comparo os povos indígenas que estão na Região Nordeste com aqueles da Amazônia em termos dos territórios que ocupam ou reivindicam. Dadas as características e a cronologia da expansão das fronteiras na Amazônia, os povos indígenas detêm parte significativa de seus territórios e nichos ecológicos, enquanto no Nordeste tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês e estando entremeadas à população regional.

Essa desproporção dá aos problemas e mobilizações dos povos indígenas na Amazônia uma importante dimensão ambiental e geopolítica, enquanto no Nordeste as questões se mantêm primordialmente nas esferas fundiária e de intervenção assistencial. Se na Amazônia, a mais grave ameaça é a invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios*

¹⁸⁷ Embora o direito dos povos indígenas a seus territórios tradicionais esteja garantido na Constituição Federal de 1988 (art. 231), o processo administrativo de demarcação que efetiva este direito é composto por diversas fases até sua regularização de fato (as etapas do procedimento são descritas no Decreto Presidencial 1.775/1996). Tais procedimentos geralmente arrastam-se por anos, e mesmo áreas já demarcadas há bastante tempo frequentemente não contam com o processo concluído. Dados de abril de 2019 da Funai indicam que das 616 Terras Indígenas atualmente demarcadas pelo estado brasileiro, 436 (70,7%) encontram-se com todas as fases legais do processo demarcatório conclusas (FUNAI, 2019). Ou seja: praticamente um terço das Terras Indígenas ainda se encontra com processo demarcatório inconcluso, o que gera insegurança aos indígenas quanto a garantia de seus direitos, e consequentemente potencializa risco de conflitos associados à posse da terra.

indígenas, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, *desnaturalizando a "mistura"* como única via de sobrevivência e cidadania (grifos no original) (Oliveira, 1999, p. 18).

Apesar de escritas há vinte anos, as reflexões apresentadas pelo autor ainda se encontram atuais. Porém, vale mencionar que, ao longo destas últimas duas décadas, inúmeras das TIs avançaram no processo de regularização fundiária. Mesmo nos casos em que o processo de regularização fundiária se encontra finalizado (ainda que em boa parte sejam insuficientes de acordo com a territorialidade indígena), uma questão que se coloca para os indígenas é: como gerir estes territórios (muitas vezes apenas parte deles) altamente degradados que retornam às suas mãos? É partir deste cenário que a temática passa a ser pauta do movimento indígena no Nordeste, e assim também no âmbito da construção e execução da PNGATI. Esta nova conjuntura traz a discussão da gestão territorial para um local de relevância na pauta do movimento e então provoca o âmbito da produção acadêmica nesse sentido.



Mapa 16 Terras Indígenas e Unidades de Conservação (região de recorte da pesquisa)

Apesar de tratar de realidades bastante distintas da região amazônica – conforme já mencionado, são áreas com dezenas de milhares de hectares de diferença, dentre outras particularidades –, percebe-se que as Terras Indígenas no Semiárido brasileiro (e por consequência as formas de os povos indígenas ocuparem e viverem em seus territórios) têm atuado em parte como barreiras que têm tido como uma consequência a proteção da biodiversidade nestes locais.

Lembramos que, por tratar de área de ocupação colonial mais antiga, consiste também na região em que os efeitos indesejados desta ocupação (invasão) se fazem sentir mais intensamente: neste sentido o Mapa é eloquente ao apresentar os dados de degradação do território, bem como seu contraste com a insuficiência de áreas com algum grau de proteção para fazer frente a este processo.

Apesar deste panorama apresentado, é comum encontrar relevantes porções de vegetação nativa conservadas no interior das terras indígenas do contexto aqui estudado. Não acreditamos que é por acaso que, na região aqui trabalhada, as Unidades de Conservação Federais situam-se vizinhas ou sobrepostas às Terras Indígenas. Aqui apresento particularmente o recorte da área que trabalhei ao longo dos últimos anos, que abrange parte do submédio e baixo São Francisco. Neste recorte encontram-se a Estação Ecológica do Raso da Catarina contígua a TI Pankararé; o Parque Nacional do Catimbau, também contíguo a TI Kapinawá, porém neste contexto há uma situação de sobreposição à parte do território que ainda se encontra pendente de regularização; e, por fim, a Reserva Biológica da Serra Negra, que se encontra sobreposta à TI Pipipã e vizinha a TI Kambiwá (ver Terras Indígenas e Unidades de Conservação).

Tratando de um recorte ainda mais reduzido, particularmente das Terras Indígenas referidas na introdução, há aspectos que reforçam o que foi argumentado sobre a cobertura vegetal da caatinga nas TIs.

4.2.4 TI Kapinawá e Parna do Catimbau

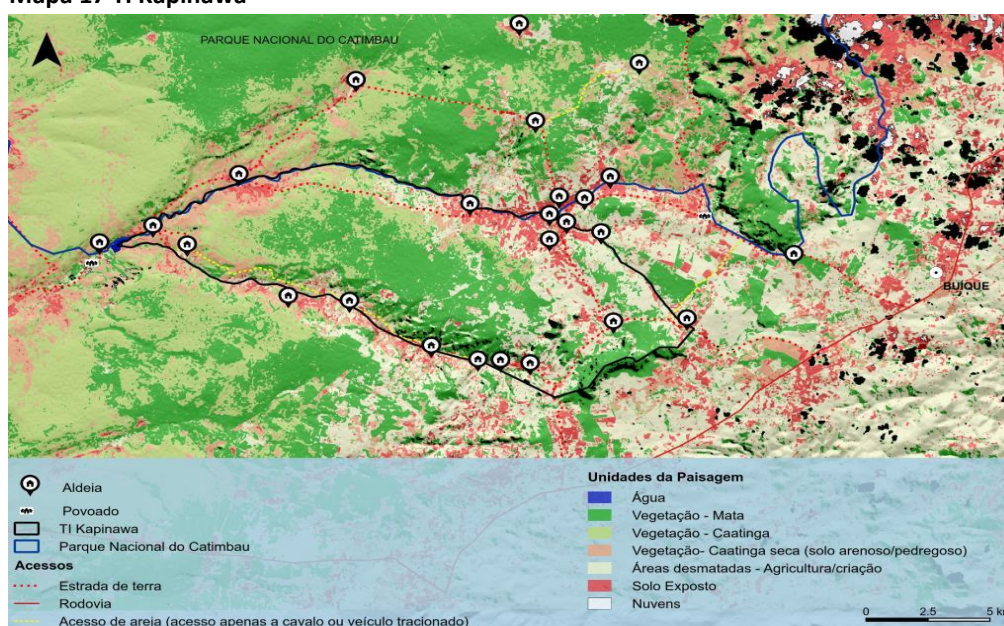
Este quadro panorâmico tratado acima, sobre áreas indígenas no Semiárido, coincide com preocupações expostas sobre a realidade nacional por Manuela Carneiro da Cunha. Em recente artigo categoricamente intitulado de “Povos da megadiversidade: o que mudou na política indigenista no último meio século” (Carneiro da Cunha, 2019), a autora enumera em poucas páginas a relevância dos povos indígenas (povos da megadiversidade) na manutenção da biodiversidade no mundo.

