

# 1. Introdução

## 1.1. Apresentação

O presente trabalho está contextualizado numa seqüência de pesquisa iniciada na graduação, em 2004 e culminando na monografia de final de curso intitulada "O Crescimento da Presença Indígena nos Censos Nacionais: A Região Nordeste" (PAOLIELLO, 2007). Nesse trabalho, o objeto de estudo foi a presença indígena em escala regional (Nordeste), utilizando novas leituras do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (principalmente de 2000) e produzindo reordenamentos de dados em escala municipal. Tais releituras foram comparadas às quantificações da Fundação Nacional do Índio – FUNAI e Fundação Nacional de Saúde – FUNASA<sup>1</sup>, com vistas a uma relativização do Censo Nacional. Neste sentido a metodologia de pesquisa foi essencialmente a análise dos censos em relação à literatura sobre a história da região nordeste.

Uma das conclusões centrais encontradas nesse trabalho foi a constatação do crescimento do contingente indígena a partir da mudança na classificação da categoria de raça ou cor nos censos do IBGE, efetuada em 1991. No censo posterior, em 2000, é detectada uma aceleração bastante significativa desse crescimento. No entanto a distribuição espacial desse crescimento não respeitou as tradicionais regiões<sup>2</sup> onde a presença indígena é expressiva, como o Norte e o Centro-Oeste, mas ocorreu em áreas onde anteriormente a presença indígena não era significativa – Nordeste, Sudeste e Sul.

---

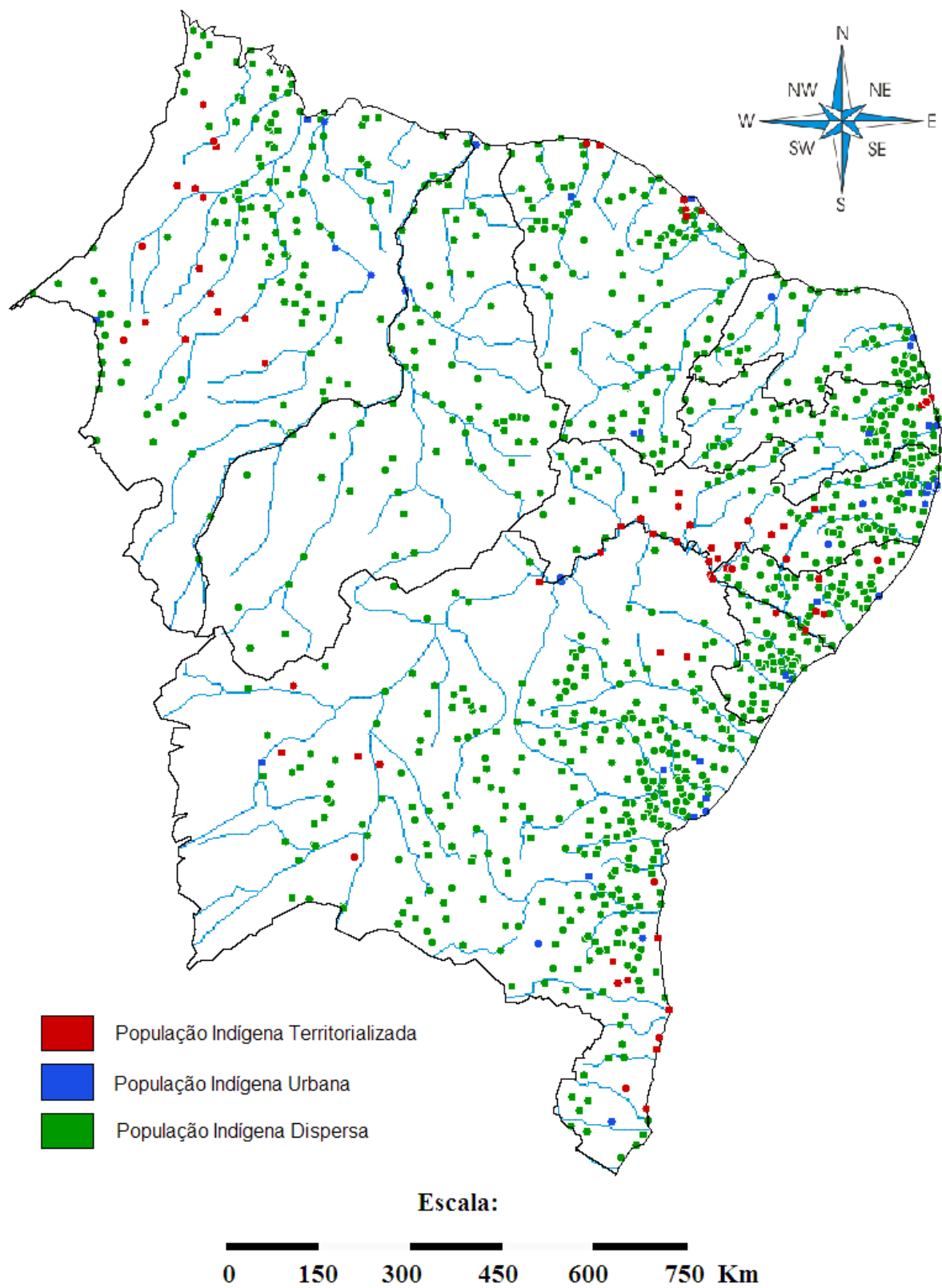
1 Responsável pela prestação de serviços de saúde aos indígenas.

2 Aqui nos referimos às grandes regiões utilizadas pelo IBGE nos censos.

Internamente à região Nordeste, foram identificados (PAOLIELLO, 2007) três grupos ideais, que representam tendências encontradas na análise do crescimento da autoidentificação indígena na região (Figura 1): *população indígena territorializada*, vivendo em reservas demarcadas pelo governo federal (através da FUNAI), ou em processo de reivindicação de seu território; *população indígena urbana*, vivendo, desagregada ou não, nas grandes cidades (com mais de 100.000 habitantes), proveniente, em sua maioria, de fluxos migratórios em direção aos centros urbanos (êxodo rural); e *população indígena dispersa*, com pequena participação na população total, mas presente em grande número de municípios, com abrangência regional.



**Figura 1: Mapa com a distribuição dos municípios do Nordeste pelos tipos ideais classificadores dos autodeclarados indígenas**



Fonte: Paoliello, 2007.

A partir destas racionalizações também se constatou que

A comparação com os dados da FUNASA (2007) foi também importante e demonstrou claramente que uma parcela considerável de indígenas (que vivem em terra indígena, ou em processo de demarcação) não se autodeclararam indígenas no censo do IBGE. Por conseguinte, pode-se prever que a população indígena do Nordeste seja bem maior do que a totalizada pelo IBGE, e com grande probabilidade de manter este acelerado crescimento nos próximos censos, ainda mais se levarmos em consideração o atual contexto histórico de retomada, pelos índios, de antigos territórios. (PAOLIELLO, 2007, p. 67, 68)

A partir deste quadro de profunda modificação de padrões identitários no Nordeste construiu-se a atual questão da pesquisa. Para tanto, foram insuficientes os dados censitários, tornando-se necessário para a continuidade do estudo, o desenvolvimento de pesquisa histórica e trabalho de campo.