A autora retoma as mudanças na política de Estado para os povos indígenas no Brasil. Inicia sua narrativa com a enumeração do genocídio aos indígenas apresentada no Relatório Figueiredo e se pergunta o que mudou de lá para cá. Ao que responde que, na prática, pouca coisa mudou, “os índios continuam sendo mortos a bala e resistindo como podem à espoliação de suas terras”. Por outro lado, frisa como a teoria, e as leis, mudaram:

A ideia de “integração” deixou de ser sinônimo de assimilação. A missão do Estado não é mais entendida como sendo a de descaracterizar sociedades indígenas para trazê-las ao regaço da civilização, até porque elas só têm a perder nesse regaço. Integrar não é mais tentar eliminar diferenças, e sim articular com justiça as diferenças que existem. Assim, a Constituição de 1988, no *caput* do artigo 231, declara algo, isso sim, muito novo: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições...” E no parágrafo 1º do mesmo artigo, ao caracterizar o que são terras indígenas, inclui todas aquelas necessárias à reprodução física e cultural dos índios (Carneiro da Cunha, 2019, s.p.).

Essa virada permitiu que tanto a diversidade biológica quanto a sociodiversidade deixassem de ser vistas como um passivo e passassem a ser vistas como ativo, tal qual “ênfatisou recentemente a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). [...] Foi-se o tempo em que derrubar a mata significava fazer uma benfeitoria, em que massacrar índios era ‘desinfestar os sertões’” (id.). Voltemos novamente para a análise de mapas, abaixo pode ser observado as áreas desmatadas e as áreas de mapa nos arredores da TI Kapinawá,

Mapa 17 TI Kapinawá



(Andrade e Dantas, 2020, p. 92).

Ao examinar o mapa é possível perceber que a cobertura vegetal da parte esquerda do mapa, que corresponde a TI Kapinawá e ao Parque Nacional do Catimbau, contrasta com a parte direita, que tem a maior parte do solo desmatada. Lembremos que o município de Buíque, que abarca este contexto, tem o maior rebanho bovino do estado de Pernambuco (IBGE, 2019). Na década de 1970/80, proprietários de fazendas de gado da região tentaram tomar as terras dos indígenas através de grilagem. As famílias kapinawá resistiram a tal investida, o que ocasionou um conflito fundiário denominado de corte dos arames.

Através dessa peleja indígena, impediram que suas áreas de uso fossem transformadas em grandes pastagens de gado, tal qual ocorreu nas demais áreas do município. Essa resistência funcionou como uma espécie de barreira de proteção para a região, que hoje corresponde ao Parque Nacional do Catimbau, UC que foi criada em 2002 sobrepondo-se à parte do território kapinawá que ainda se encontra pendente de regularização (observar os pontos marcados como aldeias indígenas no Mapa 8).

Como mencionado, o povo Kapinawá concentrou-se em suas reivindicações pela regularização de seu Território ao norte do Catimbau como Terra Indígena, uma vez concluída, em 1999, a regularização da área em processo desde a década de 1980. A Funai veio, então, a abrir processo nesse sentido no início da década seguinte.

Entretanto, com a ausência de articulação entre os órgãos federais, no "workshop *Avaliação e identificação de ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição de benefícios da biodiversidade do bioma Caatinga*, realizado em Petrolina – PE, em dezembro de 2000", "a região do Catimbau foi considerada 'área de extrema importância biológica', (...) ponto de partida para a proposição de criação de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral" (IBAMA, 2003) (SAMPAIO, 2007).

Em decorrência disso, e em tempo recorde, foi criado na área pelo Decreto nº 4.340 já em 2002, publicado no D.O.U. de 16 de dezembro de 2002, o Parque Nacional (Parna) do Catimbau (IBAMA, 2003). Ele está situado ao norte e é contíguo à Terra Indígena (T.I.) Kapinawá regularizada.

Como Unidade de Conservação Integral, o parque tem o "objetivo de preservar os ecossistemas naturais existentes, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação ambiental e turismo ecológico".

Art. 3º Ficam declarados de utilidade pública, para fins de desapropriação pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, os imóveis particulares constituídos de terras e benfeitorias existentes nos limites descritos no art. 2º deste Decreto, nos termos dos arts. 5º, alínea "I", e 6º do Decreto-Lei no 3.365, de 21 de junho de 1941.

Quando foi realizado, em 2003, um levantamento populacional indígena da área, em resposta às reivindicações de ampliação da Terra Indígena, o Posto Indígena Kapinawá sequer sabia da criação efetiva do parque, tratando-o como "área proposta para criação do Parque Nacional do Vale do Catimbau" (SILVA, 2003).

O Parna do Catimbau atinge e abrange, integral ou parcialmente, seja em suas áreas de moradia, seja em áreas de uso agrícola, pastoril ou extrativista, várias aldeias Kapinawá. Cabe ressaltar que os limites do parque margeiam inúmeras dessas comunidades, só ficando de fora do traçado as áreas de moradia e plantio mais próximas. Das aproximadas 2500 pessoas Kapinawá, cerca de 1900 sobrevivem com recursos que estão englobados pelo parque.

As aldeias Kapinawá têm uma condição de sobreposição distinta umas das outras, temos os seguintes casos:

- Aldeias Kapinawá **englobadas** pelo do Parque Nacional do Catimbau: as comunidades Kapinawá que o parque sobrepõe integralmente, são Malhador, Batinga (Dor de Dente), Cumbe, Lagoa do Puiú, com um total aproximado de 500 pessoas.
- Aldeias Kapinawá no **entorno** do Parque Nacional do Catimbau (que tiveram suas áreas de atividades produtivas sobrepostas): há uma série de aldeias Kapinawá que se encontram nos limites do parque, muitas delas com várias casas no interior dele, como Baixa da Palmeira, Caldeirão (Baixa Funda), Colorau (Cajueiro), Ponta da Vargem, Riachinho, Quiridalho e Marias Pretas. Além dessas, existem aldeias que ficam bem próximas e também áreas utilizadas para o desenvolvimento de atividades produtivas sobrepostas ao parque, como Carnaúba, Tabuleiro, Pau-Ferro Grosso e Santa Rosa. A maioria delas situadas no limite norte da T.I. Kapinawá e/ou ao longo do Riacho do Catimbau, com um total aproximado de 1400 pessoas.