## **1.2. Estabelecimento da questão da pesquisa**

Como um exemplo desse processo de crescimento em relação à autodeclaração de indígenas nos censos apresentamos o município de Mirandiba, localizado no sertão de Pernambuco (Figura 2). Em 1991 não foram registrados indígenas no município. Já no Censo posterior tivemos a presença de 204 autodeclarados índios, representando 1,56 % da população total de Mirandiba.

Neste sentido perguntamos: o que explica o aparecimento desse contingente de indígenas levantados pelo IBGE? As razões dessa mudança devem ser procuradas em alterações no padrão de identificação étnica, que devem ser investigadas através de pesquisa de campo sobre as relações entre território e fronteira étnica na população indígena desse município. Podemos de início eliminar a hipótese de crescimento vegetativo, mas não a hipótese de migrações, somente verificáveis em campo. Como acontecimento importante entre a realização dos dois censos comparados (1991 e 2000) apontamos a finalização do processo demarcatório da Terra Indígena (T.I.) Atikum (1996), no município de Carnaubeira da Penha, vizinho à Mirandiba (ver Figura 2), que, no entanto

deixou áreas de reconhecida presença indígena fora da demarcação, já que não houve na época, força política da organização indígena para atender a área toda.

Do período da demarcação final da T.I. Atikum até o início dos anos 2000 deu-se o amadurecimento de organizações comunitárias que não foram contempladas nesta demarcação visando à reivindicação de aumento da T.I. Em processo relatado por Caroline (2003), assistimos aos indígenas da Serra do Arapuá (ver Figura 6) deflagrarem sua etnogênese, cindindo-se do grupo Atikum e assumindo o etnônimo Pankará. Aqui temos uma dinâmica de relações entre os Atikum-Umã e os Pankará de alianças e rupturas (MENDONÇA, 2003), que culmina com a disputa pela utilização dos serviços de saúde prestados pela FUNASA, e a decisão, de certo modo consensual destes dois grupos indígenas de oficializarem seu reconhecimento a partir de diferentes etnias.

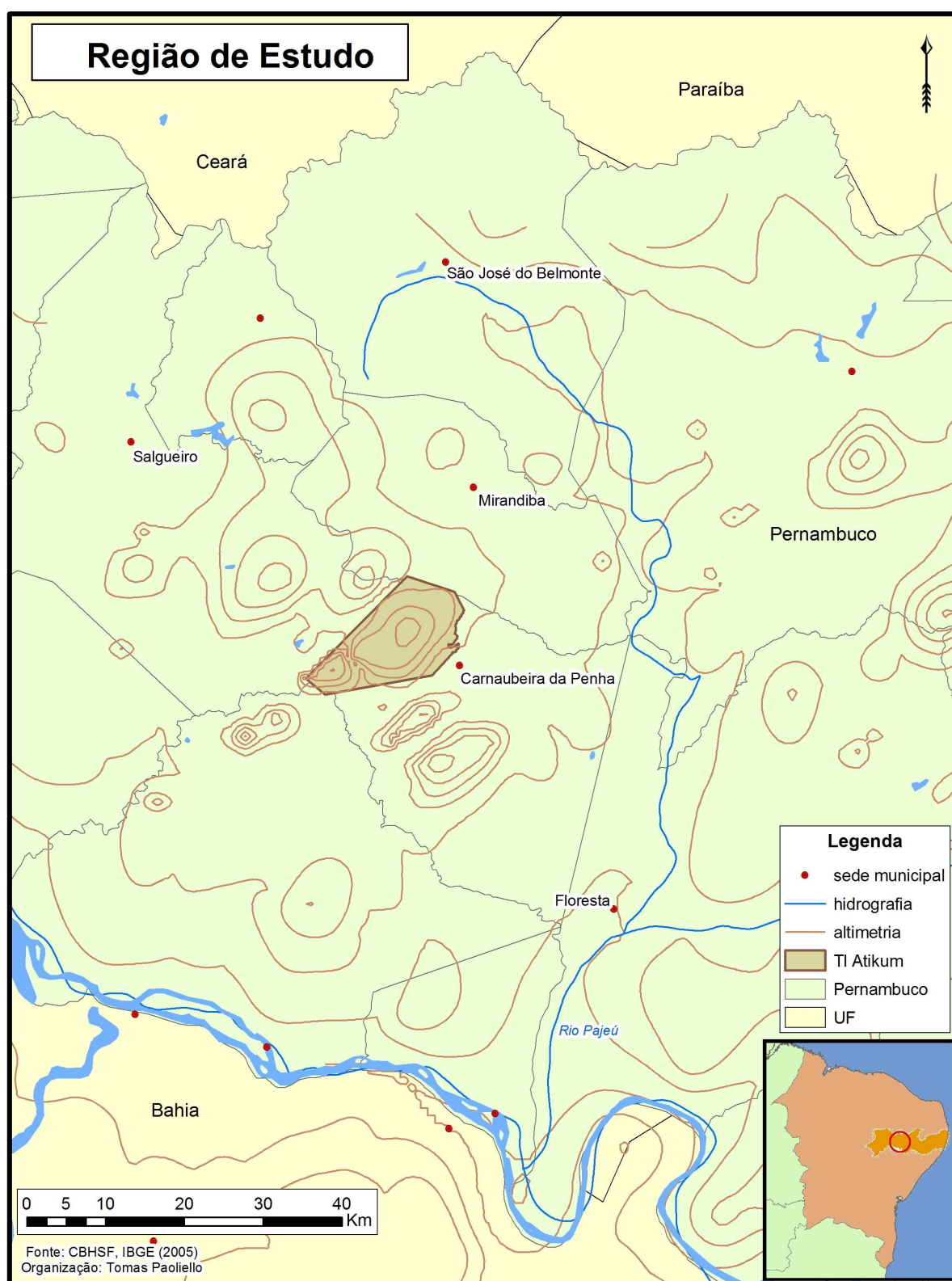
Contudo os indígenas não estão sozinhos neste panorama de mudança na identificação étnica da região. Entre 2005 e 2008 a Fundação Palmares certificou sete comunidades remanescentes de quilombolas em Mirandiba, duas em Carnaubeira da Penha e duas em Salgueiro. Uma das primeiras comunidades remanescentes de quilombola reconhecida no Brasil foi Conceição das Crioulas (ver Figura 6), no município de Salgueiro. Esta comunidade fica exatamente no sopé da serra Umã, compartilhando uma extensa fronteira com a T.I. Atikum. Historicamente os indígenas e os quilombolas tiveram grande proximidade, havendo uma grande solidariedade e mesmo mistura entre os grupos.

No entanto, na época da titulação de Conceição, pela Fundação Palmares, foi colocado aos moradores não quilombolas que estes deveriam deixar a área sem indenizações. Isto gerou enorme instabilidade na região, levando os indígenas moradores na área pretendida pelos quilombolas a buscarem uma atuação da FUNAI. Em 2002 é feito um relatório, pelas antropólogas Vânia Fialho e Fátima Brito, no qual são identificadas seis comunidades nesta situação. Este processo aí iniciado

toma maiores proporções alimentado pela disputa político partidária entre lideranças da comunidade quilombola e do grupo indígena, chegando a ocasionar ameaças e intimidações.