Tabela 5 Sobreposição das aldeias Kapinawá e Parna do Catimbau

SOBREPOSIÇÃO DAS ALDEIAS KAPINAWÁ E PARNA DO CATIMBAU			
Descrição	Comunidade	População (nº de famílias ou pessoas)	
		2007* (famílias)	2016 (pessoas)
Relação de aldeias kapinawá englobadas pelo do Parque Nacional do Catimbau	Batinga (Dor de Dente e Serra Branca)	38	276
	Malhador	33	127
	Lagoa do Puiú	7	24
	Cumbe	-	60
	TOTAL	78	487
Relação de aldeias kapinawá no entorno do Parque Nacional do Catimbau e que tiveram suas áreas de atividades produtivas sobrepostas	Baixa da Palmeira	15	92
	Colorau	24	208
	Caldeirão	33	208
	Baixa Funda	6	
	Pau-Ferro Grosso	51	208
	Carnaúba	24	94
	Ponta da Várzea	25	178
	Riachinho	16	165
	Santa Rosa	21	63
	Quiridinho	36	93
	Tabuleiro	13	80
	Marias Pretas		27
	TOTAL	264	1416
Outras comunidades kapinawá e número de famílias	Areia Grossa e Maniçoba	14	20
	Julião	18	87
	Palmeira		58
	Coqueiro	36	105
	Macaco e Maçaranduba	16	58
	Mina Grande	60	295
	TOTAL	144	623
TOTAL GERAL		486	2526

* Informações disponíveis no documento produzido por Sampaio (2007) – segundo levantamento da própria comunidade, em julho de 2007 – por ocasião de reunião com o Ministério Público sobre essa temática no referido ano.

A partir daí, os/as indígenas relataram uma série de conflitos, inicialmente com responsáveis locais do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), depois com o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), que algumas vezes foi mediado pelo Ministério Público. Os relatos dão conta de que as reuniões para a criação do parque foram iniciadas em 2001, numa das quais os/as moradores/as pontuais da *Área Nova* participaram, e em que foram feitas uma série de “propagandas” em relação à implementação do mesmo, como o incremento do turismo e como isso traria empregos para a região: “teve três reuniões com prefeito, deputado, a gente participou da primeira e depois ninguém mais foi lá. Depois só chegou a informação que o parque já havia sido criado em 2002”, relatam. Mas, como desde 1998 já haviam estabelecido contato com Zé Bernardo, que

já tinha apoiado a demanda, não assinaram papéis, nem participaram de novas reuniões, tendo em vista o cumprimento dos direitos indígenas (ANDRADE, 2014).

Os anos que se seguiram foram marcados por uma série de conflitos com o Ibama. As histórias dão conta de que entre os anos de 2003 e 2004 foi espalhado o boato de que haviam soltado onças na caatinga, que acarretou no impedimento da prática de caça e dificultou a prática de criação de animais, como a das cabras que eram criadas soltas. Outro episódio de conflito ocorreu no ano de 2006, quando, através do projeto *Carteira Indígena*, conseguem o financiamento para cavar um poço no intuito de abastecer o Malhador, e o responsável pelo órgão no local tentou impedir a implementação do projeto em virtude da legislação do parque.

Nesse período, entre os anos de 2006 e 2007, foi marcada uma audiência com o superintendente do Ibama e o Ministério Público, o que ocasionou no distensionamento dos conflitos na região.

O clima de insegurança só voltou à região e teve seu estopim no ano de 2011. As narrativas relatam que, já em 2010, servidores do ICMBio afirmaram que iriam “tomar conta” da casa grande, sede da fazenda do referido Romildo Mariano – já desenganoado pelo fato de que “perderia” aquelas terras, ou para ser área indígena, ou para fazer parte do parque. A partir daí, um ano se passou de visitas de pesquisadores/as à residência, “como se fosse uma pousada”, relatam. Em seguida, chegou a notícia que Romildo iria criar ali uma pousada para o turismo ecológico. Tal “boato” espalhou-se pela região, o que levou os/as indígenas a realizarem uma retomada no mês de agosto de 2011, que reavivou a mobilização do grupo para uma reivindicação da regularização fundiária do Território, que até então estava estagnada.

Ai depois disse que tinha comprado a Romildo, esse boato surgiu em 2010, que ele tinha comprado ali, ai a gente pensou “a gente não vai deixar ele aqui de vez”. Em 2011 estourou a bomba mesmo, ele vai vir e vai fazer daqui uma pousada, e que já tinha comprado arame. Parece que ele tinha feito negócio com o filho de Romildo... e vem lá vem cá... e ai conseguimos fazer a retomada. Na verdade aquela fazenda ali muitos trabalharam, muitos moravam lá e trabalhavam aqui, depois muito vieram morar aqui [Malhador] e ficou as terras pra lá.

Após essa retomada, várias famílias que haviam sido expulsas de suas terras na década de 1980 voltaram a ter espaço para plantar, e a casa-sede da fazenda que foi retomada transforma-se no Espaço Sagrado Anjuká, com salas de aula e a sede do Museu Kapinawá.

A idealizada equação de convivência harmoniosa entre a questão ambiental e indígena, não se confirma como é esperado pelo senso comum do ambientalista, por tudo que vimos do conflito em torno da Serra do Catimbau. Mas, para além disso, a dimensão tratada nessa última seção, vem complementar e incorporar recorte da realidade indígena contemporânea acerca da construção da sua identidade, da identificação de um novo repertório de confronto, uma nova peleja indígena, uma nova frente de resistência para os Kapinawá e para alguns outros povos que vivem no semiárido. Tornando-se esse contexto, ou recorte da realidade dos territórios indígenas, que incita a abertura de novo capítulo nos estudos etnográficos de povos indígenas.

Não obstante a necessidade de estudos específicos para qualificar o real grau de conservação destas “ilhas de vegetação” encontradas no interior das Terras Indígenas aqui citadas, é evidente que o grau de degradação desses ambientes é flagrantemente mais reduzido quando comparado às áreas circunvizinhas. O que como vimos torna-se mais um elemento de conflito.