A partir de 2004 a FUNAI começou a receber, através do chefe de Posto Eugênio Quixabeira, abaixo-assinados reivindicando reconhecimento de diversas comunidades, com anuência das lideranças Atikum. Chegando ao tópico mais próximo de definição da questão desse trabalho, a FUNAI iniciou estudos para identificação dessas 'possíveis áreas' Atikum. Nestes estudos foram incluídas treze comunidades, numa ampla região, abarcando os municípios de Carnaubeira da Penha, Salgueiro, Mirandiba e Belém do São Francisco.

**Figura 2: Mapa amplo da região de estudo**



Historicamente a conquista colonial desta região – o sertão nordestino, a caatinga – se deu pelas fazendas de gado, as quais preferencialmente se instalaram em terrenos planos. Assim povos

indígenas, das mais diversas origens, que não aceitaram entrar nesse sistema produtivo foram expulsos para locais onde o gado não se estabeleceria. Portanto aqui identificamos grupos não conquistados ou fugidos os quais, na época colonial, estabeleceram trajetórias específicas para a sua reprodução. Estão incluídos entre esses grupos também, escravos negros fugidos, principalmente das fazendas da Zona da Mata (Figura 3).

Neste ponto podemos apresentar a pergunta específica da pesquisa, identificando a situação de comunidades formadas pelo desejo de não submissão à conquista colonial, as quais desde seu início mantiveram estreita relação entre sua etnicidade e sua territorialidade. Estas comunidades mantiveram distintas formas de relacionamento com o processo colonial, através de diversas estratégias de sobrevivência, mas também sofreram cooptações, imposições que marcaram fortemente sua etnicidade. Portanto, pesquisaremos processos atuais de reconfigurações e mobilizações étnicas com origens históricas na manutenção de suas fronteiras frente à sociedade colonial e na luta pela posse de locais indispensáveis à sua sobrevivência e reprodução.

O recorte espacial da pesquisa também acompanha as trajetórias das etnogêneses, mas definimos explorar especificamente, como estudo de caso da questão apresentada, o território do município de Mirandiba. Em nosso entendimento inicial o recorte privilegiado para esta análise seria regional, abarcando diversos municípios. No entanto, a realização indispensável do trabalho de campo, e os prazos oficiais da pesquisa, levaram-nos a difícil escolha de recortar mais o objeto, de maneira a, ainda assim, permitir uma visualização da questão étnica nas suas relações espaciais, a partir das diferentes territorialidades presentes atualmente e seus desenvolvimentos históricos, o que será discutido a seguir.

### **1.2.1 Diferentes escalas de análise**

A organização do espaço é um resultado social de nossa construção através da co-evolução homem-ambiente, durante centenas de milhares de anos. A ocupação social se dá, em cada situação, de maneira particular. O espaço, assim, pode ser caracterizado como o encontro de inúmeras trajetórias, e a interação entre elas, nos termos propostos por Massey (2008). Trajetórias estas que ressaltam aspectos os quais se processam (mesmo que simultaneamente) em diferentes temporalidades.

Aqui pretendemos abordar as trajetórias conformativas de um espaço particular. Partimos do recorte administrativo municipal, apontando Mirandiba, na região do Sertão Central pernambucano. A pesquisa, direcionada por seus objetivos e metodologia encontrou e selecionou aspectos específicos nesta conformação de Mirandiba. Interessa-nos a formação desse espaço através das territorializações e mais especificamente as suas relações com movimentos de identificação étnica. Estes objetos nos remetem a outras escalas de análise, pois considerando a formação espacial derivada de um particular encontro de trajetórias – Mirandiba – devemos investigar exatamente estas trajetórias, nas suas diversas temporalidades e escalas espaciais.

Esta concepção nos obriga a complexificar a definição da escala de análise necessária para atender as questões e o objeto da pesquisa. Mirandiba é um município criado no final da década de 1950, tendo, portanto, muito da sua formação espacial decorrida quando sua denominação/divisão administrativa era Queixada, ou São João dos Campos, distritos<sup>3</sup> de São José do Belmonte. E mais além, trabalharemos aspectos destas trajetórias que respondem a processos articulados no período colonial, e mesmo antes dele. As trajetórias e suas relações com as territorializações e a etnicidade apontam para contextos específicos de análise.

---

3. Desde 1915 temos a definição de um distrito que abrangia a região que viria a tornar-se Mirandiba.

Temos nos anos 2000 o fortalecimento, em Mirandiba<sup>4</sup> de um processo de mobilização étnica, com reivindicações para reconhecimento de comunidades como indígenas e remanescentes de quilombos. Estes movimentos étnicos são baseados em específicas trajetórias, que atravessam temporalidades extensas, as quais remetem a origens distantes e ao longo processo colonizador a que foram obrigadas a conviver e resistir. Neste sentido encontraremos muitos nexos explicativos destas trajetórias, suas territorializações e identificações étnicas em situações externas à Mirandiba, enquanto território político-administrativo.

Partimos de três perspectivas gerais que podem ser relacionadas ao crescimento acelerado da autoidentificação indígena e quilombola e suas reivindicações por reconhecimento oficial e os direitos daí decorrentes: A primeira aponta a *importância das mudanças institucionais na escala do Estado Nacional*, a segunda chama atenção para a *acentuação dos conflitos fundiários locais*, e a terceira identifica uma *mudança na +importância da dimensão cultural em escala mundial*. Apesar de operarem em escalas diferentes da análise social, as três perspectivas têm vários elementos de inter-relação.

No contexto nacional, as lutas do movimento indígena começam a ganhar destaque a partir dos anos 1970, período no qual as relações paternalistas, as mediações dos indigenistas e as reivindicações isoladas dão espaço a uma ação crescente de organização interna dos indígenas. Fortalecem-se as contestações ao "aparato tutelar (...) empregado pela FUNAI para impedir qualquer mobilização dos índios em face ao Estado" (OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 193). Neste sentido são decisivos os apoios de Organizações não governamentais (ONGs) e associações indigenistas as quais articulavam

---

4 Esse processo ocorre em municípios vizinhos, no estado, na região nordeste, e nas áreas de colonização antiga, principalmente, mas também em outras áreas, através das comunidades tradicionais e suas diversas identidades.



(...) diferentes profissionais interessados em intervir na realidade indígena, seja através de denúncias e propagandas no meio urbano, seja iniciando ações judiciais ou até mesmo pontuais de assistência aos índios. (OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p.198)

Estes movimentos reivindicavam essencialmente reconhecimento e demarcação de terras. Através de pressões durante a Assembleia Nacional Constituinte, os movimentos indígenas conseguiram excluir a diferenciação entre índios aculturados e não-aculturados, garantindo direitos étnicos e territoriais na nova Constituição de 1988. Outra mudança institucional importante, que garante a autodeterminação dos povos indígenas, foi a ratificação, em 2003, pelo Congresso Nacional, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989.

No caso das comunidades quilombolas o reconhecimento demorou muito mais para começar a se esboçar na sociedade e ser normatizado na legislação nacional. Somente a atual constituição faz referência e garante algum direito a estes grupos. A constituição de 1988, em Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, no seu artigo 68, reconhece aos remanescentes das comunidades dos quilombos a posse definitiva das terras que estejam ocupando, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Quinze anos se passaram até a regulamentação, por decreto<sup>5</sup>, do procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos. Em 24 de março de 2004 através de uma Instrução Normativa (nº 16) o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) especifica concretamente as etapas para o processo de garantia das terras às comunidades quilombolas.

As primeiras comunidades reconhecidas datam da década de 1990, ainda antes da regulamentação, através de distintos procedimentos específicos, com fins de garantia da terra. Atualmente temos no Brasil

---

5 Decreto nº 4887, de 20-11-2003.

1.305 comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Palmares<sup>6</sup>, a grande maioria aguardando regularização fundiária pelo INCRA. Portanto na questão quilombola o problema da posse da terra permanece ainda com as vias institucionais ainda pouco delineadas e concretizadas. Para comparação do alcance destas reivindicações lembramos que no Brasil existem 633 Terras Indígenas, as quais ocupam um total de 110.218.920 ha, ou 11,75% do território nacional.

Assim sendo, as duas primeiras perspectivas de análise pertencem ao campo político das relações de poder, em diferentes escalas e situações. A primeira relacionada com o aparato jurídico e administrativo do Estado Nacional brasileiro enquanto regulador dos encontros sociais interétnicos e gestor territorial. A segunda relacionada à ação local dos movimentos indígenas por retomada do território. Já a terceira perspectiva está no campo cultural das relações simbólicas (não isoladas da política) e suas mudanças atuais.

A terceira perspectiva proposta delimita-se a partir da compreensão do atual período histórico, a globalização, tomada não como uma etapa natural da evolução da humanidade, mas como a imposição de um projeto político (HARVEY, 2000, p. 80). Aqui, concordamos com Zemelman (1999), quando este mostra a globalização como uma forma de manipulação por um discurso ideológico, orientado a legitimar o sistema econômico centrado no capital financeiro. Este autor destaca ainda que não é a primeira vez que se usa um discurso como estratégia para se impor um caminho como único e definitivo sobre o futuro. Tais discursos são recorrentes na história da humanidade e buscam bloquear a ação dos sujeitos, numa tentativa de naturalização da história e imposição de uma representação. Como exemplos, lembramos aqueles baseados na *civilização* e na *modernização*, ambos com extremas consequências na história brasileira, principalmente nas questões étnicas.

---

6 Órgão governamental federal designado para certificar as comunidades quilombolas.

Estas argumentações tiveram, cada uma especificamente a sua, formas diversas de representação através de teorias e escolas científicas, pelas quais foram legitimadas suas origens e objetivos. Por exemplo, seguindo as descobertas na biologia sobre evolução e seleção natural, no início do século XX, apresentavam-se discussões, acadêmicas ou não, acerca da aplicação destas teorias na área social.

A utilização de uma série de conceitos como: raça, etnia, povo, nação, civilização expressava a validação científica da divisão biológica (natural) entre os seres humanos. Uma das conseqüências notáveis destas linhas de pensamento está na classificação das categorias de raça/cor nos censos nacionais. Desde 1872 estes utilizam como um dos critérios básicos diferenciadores a cor da pele, ou 'os quatro grupos étnicos: brancos, negros, caboclos e mulatos, ou pardos', os quais, como aponta Oliveira Vianna (1938) já tinham sido também propostos por Roquette Pinto. Somente a partir do censo de 1991 o critério para classificar cada pessoa em 'etnias' passa a ser a autoidentificação. E, mesmo assim, o critério identificador é ainda a cor da pele (nomeada de 'cor ou raça'): branca, preta, amarela, parda, indígena e sem declaração.

No entanto este discurso sobre raça, civilização e modernização não é monolítico, apresentando diferentes versões e formatos, e muitas vezes metamorfoseando-se para reproduzir-se. Portanto optaremos por nos afastar da simplificação da explicação da naturalidade destes longos processos mundiais – as grandes narrativas. E assim, mesmo que apenas analisemos efeitos na escala local, colocamos também em discussão estas categorias modernas, com objetivo de aprendemos novas características destes fenômenos.

Em relação ao discurso da globalização, concordamos com Haesbaert e Gonçalves (2006) quando apontam que a liberalização do comércio e das finanças aliada ao novo padrão tecnológico e ao novo papel econômico do Estado-Nação nos permite "afirmar que se consolidou uma 'globalização neoliberal'" (HAESBAERT e PORTO-GONÇALVES, 2006,

p. 36). Esta fase atual, período bem caracterizado por Santos (2002, p. 159) de meio técnico-científico-informacional, tem como uma de suas características aparentemente novas, o "grande valor dado à dimensão cultural da sociedade" (HAESBAERT e PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 85). Estes autores prosseguem lembrando que

(...) o vazio da luta entre um capitalismo libertino e um comunismo controlador poderia estar sendo preenchido pela retomada de vínculos míticos como grupo étnico, com as divindades e/ou com o território de origem. (HAESBAERT e PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 85)

Desde a década de 1970 o desequilíbrio ecológico, com a rápida extinção de espécies e outras catástrofes começa a ganhar destaque, e uma agenda ambientalista se mundializa, principalmente nos anos 1990. Essa proeminência da questão ambiental e cultural, em conjunto, é favorável ao reconhecimento institucional de grupos étnicos diferenciados, em relação à sociedade nacional principalmente quando estes têm um histórico de ação diferenciado no que tange aos impactos ambientais provocados por suas comunidades.

Este caráter destacado da atual fase histórica propicia uma maior relevância da diversidade étnica, o que conforma um novo equilíbrio das relações simbólicas de poder. Logo, os povos indígenas e as comunidades quilombolas encontraram a partir do final do século XX uma melhora relativa na acolhida de suas posições pelo Estado e pela sociedade, o que se pode identificar no aumento das mobilizações e mudanças na legislação. Por outro lado, a ampliação e intensificação das ações dos movimentos sociais em escala local se inserem num contexto de acirramento de conflitos, principalmente conflitos pela manutenção, concretização ou substituição de determinadas territorialidades conflitantes.