O zoom que nos ateve na Serra do Catimbau, nos aproxima e se confunde com o debate público sobre a realidade indígena e ambiental que a Manoela Carneiro da Cunha narra que tem na forma de de vida dos indígenas uma necessária interlocução. Neste sentido ela explicita porquê os povos indígenas são povos da megadiversidade:

Os conhecimentos e práticas dos povos indígenas têm sido reconhecidos em foros internacionais, como ficou patente no Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, na sigla em inglês), criado em 1988, e na Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES, na sigla em inglês), de 2012. A arqueologia brasileira tem posto em evidência que o enriquecimento da cobertura e dos solos da floresta – as fertilíssimas “terras pretas” – é fruto das práticas de populações indígenas desde a era pré-colombiana até hoje. E sabe-se agora que na Amazônia foram domesticadas dezenas de plantas, entre as quais a batata-doce, a mandioca, o cará, a abóbora, o amendoim e o cacau. [...] Os povos indígenas e comunidades tradicionais são também provedores da diversidade das plantas agrícolas, a chamada agrobiodiversidade, fundamental para a segurança alimentar. A Revolução Verde do pós-guerra, que investiu nas variedades mais produtivas de cada espécie agrícola, teve grande sucesso no volume das colheitas, mas produziu danos colaterais. Um deles foi a perda maciça de variedades agrícolas, como as de arroz na Índia e de milho no México. [...] É por isso que no Alto Rio Negro há mais de 100 variedades de mandioca; nos caiapós, 56 variedades de batata-doce; nos canelas, 52 de favas; nos kawaiwetes, 27 de amendoim; nos wajãpis, 17 de algodão; nos baniuas, 78 de pimenta – sem falar na diversidade de espécies em cada roçado e quintal. Para os caiapós, bonito é um roçado com muita diversidade, pois os povos indígenas são mais do que selecionadores de variedades de uma mesma espécie. Eles são, de fato, colecionadores.

Reafirmo aqui a importância das Terras indígenas situadas na área do bioma Caatinga, uma vez que este papel das TIs como áreas protegidas da proteção da sociobiodiversidade tem sido muito evocado quando a referência são esforços de conservação nas regiões amazônicas ou mesmo do cerrado brasileiro. Não obstante a relevância destas áreas, pretendo aqui destacar a ausência destes discursos quando o foco são os povos indígenas residentes na Região Nordeste do Brasil. Assim, estas narrativas (ou ausência das mesmas) subestimam o papel e a potencialidade de uma região onde vive uma parcela expressiva da população indígena no Brasil. E, a despeito da efetivação de seus direitos territoriais ainda estar muito aquém do necessário, ainda atuam de forma incisiva na proteção do que resta, muitas vezes em conflito com o próprio aparato estatal, incluindo-se aí o de conservação ambiental.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chego ao fim da tese com a certeza que muito tem que ser feito para trazer à história a presença indígena e tudo que foi a resistência desses povos na formação social brasileira. Procurei fazer uma etnografia de longa duração com foco no sertão pernambucano, no platô central entre os rios Ipanema e Moxotó, na serra do Catimbau, onde vive o povo Kapinawá.

Ainda hoje, a regularização fundiária é uma questão para eles assim como as políticas de garantias mínimas às condições de vida, ou seja, à continuidade da existência como povo. Na trajetória dos estudos sobre a presença indígena, parto do que foi dito sobre eles nos documentos oficiais para chegar ao que eles dizem sobre si mesmos, ou seja, o momento de *ser denominado* e o de *se autodenominar*.

No final do século XVII, esse território era ocupado pelos povos denominados Paraquêo e Ogoê Goé. A ação do governo colonial teve como centro a criação das *fazendas de gado*, o que alterou significativamente o modo de vida desses povos, antes marcado pela mobilidade em busca dos recursos da caatinga, agora restrito pelas cercas e pela substituição das matas pelo pasto.

No século XVIII, com a política das *missões*, foi implementado nesse território o Aldeamento do Macaco e estes povos se juntaram a outros tantos grupos indígenas. Ao agrupar indígenas outrora dispersos em uma área restrita, o governo colonial reduzia os ataques aos rebanhos. As *missões* possibilitaram, igualmente, formar uma reserva militar e um corpo de súditos para a Coroa. A partir desse primeiro processo de territorialização, foram também promovidas políticas assimilacionistas que buscavam misturar os índios ao restante da população brasileira, as quais tiveram longa continuidade.

No século XX, no mesmo território, estes povos reivindicaram a identidade indígena Kapinawá, não apenas o reconhecimento como indígenas mas também o direito às terras que lhes foram destinadas ao longo das políticas de doação de terras dos períodos colonial e imperial. Esse século e o sucedâneo viram outro repertório de ação política destes povos. O lema “nem emergentes, nem ressurgentes, nós somos povos resistentes” simboliza este movimento no qual a categoria resistência é construída como nativa.

A minha tese é que tais áreas se mantiveram ao longo de todos esses séculos sob um certo domínio das famílias indígenas. Se não totalmente sob seu controle, pois por muitas vezes foram invadidas por fazendeiros, conservaram-se nas memórias como áreas pertencentes ao seu território. E isso se deve a suas contínuas *pelejas indígenas*.

A categoria *guerra de conquista* é utilizada na antropologia indígena para demonstrar a ação dos agentes coloniais sobre os povos indígenas, contudo, apesar das restrições impostas pela documentação disponível, busquei salientar nesta tese, a reação dos indígenas a essas empreitadas, o que nomeei *pelejas indígenas*, as quais ocorreram ao longo deste processo histórico.

Pelejas Indígenas é uma categoria analítica construída nesta pesquisa, a partir das noções de resistência em Scott e de repertório de confronto em Tilly, que busca colocar em evidência as formas de resistência indígena e os enfrentamentos conflitivos ao longo dos séculos, em oposição às tentativas de dominação sobre seus corpos e territórios. Com ela discuto as formas de resistência cotidiana e também os movimentos de confrontação direta e os repertórios utilizados. Esta foi a base para a análise de longa duração, considerando eventos e processos.

A minha própria trajetória de vida me serviu de insumo para a discussão epistemológica e minhas escolhas metodológicas. Sirvo-me dela para refletir sobre a dimensão de *artesanato intelectual* que foi a construção deste trabalho. Dialoguei com um século de pesquisas acadêmicas, buscando entender a tradição de etnologia indígena no Nordeste e da ação política dos povos e de quem com a luta deles se compromete, tradição na qual me reconheço caudatária.

Na busca de resgatar essa tradição, lendo-a com os olhos de hoje, fiz uma revisão da história regional, no período da colônia e império, tentando entender como a existência de tais povos foi se reorganizando a partir do avanço da fronteira colonial. Discuti a estruturação da malha fundiária colonial na região a partir do estabelecimento de sesmarias, fazendas e missões e os consequentes conflitos, a exemplo da Guerra dos Bárbaros e da Guerra ao Diretório. Data desse período o maior número de documentos em que são citados os Paratió e o aldeamento de Macacos, território posteriormente reivindicado pelos Kapinawá. Estudo a consolidação dos grandes latifúndios e o desenho, a partir de documentos de doação imperial aos chamados descendentes dos índios, da atual Terra Indígena Kapinawá.