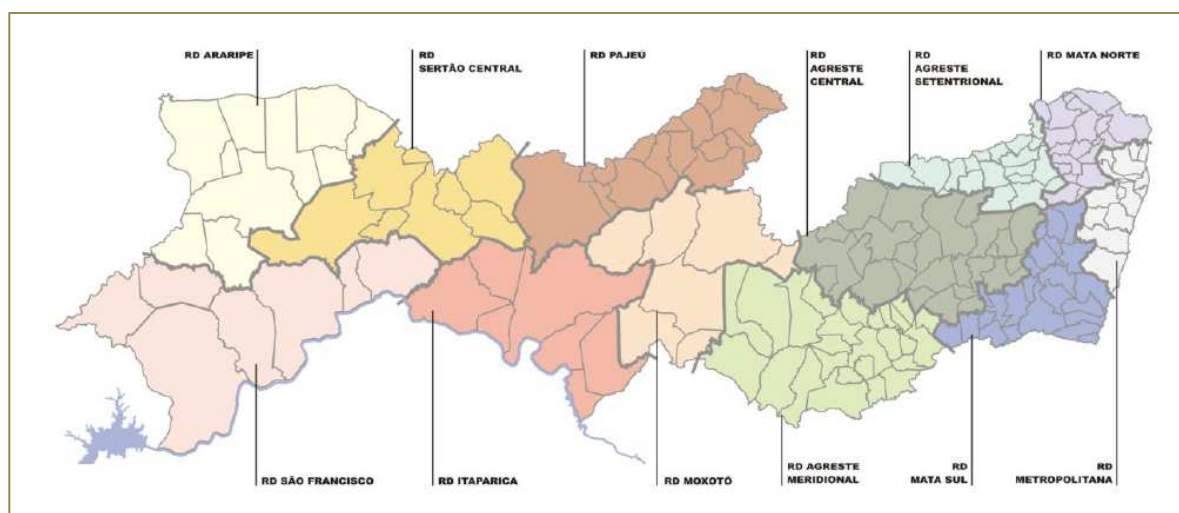
O aprofundamento dos conflitos se dá justamente com o avanço da fronteira capitalista da produção monopolística para exportação de gêneros agrícolas, altamente intensiva no uso de capital e totalmente subordinada a circuitos financeiros mundiais, que abrangem empresas

transnacionais, bolsa de valores e governos nacionais de países ricos principalmente. Podemos concluir que as três escalas de análise levantadas neste capítulo estão intrinsecamente relacionadas e desta maneira serão retomadas para discussão que se segue.

### 1.2.2 Construção do objeto: regionalizando “tipos sociais”

Como já destacado, a definição do objeto de pesquisa deve se justificar também por apresentar um recorte regional, de caráter histórico. Os territórios étnicos (oficialmente reconhecidos ou não) hoje existentes, ou pretendidos, no Sertão de Pernambuco têm algumas semelhanças, tanto no seu processo de formação quanto em relação aos seus posicionamentos no terreno sertanejo. A ocupação do sertão pelas fazendas de gado obrigou os grupos, que não quiseram se submeter à lógica colonizadora, a desencadear um processo de reterritorialização. Estes grupos se localizaram preferencialmente nas serras e outros locais de difícil acesso, sítios não comumente explorados para a criação do gado.

**Figura 3: Mapa das Regiões de Pernambuco**



Fonte: Dados de Agência Estadual de Planejamento e Pesquisas de Pernambuco (Condepe/Fidem), 2003, Disponível em: < [www.portais.pe.gov.br/](http://www.portais.pe.gov.br/)>, acesso em: 25 de abril de 2009.

O Sertão nordestino é definido por M. Corrêa de Andrade (1963, p. 25) como sendo um espaço sujeito “(...) a secas periódicas que matam a vegetação, destroçam os animais e forçam os homens à migração”. No estado de Pernambuco (Figura 3) esta região ocupa 88,7% da superfície, e é formada por grandes pediplanos e serras. Nas primeiras áreas o clima

é quente e seco e a vegetação de caatinga, enquanto que nas serras o clima é mais úmido e a vegetação mais abundante e verde (ANDRADE, 1963, p. 40-43). Esta caracterização da região será de extrema importância no trabalho, pois as localizações dos grupos indígenas e quilombolas estão relacionadas a estas duas unidades da paisagem formadoras da região do Sertão nordestino. De maneira geral, a criação extensiva de gado é predominante nas áreas de caatinga nos grandes pediplanos, e a agricultura prevalece nas serras úmidas.

Aziz Ab'Sáber, em texto intitulado 'Caatingas: O Domínio dos Sertões Secos' também produz uma regionalização desta grande área, levando em consideração aspectos ambientais e históricos:

No correr do século XVII houve uma verdadeira guerra pela conquista dos espaços privilegiados das serras úmidas. Anteriormente, eram áreas de refúgios temporários dos indígenas regionais, para sobrevivência durante os períodos de secas mais prolongadas. Mas, logo que os colonizadores descobriram as potencialidades das serras úmidas – posteriormente designadas 'brejos' – houve uma rápida investida para a conquista destes pequenos espaços distribuídos pelos imensos sertões. As 'ilhas' de umidade aí existentes, com suas manchas de florestas tropicais formando grandes contrastes com as caatingas circundantes (...)

Foi assim que os pioneiros da colonização branca das caatingas começaram a se apossar das melhores reservas de terras indígenas, constituídas pelos diferentes tipos de brejos. Ribeiras, agrestes e serrinhas úmidas ficaram sob a mira e o assédio dos colonizadores. Os índios das serrinhas florestadas, cientes de que seus espaços de vivência e sobrevivência estavam completamente ameaçados, tentaram um último e desesperado lance de resistência. Fizeram parcerias, tornaram-se confederados e, em 1692, desceram das serras úmidas – principal refúgio nos anos secos- quando 'em numerosos grupos caíram sob as fazendas das ribeiras, devastando tudo' (Irineu Joffily, citado por ALVES, 1949). (...)

Tudo parecia acontecer ao mesmo tempo, ao findar o século XVII e iniciar-se o XVIII: (...) apossamento fragmentário, porem generalizado, de todos os sertões; incorporação da mão-de-obra indígena nas atividades de pastoreio; ampla miscigenação, responsável pela formação da população cabocla; produção de pequenos espaços agrários nos brejos de cimeira; utilização maximizada dos brejos de pé de serra; uso extensivo dos brejos e vazantes dos vales ou ribeiras bem arejadas e mais permanentemente úmidas. (AB'SÁBER, 2003, 97 e 98)

A narrativa de Ab'Sáber abarca longas temporalidades, e uma região vasta. Acreditamos que a ocupação das áreas privilegiadas – 'constituídas pelos diferentes tipos de brejos, ribeiras, agrestes e serrinhas úmidas' –

nem sempre foi papel dos colonizadores, após o século XVIII. A colocação dessa territorialização juntamente com a 'incorporação da mão-de-obra indígena nas atividades de pastoreio' e 'a ampla miscigenação, responsável pela formação da população cabocla' como processos simultâneos podem justificar a tese da extinção dos índios. Esta foi muito propagada e utilizada a partir justamente desse período, para negar a presença indígena e, por conseguinte se apossar de suas terras.

Outra ressalva nas regionalizações é o fato destas terem uma propensão em provocar a naturalização de escalas para a análise de processos culturais. Assim partimos da constatação de Massey (2005) de que na modernidade a compreensão hegemônica do espaço e de sua relação com a sociedade é de uma relação isomórfica entre espaço e lugar e também entre sociedade e cultura. Neste sentido:

Foi através dessa imaginação do espaço como (necessariamente por sua própria natureza) regionalizado/dividido, que o projeto (na verdade particular e altamente político) de generalização, através do globo, da forma Estado-Nação, poderia ser legitimado como progresso, como 'natural'. (MASSEY, 2008, p. 102).

Por exemplo, foram 'naturalizadas' as relações de isomorfismo, respectivamente, entre comunidades e localidades, culturas e regiões, e nações e Estados. Portanto escalas geográficas naturalizadas para a análise de grupos sociais específicos.

Para este trabalho definiu-se um recorte escalar específico no sertão pernambucano: a região dos sertões do rio Pajeú (Figura 2), afluente do São Francisco. Aqui não nos remetemos aos eventuais limites administrativos ou naturais, mas a uma região definida por sua proximidade social, historicamente construída. No entanto para atingir um nível de análise mais específico, elegemos um município para aprofundar o estudo de caso: Mirandiba.

No entanto, se o estabelecimento de uma região é imperioso para definir a escala do estudo, este ato também é revestido de grande arbitrariedade (BOURDIEU, 1989, p. 107-132). Devemos de antemão

esclarecer que essa região é puramente uma criação com fins de pesquisa, não tendo relação direta com regionalizações oficiais ou com a atuação de movimentos sociais.

A escolha se baseia na literatura histórica para definir, mesmo que de maneira não exata cartograficamente ou geomorfologicamente, a região dos sertões do Pajeú recortada para este estudo. Assim, esta região apresenta variações no tempo, acompanhando as distintas atividades e ocupações que aí se efetuaram. Por conseguinte trabalharemos também com outras categorias históricas, tais como Sertão dos Rodelas, Sertão de Floresta, Sertão da Serra Negra, entre outras. Todas estas categorias históricas não correspondem precisamente à região demarcada para o trabalho, mas trazem elementos explicativos importantes para os objetivos da pesquisa.

Temos como exemplo o relato de Pereira da Costa (2004, vol. IV, p. 482-5) sobre a 'região geográfica' do Sertão dos Rodelas. Segundo o autor esta denominação vem do nome de um líder do grupo indígena que dominava todo o território ribeirinho do alto São Francisco, a partir do Pajeú, rio sagrado da tribo, 'o rio do santo, o rio do profeta'. Já em 1645 era 'organizada e próspera' a Aldeia do Rodela, de onde surgiu a povoação de Cabrobó (Figura 11). No entanto, mais adiante o autor localiza essa região na margem baiana do São Francisco:

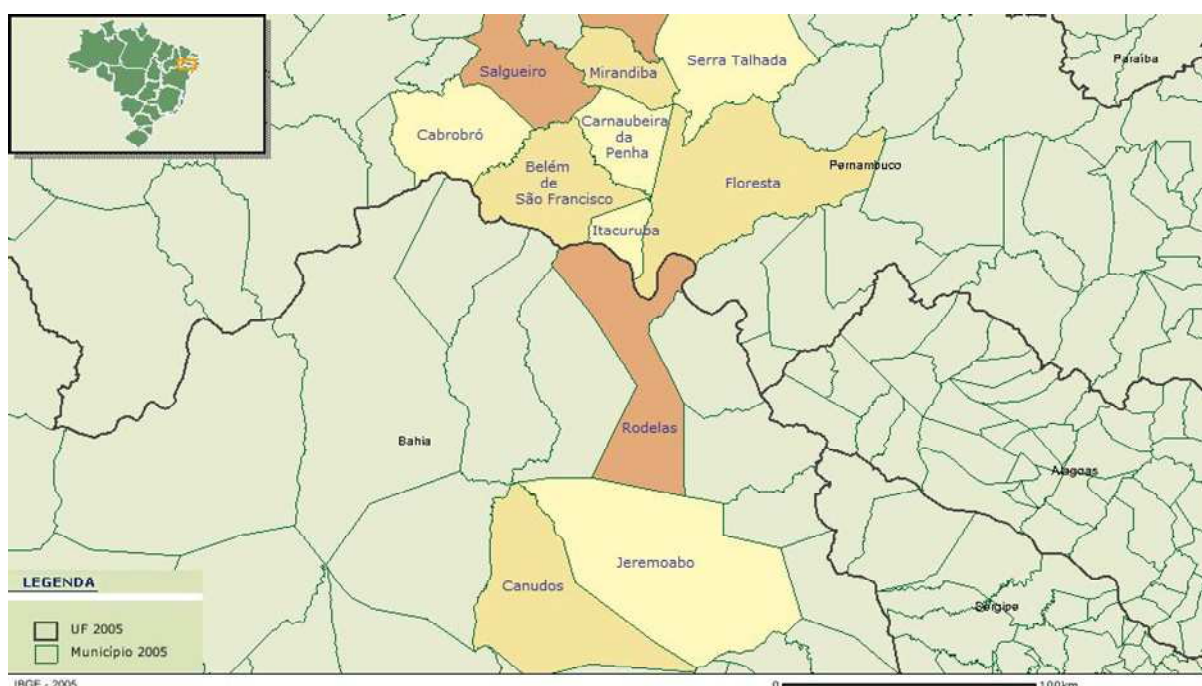
É assim que os vemos documentadamente sabido, situados nos territórios da primitiva comarca do S. Francisco, confraternizados por laços de aliança com os Mocoases e Acaroas, e em pontos diversos do Piauí, impondo pela sua residência e absoluto domínio em todas essas localidades o conhecido qualificativo de Sertão de Rodelas, que assim se desenvolvia em expansões geográficas; é de tais migrações que vem, sem dúvida, a missão ou aldeamento de S. João Batista de Rodelas, situado à margem direita do rio S. Francisco, em território baiano, e quase que fronteiro à confluência do Pajeú [Figura 11], composto de índios originários da belicosa tribo pernambucana dos Rodelas, e bem assim o nome de Rodelas, imposto a uma cachoeira que fica nas suas imediações.

A denominação de Rodelas imposta a essa tão grande circunscrição geográfica, cuja situação e limites já deixamos estudados, vem do nome do chefe índio, que originalmente foi o seu maioral. (COSTA, 2004, vol. IV, p. 482-5)



Outra regionalização histórica, definidora de um 'tipo social' pode ser recortada em uma das grandes fontes para a história da região: É em Euclides da Cunha, no seu impressionante relato da guerra sertaneja em Canudos (Figura 4). Em 'Os Sertões', de 1902, é ressaltada a influência física do meio no movimento histórico de formação étnica dos 'sertanejos': estes são a "perfeita tradução moral dos agentes físicos da sua terra" (CUNHA, 2000, p. 103) e o sertanejo é definido como sendo "inconstante como ela (...) bárbaro, impetuoso, abrupto..." (CUNHA, 2000, p. 104). Prosseguindo no longo (121 páginas) capítulo denominado 'O homem' Euclides afirma que por causa da 'variante trágica' da seca – a insurreição da terra contra o homem – "o homem dos sertões (...) mais do que qualquer outro está em função imediata da terra" (CUNHA, 2000, p. 119).

**Figura 4. Mapa destacando a proximidades de Canudos à área de estudo**



Fonte: Base cartográfica do IBGE, com edições do autor.