Saindo da leitura regional para o foco micro, discuto as formas atuais de apropriação do território Kapinawá, entendendo-as como resultado destes quatro séculos de expropriação colonial. Recupero o processo no qual os descendentes do aldeamento do Macaco reivindicam a identidade indígena kapinawá e discuto a organização social, a organização territorial e a relação que esse povo tem com o ambiente. Entendo que essa forma de organização foi o lastro que permitiu que eles continuassem sendo indígenas.

Procurro demonstrar a continuidade das formas de resistência, que implicam, entre outras coisas, nos modos de ocupação do território, o que faz desta atual Terra Indígena uma região

privilegiada de preservação do bioma caatinga. Esse é um elemento importante no atual conflito vivenciado pelo povo a partir da criação do Parque Nacional do Catimbau sobre parte do território kapinawá que não está regularizado.

A discussão feita sobre mobilidade indígena como uma forma de estar no mundo e as *pelejas* como formas de resistência e de confronto foram feitas situando os povos em um contexto geográfico e ambiental: o semiárido brasileiro. Nesse sentido, importa destacar como, no povo indígena Kapinawá, os conhecimentos repassados entre as gerações demonstram estratégias de convivência com o meio em que vivem. Eles criaram maneiras de garantir a sobrevivência face às mudanças das condições ambientais, climáticas e políticas, nesta região.

De forma geral, as atuais Terras Indígenas não foram, ao longo desse percurso histórico, territórios sob domínio dos povos indígenas. Elas foram permanentemente objeto de disputa. Em alguns momentos foram invadidas por grandes latifundiários e em outros por pequenos posseiros, contudo, na grande maioria das vezes, essas investidas foram incentivadas ou permitidas pelo Estado. Como consequência disso, os povos indígenas, em dadas situações, ficaram comprimidos em pequenas extensões de terra ou subordinados como moradores ou arrendatários aos invasores de seus territórios. As áreas que restaram a esses povos estão distantes das melhores fontes de água e dos terrenos mais férteis.

Os territórios reconhecidos na memória dos povos indígenas como seus só foram parcialmente regularizados pelo Estado brasileiro como Terra Indígena a partir das *pelejas* das últimas três décadas, majoritariamente após a Constituição de 1988, na qual esse direito foi reconhecido. Apesar disso, a dominação externa persiste e gerou forte degradação ambiental.

Em geral, as terras que são retomadas pelos indígenas são repartidas pelas comunidades. A esse processo se soma a pressão demográfica e econômica implicando em grandes desafios para a continuidade de seus territórios. Apesar disso, no Nordeste, as Terras Indígenas ainda são algumas das principais áreas de cobertura vegetal expressiva da Caatinga. Razão pela qual estão continuamente sujeitas a invasões para exploração ilegal de seus recursos naturais.

“O Brasil não existia, o Brasil é uma invenção. E a invenção do Brasil, ela nasce da invasão” disse o filósofo indígena Ailton Krenak fazendo referência às *guerras de conquista* que permanecem até os nossos dias, na atual fase da colonialidade. Neste momento, no Brasil, vivemos uma situação na qual o governo da República não reconhece os direitos dos povos indígenas a seus territórios e estimula a escalada de violência que estamos vivenciando.

Os assassinatos de lideranças de vários povos indígenas, a destruição dos órgãos de desenvolvimento da política indigenista e negação mesmo dessa política, as novas legislações que visam abrir seus territórios para a exploração das mineradoras e para megaprojetos como a

usina nuclear no território do povo Pankará, em Itacuruba, em Pernambuco. Todos esses são elementos que indicam o início de outro capítulo dessa história. Neste novo momento, as *pelejas indígenas* seguem construindo a certeza de que a história não tem fim.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz. A aridez das ideias: a questão ambiental do Nordeste em busca de práticas e discursos inovadores. In: SANTOS, Ana Paula Silva dos; ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz; BRAGA, Ricardo Augusto (orgs.). **O encolhimento das águas: o que se vê e o que se diz sobre crise hídrica e convivência com o semiárido**. Campina Grande: Insa. 2018.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. História Geral das Guerras Sul-Atlânticas: o episódio de Palmares”. In.: GOMES, Flávio (org.). **Mocambos de Palmares. História, historiografia e fontes**. Rio de Janeiro: 7 Letras editora/FAPERJ, 2010, pp. 61-89.

ALONSO, Angela. repertório, segundo charles tilly: história de um conceito. **Sociologia & antropologia**, Rio de Janeiro, v. 02, n. 03, pp. 21 - 41, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752012000300021&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 dez. 2019.

ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista. 2014. **Carta Acordo**. Salvador. _____ . **Mapeamento da TI Entre Serras Pankararu** – Produto 6. Salvador, Março de 2015.

ANDRADE, L. E. A.; MENDONÇA, C. Política de aliança entre indígenas e quilombolas no sertão pernambucano. In: **Anais do XXVIII Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Sociologia** - Fronteira Abertas da América Latina, Recife, 2011.

ANDRADE, L. E.; DANTAS, M. **O tempo e a terra: mapeamento o Território Kapinawá**. Olinda: CCLF, 2017.

_____. Áreas protegidas e sociobiodiversidade no Semiárido brasileiro. **ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO**, v. i, p. 69-96, 2020.

_____. povos indígenas, mapeamentos participativos e política de gestão territorial: o caso do semiárido brasileiro. **vivência: revista de antropologia**, v. 1, p. 62-82, 2019.

ANDRADE, Lara E. A. de; DANTAS, Marcelino S.; NILSSON, Maurice T. 2016. **Etnomapeamento da Terra Indígena Entre Serras Pankararu**. Salvador: Anai. Disponível em: <[http://cggamgati.funai.gov.br/files/1714/8776/9858/Etnomapeamento TI Entre Seras de Pankararu.pdf](http://cggamgati.funai.gov.br/files/1714/8776/9858/Etnomapeamento_TI_Entre_Serras_de_Pankararu.pdf)>.

ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. “**Nem emergentes, nem ressurgentes, nós somos povos resistentes**”: território e organização sócio-política entre os Pankará. Monografia em Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

_____. **Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado**: organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá. Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCA/CCHLA, João Pessoa, 2014. 192p.

ANDRADE, Lara Erendira de; SCHILLACI, Manuela; GOMES, Alexandre. **Memórias Indigenistas no Nordeste**. Recife: proj. Memórias Indigenistas no Nordeste, 2018 (no prelo).

ANDRADE, Ugo Maia. **Um rio de histórias**: a formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco. Dissertação (Mestrado) - USP, São Paulo, 2002.