Para este autor a colonização dos sertões foi marcada pela rivalidade entre os missionários e os colonos quanto ao relacionamento com os indígenas. Enquanto os primeiros são mostrados como executores de uma 'tarefa nobre' os segundos são qualificados como 'gananciosos' e agindo com 'perversidade' para combater a 'barbárie' dos índios. Num primeiro momento os "sertanistas suplantam, dominam, escravizam e

capturam o selvagem” (CUNHA, 2000, p. 87), mas depois, inevitavelmente vai acontecendo o cruzamento entre eles. Neste sentido Cunha aponta o rio São Francisco como caminho para a unificação étnica entre os ‘paulistas’ (homens do sul) e os baianos, formando uma sociedade “rude, (...) incompreendida e olvidada [que] era o cerne vigoroso da nossa nacionalidade” (CUNHA, 2000, p. 87). Esta seria uma ‘raça forte e antiga, imutável e definida’.

Por outro lado na mesma região, alguns locais apresentavam uma população diferente, a qual seria a mescla entre os indígenas canhembora (índio fugido) e os negros quilombolas (negros foragidos). Estes locais eram refúgios no sistema de colonização das fazendas criatórias, estabelecidas através da estratégia de “combater o índio com o próprio índio” (CUNHA, 2000, p. 90). Assim neste tipo de povoamento sobressaia o indígena, vindo a formar uma “população perdida num recanto dos sertões [e que] lá permaneceu até agora (...) como que insulada” (CUNHA, 2000, p. 90), um tipo mestiço bem definido, completo.

Euclides da Cunha aponta que a região, cujo nome em Tupi era *Porá-pora-eima* (lugar despovoado, estéril), ou *Tapui-retama* (região do Tapuia) “foi o asilo do Tapuia” e onde os “Cariris encontraram proteção singular naquele colo duro da terra (...), ali se amorteciam” (CUNHA, 2000, p. 92). Conseqüentemente o autor conclui que “o sertanejo do norte é, inegavelmente, o tipo de uma subcategoria étnica já constituída” (CUNHA, 2000, p. 92):

É natural que grandes populações sertanejas, de par com as que se constituíam no médio São Francisco, se formassem ali com a dosagem preponderante de sangue tapuia. E lá ficassem ablegadas, evoluindo em circulo apertado durante três séculos, (...) num abandono completo, (...) guardando, intactas, as tradições do passado. (CUNHA, 2000, p. 92-93).

Portanto aqui também temos escalas geográficas naturalizadas, para específicas escalas de grupos sociais. Uma região: o norte; e um tipo social, uma etnia, uma cultura: o sertanejo. Como estas regionalizações aqui propostas temos muitas outras, valendo destacar as complexas obras

de Ariano Suassuna e Graciliano Ramos. Esta caracterização regional histórica é importante para contextualizar Mirandiba em processos ocorridos numa escala que não é apenas municipal, mas abarca uma área de influência regional.

O município de Mirandiba está localizado na bacia hidrográfica do rio Pajeú, tem uma área de aproximadamente 809 mil Km<sup>2</sup> e a população de 13.304 (Contagem da população, IBGE, 2007), dos quais 52,4 % na área urbana e 47,6 % na rural. A principal atividade econômica em número de pessoas ocupadas é a agropecuária, empregando 2.489 trabalhadores, mas participando com 18,6 % do PIB municipal. Ao setor de serviços corresponde 72,9% do PIB. Na agricultura destacamos, em ordem decrescente de valor da produção o plantio de tomate, feijão, cebola e banana. Na pecuária temos um rebanho caprino e bovino significativos.

### **1.3. Justificativa geográfica**

A inserção desta pesquisa no campo da ciência geográfica é determinante para o desenrolar do trabalho. Isto não significa nos abster do necessário diálogo com outras disciplinas, a fim de possibilitar um melhor conhecimento da complexidade social existente. O trabalho terá assim um amplo apoio em temas e conceitos compartilhados com a história, antropologia e sociologia.

A partir da constatação de mudanças étnicas, a procura por razões destas mudanças deve acontecer através das três perspectivas apresentadas (item 1.2.1). Estas têm forte caráter espacial, envolvendo: *relações de poder nas definições de territórios*, na *autodeterminação nestes mesmos territórios*, além do *respeito à diversidade inerente ao espaço*. Trabalhamos aqui concordando com a conceituação de Massey (2008), segundo a qual o espaço pode ser definido como "a esfera da coexistência de uma multiplicidade de trajetórias" (MASSEY, 2008, p. 100). Portanto destaca-se aqui a face política da dimensão espacial, justamente na interseção entre espaço e território – especialmente na sua

materialização sob a forma de Terra Indígena e Área de Remanescentes de Quilombos (A.R.Q.). No entanto, não estudaremos estes territórios (T.I. e A.R.Q.) de maneira a naturalizá-los (principalmente em relação aos seus limites físicos, mas também quanto ao seu aspecto simbólico), mas sim como resultado de processos sociais intermitentes de territorialização, os quais podem reforçar, transformar ou destruir territorialidades existentes.

Nesse sentido, o objetivo de buscar a compreensão da modificação de padrões identitários no Nordeste e mais especificamente na região dos sertões do rio Pajeú, *partindo das dinâmicas territoriais* e de suas relações com as mudanças institucionais e culturais, é definido como a justificativa geográfica para a realização da pesquisa. A questão da importância do território enquanto T.I./A.R.Q. para a mudança de configuração étnica regional será, portanto, central neste estudo.

Como exemplo apontamos o estudo sobre o processo de demarcação da T.I. Atikum (Figura 2), em Carnaubeira da Penha, relatado na dissertação de Grünewald (1993). Esse autor aponta a importância do sistema de compadrio na consolidação da solidariedade étnica. Este sistema prevê também uma solidariedade pessoa a pessoa, mas principalmente uma solidariedade de vizinhança. É uma

(...) tentativa de se incluir todos os vizinhos dentro da rede de relações do compadre (...) tal união parece ser estratégica no sentido de resguardar a terra que lhes pertence e ao mesmo tempo passa a pertencer a toda a comunidade (GRÜNEWALD, 1993, p. 74).

Assim é somente “depois de ativada uma solidariedade entre compadres que se torna operativa uma solidariedade étnica orientada para a obtenção do reconhecimento da reserva indígena” (GRÜNEWALD, 1993, p. 74).

Podemos atentar para o fato de que tanto o sistema de compadrio quanto a solidariedade étnica tem elementos com uma dimensão espacial fundamental. Primeiro, no compadrio, a qualidade da vizinhança é uma condicionante primordial e, portanto a comunidade é formada numa

situação de contigüidade espacial, antes da ativação da etnicidade indígena. Desta maneira, *a reivindicação da posse de um território feita de forma coletiva é o gatilho que dispara o processo de etnogênese*. A partir da informação de que o reconhecimento, pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI<sup>7</sup>), de outras comunidades – com as quais mantinham uma rede de relações – como indígenas acarretou a criação de reservas indígenas, a comunidade da Serra do Umã, usando o sistema de compadrio decide adotar este mesmo caminho para melhorar sua situação territorial.

O problema fundamental nessa comunidade de pequenos agricultores (assim como em grande parte da região) é a propriedade da terra. Assim, a ativação da identidade indígena foi um dos caminhos possíveis para solucionar este problema. Esta pode ser considerada uma estratégia, acolhida coletivamente para atingir a soberania territorial, pois tal como proposto por Sack, a

(...) territorialidade (...) é uma poderosa estratégia geográfica para controlar pessoas e coisas através do controle da área (...). Territorialidade é a expressão geográfica primária do poder social. (SACK, 1986, p. 5).