ANÔNIMO. 'Informação Geral da Capitania de Pernambuco'. *Annaes da Biblioteca Nacional*, XXVIII. Rio de Janeiro: 1-534. 1908 [1749].

ANTAS, Paulo de Tarso Zuquim. A nidificação da avoante, zenaida auriculata, no nordeste do Brasil, relacionada com o substrato fornecido pela vegetação. **Revista brasileira Zootecnia**, Curitiba, v. 3, n. 7, p. 467-470, 1986. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-81751986000300006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 dez. 2019.

ARCANJO, Jozelito Alves. **Toré e identidade étnica: os Pipipã de Kambixuru (índios da Serra Negra)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, Brasil, 2003.

ARNOULD, Eric J.; NETTING, Robert McC.; WILK, Richard R. Introduction. In: _____. **HOUSEHOLDS** - Comparative and Historical Studies of the Domestic Group. Berkeley, Los Angeles, London: UNIVERSITY OF CALIFÓRNIA PRESS, 1984

ARRUTI, José Maurício. 2006. **Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc. 370p.

_____. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra capa, 1999.

_____. "Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional". **Estudos Históricos**, vol. 8, n.º. 15, Rio de Janeiro, FGU. 1995.

ASA - Articulação do Semiárido Brasileiro. **Semiárido**. Disponível em: <http://www.asabrasil.org.br/semiarido>. Acesso em janeiro de 2019.

ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo; ACIOLI, Vera Lúcia Costa. **Buíque**: uma história preservada. Recife: Poligraf. Ed. 2004.

ATHIAS, R.; Barros, N.A. de; Melo, W. T.. Espaços de memórias e identidade - Três exposições com fotografias do Acervo da coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 23, p. 98-132, 2012.

ATHIAS, R.; GOMES, A. O. (Org.). **Coleções Etnográficas, Museus Indígenas e Processos Museológicos**. Recife: Editora da UFPE, 2018.

ATHIAS, Renato. Antropologia Política em Pernambuco: Povos Indígenas, Processos Identitários e Etnicidade. **REVISTA DE ESTUDOS E INVESTIGAÇÕES ANTROPOLÓGICAS**, v. 4, p. 10-31, 2017.

_____. Máscaras, Danças & Maracás - Imagens sobre espiritualidade Ameríndia da Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira. **Revista Visagem**, Belém do Pará, v. 2, p. 8-17, 2016

_____. Museus, Objetos Etnográficos e Pesquisa Antropológica: um debate atual. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 19, p. 231, 2015.

_____. As fotografias dos índios do Rio Negro de Curt Nimuendajú do acervo fotográfico da Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira do Museu do Estado de Pernambuco. **Revista Studium**, São Paulo, v. 35, p. 20-27, 2013.

_____. (org). **Povos Indígenas de Pernambuco**. Recife: Editora da UFPE. 2007.

_____. (org.). Dossiê: Antropologia Indígena. **Revista Anthropologicas**: v. 14, n. 1 e 2, jan/dez. 2003.

AZEVEDO, Ana Elizabeth Lago de. **O Diretório Pombalino em Pernambuco**. Dissertação de Mestrado em História, PPGH/UFPE, Recife, 2004.

BARBALHO, Nélon. **Caboclos do Urubá**: caminhos e personalidades da história de Pesqueira. Recife: CEHM/Fiam, 1977.

BARBOSA DA SILVA, A.. Antropologia e laudos: de ética, de imparcialidade e a etnografia como processo prático. In.: OLIVEIRA, João Pacheco de; MURA, Fabio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Laudos antropológicos em perspectiva**. Brasília, DF: ABA, 2015.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra; ANDRADE, Lara Erendira A.; ARAÚJO, Marianna de Q. . Ecologia doméstica e tradição de conhecimento: formas de resistência entre os Potiguara da Paraíba e os Kapinawá de Pernambuco. In.: BARBOSA DA SILVA, SOUSA, MURA e SILVA (Orgs.). **Território, Ambiente, Identidade e Poder**: Reflexões a partir de múltiplas perspectivas. João Pessoa: Editora da UFPB, 2017.

BARBOSA. Wallace de Deus. **Pedra do Encanto**: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2003.

BARTH, Fredrik. “A análise da cultura nas sociedades complexas”. In: _____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

_____. **Cosmologies in the making**: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BENSUSAN, Nurit. 2014. Diversidade e unidade: um dilema constante. Uma breve história da ideia de conservar a natureza em áreas protegidas e seus dilemas. In: Bensusan, Nurit & Prates, Ana Paula (orgs.). *A diversidade cabe na unidade? áreas protegidas no Brasil*. Brasília: IEB.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. 2019. **Caatinga**. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/biomas/caatinga>. Acesso em jan. 2019,

BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais**. Lisboa: Ed. Presença, 1990.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O mal-estar da ética na antropologia prática. In.: VÍCTORA, Ceres et al (org.). **Antropologia e Ética**: O debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004. pp. 21-33.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2019. POVOS DA MEGADIVERSIDADE - O que mudou na política indigenista no último meio século. **Piauí**, Edição 148, JANEIRO.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin B. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais - BIB**, São Paulo, n. 87, pp. 71-1043, 2018.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. Entrevista. Entrevista concedida a Rodolpho Claret Bento; Gabriel Garcêz Bertolin; Amanda Danaga; Clarissa Martins Lima & Fabiano José Alves de Souza. **Revista de @ntropologia da UFSCar**, v. 8, n. 2, 2016.

CARVALHO, Maria Rosário; REESINK, E.; CAVIGNAC, J. **Negros no mundo dos índios**. Natal: Ed.UFRN. 2011.

CASTRO, Celso. Introdução. In.: MILLS, C. Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Seleção e introdução Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

CAVALCANTI, Alfredo Leite. **História de Garanhuns**. Recife: Centro de Estudos de História Municipal, 1983.

COMARROF, Jean; COMARROF, John. Etnografia e imaginação história. Tradução de Iracema Dulley e Olívia Janequine. **Revista Proa**, nº02, vol.01, 2010.

COSTA, F. A. Pereira da. **Anais pernambucanos**. 1701-1739. Recife: Arquivo Público Estadual, v. 5, 1987.

DANTAS, Beatriz; SAMPAIO, José Augusto; CARVALHO, Maria Rosário. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. In: Carneiro da Cunha, Manoela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, pp. 431-456, 1992.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Dinâmica social e estratégias indígenas**: disputas e alianças no aldeamento do Ipanema, em Águas Belas, Pernambuco (1860-1920). Dissertação de mestrado em história, UFF. Niterói, 2010.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. 2002. **O mito moderno da natureza intocada**. 4ª ed. São Paulo: Hucitec.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os Nuer**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
_____. Parentesco e Comunidade Local entre os Nuer. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, Daryll. **Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento**. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982 [1950]. pp. 475-512.
FIALHO, Vânia. **As Fronteiras do Ser Xukuru**. Recife: Massangana, 1998. 155p.

FRESCAROLO, Fr. Vital de. 1883 [1802]. "Informações sobre os Índios Bárbaros dos Certões de Pernambuco". **Rev. do Inst. Histórico e Geográfico Brasileiro**, XLVI. Rio de Janeiro: 103-119.

GALEANO, Eduardo. **O Livro dos Abraços**. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 2005.

GARCIA JR, Afrânio Raul. **O Sul**: caminho do roçado – Estratégias de reprodução camponesa e transformação social. São Paulo: Editora Marco Zero e Editora UNB, 1990.

GASPAR, Lúcia. 2009. **Mario Melo. Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 19/09/2019.

GASPAR, Lúcia. 2011. **Estevão Pinto. Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 19/09/2019.

HAMMERSLEY, Martyn; ATKINSON, Paul. 1994. **Etnografía. Métodos de investigación**. Barcelona, Paidós.

HANNERZ, Ulf. 1997. “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. **Mana. Revista do PPGA/UFRJ**, Rio de Janeiro, 3(1): 7-39.

HOHENTAL JR, W.D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**, v.XII, São Paulo, 1960. P 37-86

IBGE. 2012. **Censo demográfico 2010: Características gerais dos indígenas - resultados do universo**. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/>>.

IBGE. Censo Agro 2017. Acesso em junho de 2019. Disponível em: https://censos.ibge.gov.br/agro/2017/templates/censo_agro/resultadosagro/index.html.

INGOLD, Tim.. Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobrindo o caminho e navegação. **Religião e Sociedade**, 26 (1): 76-110, 2005.

INGOLD, Tim; KURTTILA, Terhi. Percebendo o ambiente na Lapônia Finlandesa. **CAMPUS** V.19 N.1 JAN.JUN.2018.

JACKSON, Luiz Carlos. A sociologia paulista nas revistas especializadas (1940-1965). **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 263-283, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702004000100013&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 11/09/2019.

LACERDA, Rosane. **Os Povos Indígenas e a Constituinte** – 1987/1988. Brasília/DF: Cimi, 2008.

LEACH, E. R. As implicações Estruturais do Casamento com a Prima-Cruzada Matrilateral. In: **Repensando a Antropologia**. 2ª ed. São Paulo: editora perspectivas S.A., 2001. Pp 89-160.

_____. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

LITTLE, Paul. TERRITÓRIOS SOCIAIS E POVOS TRADICIONAIS NO BRASIL: Por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropológica**, Brasília, v. 32, Pg. 01-23, 2002. Disponível em <http://vsites.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm>. Acesso: em 04 set. 2010.

MARTINS, José de Souza. A captura do outro - O rapto de mulheres e crianças nas fronteiras étnicas do Brasil. In: MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997. P. 25-78.

MARX, Karl. 1857. *Para uma crítica da economia política*. Domínio Público. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2285>. Acesso em: 11/11/2019.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. pp. 425 – 503.

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

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial**. Tese de doutorado em história, UFPE. Recife, 2000.
_____. Política indigenista do Período Pombalino e seus reflexos nas Capitânicas do Norte da América portuguesa. In.: OLIVEIRA, C.; MEDEIROS, R. **Novos Olhares sobre as Capitânicas do Norte do Estado do Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária / UFPB, 2007.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de; MUTZENBERG, Demétrio. Cartografia histórica dos povos indígenas em Pernambuco no século XVIII. **Revista Clio arqueologia**, v. 28, nº2. 2013. Disponível em: <https://www3.ufpe.br/clioarq/images/documentos/V28N2-2013/artigo_cartografia_historica.pdf>

MELLO, José Antônio Gonçalves de. Três roteiros de penetração do território pernambucano (1738 e 1802). In: MELLO, José Antônio Gonçalves de. **Da Inquisição ao Império**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004. p. 87-113.

MENDES, Laura Peraza. **O serviço de armas nas guerras contra Palmares: expedições, soldados e mercês** (Pernambuco, segunda metade do século XVII). Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). 2013.

MENDONÇA, Caroline Farias Leal. **Insurgência política e desobediência epistêmica: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na Serra do Arapuá**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2013.

MILLS, C. Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Seleção e introdução Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MMA/Ibama. 2016. **Monitoramento do Desmatamento dos Biomas Brasileiros por Satélite - PMDBBS 2010-2011 CAATINGA** – Relatório técnico. Brasília, DF.

MURA, Claudia. **‘Todo mistério tem dono!’: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Tese (doutorado), Rio de Janeiro, UFRJ, PPGAS, Museu Nacional, 2012.

MURA, Fábio. **À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa**. Tese (doutorado), Rio de Janeiro, UFRJ, PPGAS, Museu Nacional, 2006.

MURA, Fábio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. In: VALLE; GRÜNEWALD (Orgs). **Raízes** (Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais), v.31, n.1, jan-jun / 2011. (pp. 96 -117)

MURA, Fábio; PALITOT, Estêvão Martins; MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. **Relatório Tabajara**: Um estudo sobre a ocupação indígena no Litoral Sul da Paraíba. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

NASCIMENTO, J. L. X.; ANTAS, P. T. Z. ; AZEVEDO Júnior, Severino Mendes de. Censo da *Zenaida auriculata* noronha fora da época de reprodução no nordeste. **Cadernos Ômega**. Série Biologia, Recife, n. 2, p. 157-168, 1987.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Adaptado do mapa de Curt Nimuendajú, 1944. Rio de Janeiro: IBGE. Acesso em 2012. Disponível em: http://biblio.wdfiles.com/local--files/nimuendaju-1981-mapa/nimuendaju_1981_mapa.jpg

O'DWYER, Eliane Cantarino. Relatórios Antropológicos sobre terras de quilombo: balanço e perspectivas de uma antropologia da ação. In.: _____. **O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais**: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

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

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In OLIVEIRA, João Pacheco (org). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra capa, 1999.

_____. Os obstáculos ao estudo do contato. In: _____. **O nosso governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MCT / Cnpq, 1988. p. 24 –59.

_____. (org). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2011. 714pp.

OLIVEIRA, João Pacheco; LEITE, Jurandyr Carvalho (Orgs.). **Atlas das Terras Indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI), dezembro de 1994.

OLIVEIRA, Kelly de. **Diga ao povo que avance!** Movimento Indígena no Nordeste. Recife: Fundaj/Massangana, 2013.

PAOLIELLO, Tomas Pacheco De oliveira. **revitalização étnica e dinâmica territorial em mirandiba**: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja. rio de janeiro, 2010.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução*: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil Colonial. Doutorado em antropologia (Tese). Campinas, SP, 2001.

Professores/as Indígenas Kapinawá. **Kapinawá: território, memórias e saberes**. ANDRADE, Lara Erendira; MENDONÇA, Caroline (Editoras). Olinda: CCLF, 2016.

PUNTONI, Pedro. A Arte da Guerra no Brasil: tecnologia e estratégia militar na expansão da fronteira da América Portuguesa, 1550-1700. **Novos Estudos**, n. 53, p. 189-204, 1999.

RAMOS, Alcida Rita. Do Engajamento ao Desprendimento. **Campos - Revista de Antropologia Social**, v. 8 n. 1, p.11-32, 2007.

REESINK, Edwin. 50 anos de ação indigenista e pesquisa acadêmica: algumas linhas paralelas. **Conferência proferida na VII Jornada de Estudos sobre Etnicidade, 20 anos do NEPE - Memórias indigenistas**. Recife, 2017.

ROSA, Hildo Leal. **A Serra Negra**: refúgio dos últimos “bárbaros” do sertão de Pernambuco. Monografia do bacharelado em História/CFCH/UFPE. Recife, 1998.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. **Entrevista – Parte I. 10/03/2017. Entrevista concedida a Alexandre Gomes, Lara Erendira de Andrade e Manuela Schillaci**. Transcrição: Marcela Cerqueira. Recife: *Projeto Memórias Indigenistas no Nordeste*, 2017a. 32 p. (não publicado).

_____. **Entrevista – Parte II. 21/05/2017. Entrevista concedida a Alexandre Gomes, Lara Erendira de Andrade e Manuela Schillaci, com participação de Jurema Machado**. Transcrição: Marcela Cerqueira. Recife: *Projeto Memórias Indigenistas no Nordeste*, 2017 b. 37p. (não publicado).

_____. **Entrevista – Parte III. Data. Entrevista concedida a Alexandre Gomes, Lara Erendira de Andrade e Manuela Schillaci**. Transcrição: Marcela Cerqueira. Recife: *Projeto Memórias Indigenistas no Nordeste*, 2017c. XXp. (não publicado).

_____. De caboclo a índio: Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil; o caso Kapinawá. **Cadernos do LEME**, Campina Grande, vol. 3, nº 2, p. 88 – 191. Jul./dez. 2011.

_____. **Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá**. São Paulo, 1995 (não publicado).

SANTOS JÚNIOR, Carlos Fernando dos. **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/CFCH/UFPE. 2015.

SCHRÖDER, Peter. **Cultura, identidade e território no nordeste indígena: o^s Fulni-ô**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2011.

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. Tradução: Marilda A. de Menezes e Lemuel Guerra. **Raízes**, Campina Grande, vol. 21, nº 01, p. 10-31, 2002.

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 Hely e OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva (Orgs.). **História ambiental, história indígena e relações socioambientais no Semiárido Brasileiro**. Paulo Afonso: SABEH, 2018. pp. 229-271.

SHANIN, Teodor. **A definição de camponês**: conceituações e desconceituações. O velho e o novo em uma discussão marxista. CEBRAP. São Paulo: Brasileira de Ciências, nº. 26, 1980.

SILVA, Edson Hely. Índios no Nordeste: por uma história socioambiental regional. **Cadernos do Ceas**, Salvador/Recife, n. 240, p. 117-136, 2017.

_____. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988.** Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História IFCH/UNICAMP, 2008.

_____. **A importância do CIMI-NE no Recife:** contribuindo para discussões. Recife: no prelo, 2013.

_____. Povos Indígenas no Sertão: uma história de esbulhos das terras, conflitos e de mobilização por seus direitos. **Revista Opara: ciências contemporâneas aplicadas.** v. 1, n. 1 jan./dez, 2011.

_____. “Nós vencemos a Guerra!” História, memórias e leituras da Guerra do Paraguai. **CLIO –Revista de Pesquisa Histórica.** N 25-2. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.

SILVA, Giliandro Gonçalves. **A pomba-de-bando** (Zenaida auriculata - Aves, Columbidae) nas Paisagens Agrícolas do Sudoeste do Brasil: Distribuição, Abundância e Interações com a Agricultura. Mestrado em Biodiversidade Animal, UFSM. Santa Maria: 2014.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. Evans-Pritchard (1902-1973). In.: ROCHA, E.; FRID, M. (orgs.). **Os antropólogos:** de Edward Tylor a Pierre Clastres. Col. Clássicos das Ciências Sociais. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015. pp .154-166.

SUDENE. Departamento de Recursos Naturais. Divisão de Cartografia. Ministério do Interior. **Folha SC. 24-X-B-IV Buíque.** Cobertura fotográfica, controle horizontal e vertical, restituição, desenho e impressão realizados por Serviço Aerofotogramétrico Cruzeiro do Sul S.A. Fotografias 1:70000 tomadas em 1965. Reambulação executada em 1967.

TILLY, Charles. Contentious repertoires in Great Britain, 1758-1834. In: TRAUGOTT, Mark (org.). **Repertoires and cycles of collective action.** Durham, NC: Duke University Press, 1995, p. 15-42.

_____. **REGIMES AND REPERTOIRES.** Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

VALLE, Carlos Guilherme do. Experiência e Semântica entre os Tremembé do Ceará. In João Pacheco de Oliveira (org.). **A Viagem da Volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa/LACED. 1999.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidade. **Estudos Sociedade e Agricultura,** Rio de Janeiro, 21, Outubro, 2003: 42-61.

WEBER, Max. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva; tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn - Brasília, DF : Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. 586 p.

WELCH, Clifford Andrew ... et al. (Orgs.). **Camponeses brasileiros:** leituras e interpretações clássicas. v.1/. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

WILK, Richard R. Households in Process: Agricultural Change and Domestic Transformation among the Kekchi Maya of Belize. In: ARNOULD, E.; NETTING, R.; WILK, R..

HOUSEHOLDS – Comparative and Historical Studies of the Domestic Group. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984. pp 217–244.

_____. 1997. **Household ecology**: Economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize. Northern Illinois University Press.

WOLF, Eric R. Parentesco, amizade e relações de patrono-cliente em sociedades complexas. In: _____. **Antropologia e Poder**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003. pp. 93-116.

_____. **Sociedades Camponesas**. 2º ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1976.

_____. Encarando o poder: velhos insights novas questões. In.: Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro (Orgs.). **Antropologia e Poder**. São Paulo e Brasília: Editora da Universidade de Brasília e Editora da Unicamp, 2003 [1990]. (pp. 325-344).

_____. **A Europa e os Povos sem História**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.