Esta estratégia de ação política e territorial não foi inédita, pois como colocado, os habitantes da Serra do Umã já estavam inseridos em diversas redes de relacionamento (de parentesco, compadrio, alianças e cisões) com outros grupos que também passaram pelo mesmo processo na região. Inclusive para apresentar o toré<sup>8</sup>, ato necessário para o reconhecimento da identidade indígena pelo SPI, os Atikum tiveram auxílio dos índios Tuxá, de Rodelas, Bahia<sup>9</sup>. Grunewald, aponta que “além disso, da mesma forma que os Tuxá foram ajudar os Atikum, estes últimos teriam depois ido ajudar os Truká da Ilha de Assunção em Cabrobró, Pernambuco” (GRÜNEWALD, 1993, p. 47).

---

7 Órgão federal precedente à FUNAI, o qual iniciou o processo de reconhecimento dos Atikum, na década de 1940.

8 O Toré é a manifestação cultural mais tradicional e presente em vários povos indígenas da região Nordeste. Ver livro com coletânea de artigos específicos sobre o Toré: Grunewald, 2004.

9 Ver mais além, na Figura 10, a localização dos povos indígenas e emergências étnicas.



Contudo, os limites demarcados para área indígena não representam, para esse autor, a territorialidade Atikum. Neste sentido, Grunewald afirma que a área indígena é uma 'ilusão', pois as fronteiras étnicas da comunidade são "extremamente fluidas e não coincidentes com os limites da área indígena" (GRÜNEWALD, 1993, p. 75). A fronteira étnica, segundo o autor, demarcada frente ao órgão tutor é o Toré, mas frente aos vizinhos, de Carnaubeira, a fronteira étnica equivale ao sistema de compadrio, ou seja, a solidariedade de vizinhança. Mesmo assim, a área indígena demarcada não corresponde a um pretense território tradicional da comunidade, pois foi objeto de uma negociação quando do seu estabelecimento pela FUNAI, com a exclusão de algumas áreas de ocupação tradicionais, por estarem em fazendas de propriedade de aliados da administração local.

**Figura 5. Imagem de satélite da Terra Indígena Atikum, seus limites e aldeias**



Fonte: Decreto de delimitação e imagem do GoogleEarth, organização do autor.

Portanto, deduzimos que a territorialidade imposta no formato de 'área indígena' (zonal e contínua) é diferente da territorialidade precedente e, portanto não contempla as fronteiras étnicas da

comunidade, sendo esta uma questão a partir da qual poderemos entender diversos conflitos existentes no local. Estas territorialidades sobrepostas, uma imposta pelo Estado Nacional, e outra tradicional, criam uma situação nova, onde tanto os índios quanto os 'carnaubeiras'<sup>10</sup> tem que se adaptar.

As relações territoriais existentes anteriormente não correspondem mais ao arranjo oficial da T.I. O que podemos considerar é que devido a fronteira étnica ter um caráter mais complexo: toré, parentesco e compadrio, um desses tópicos ser destacado e até mesmo implantado pelo órgão governamental, como condicionante para o reconhecimento oficial. E depois deste reconhecimento, um caráter da fronteira étnica – o toré – e também os limites físicos de seu território, são progressivamente naturalizados, no esteio das políticas oficiais tutelares. No entanto a sociedade não absorve esta naturalização igualmente, e novos conflitos acerca da definição étnica e territorial se apresentam.

#### **1.4. Identidades étnicas e territorialidades: caminhos para a pesquisa**

O trabalho de pesquisa é realizado a partir de duas fontes complementares: a pesquisa bibliográfica e o trabalho de campo. Na pesquisa da literatura observou-se tanto a perspectiva histórica, sinalizada como essencial para o entendimento da atual situação na região, quanto a bibliografia teórica, indispensável ao oferecer recursos analíticos para o trabalho. Neste sentido o recorte da pesquisa (a definição da escala de análise) deve ser problematizado através da bibliografia existente, justificando e possibilitando o surgimento de novas questões.

A pesquisa da bibliografia histórica será central para nos informar sobre o desenrolar da formação desses grupos étnicos e seus territórios e territorialidades. Para tanto o recorte histórico será essencialmente o dos

---

10 Os moradores da cidade de Carnaubeira da Penha que não se identificam como índios.

séculos XX e XXI, quando tais grupos (principalmente a partir da sua segunda metade do século XX) começam a se reivindicar como diferentes etnicamente na sociedade nacional – as etnogêneses. Entretanto será contextualizada a formação mais antiga dessa região, como forma de entender as origens desses grupos, que remontam ao período colonial. Assim teremos um panorama histórico regional que permite situar os diversos grupos, seus territórios e territorialidades, relacionados as suas trajetórias.

Os principais conceitos apresentados para discussão são território/territorialidade/territorialização e fronteira étnica. Através da pesquisa bibliográfica estes conceitos serão trabalhados relacionalmente na questão central da *importância do território* (nas dimensões concreta, processual e de significações) *para a constituição étnica dos diversos grupos existentes*. A partir desta questão destacam-se diversas sub-questões de caráter mais concreto, enquanto linhas de pesquisa:

- a. Quais relações entre as fronteiras étnicas definem a identidade dos grupos e a dimensão territorial?*
- b. Quais territorialidades se destacam no processo de criação e manutenção dos territórios étnicos oficiais – Terra Indígena e Área Quilombola?*
- c. Estas territorialidades definem que territórios? Como? Qual a relação entre estes territórios e suas territorialidades precedentes?*

Para trabalhar estas questões foram feitas escolhas conceituais básicas, que serão desenvolvidas ao longo da pesquisa. Fundamentalmente o território deve ser visto de maneira abrangente, em seus aspectos de forma material, de campo de relações de poder, e ao mesmo tempo de dimensão simbólica. Portanto, a T.I./A.R.Q. enquanto um território, compreendido de acordo com Souza (2003) como um lócus de relações de poder (atuantes em diversas escalas, dentro ou fora da T.I./A.R.Q., e com diferentes configurações), e também como um meio de identificação e de reformulação de sentidos e valores.



A escolha por trabalhar com grupos sociais organizados, movimentos sociais, é também reflexo das definições teóricas e metodológicas. Pensamos na ciência geográfica estabelecida historicamente em lugares e com objetivos definidos, acompanhando a formação dos Estados nacionais territoriais. Neste sentido concordamos com Porto-Gonçalves que:

A geografia se vê, assim, convocada, por aqueles que se mobilizam socialmente a participar desse processo instituinte, assim como foi convocada, na verdade instituída pelo Estado para fazê-lo, na conformação do mundo moderno-colonial a partir do Renascimento. (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 3).

Em outra passagem, Porto-Gonçalves nota a relação entre as aspirações de muitos movimentos sociais e a geografia. Segundo este autor a luta dos indígenas por demarcação de terra seria “rigorosamente geografar (geo = terra + marcar = grafar)”. E da mesma maneira diversos

(...) movimentos sociais **re**significam o espaço e, assim, com novos signos grafam a terra, geografam, reinventando a sociedade. A geografia, deste modo, de substantivo se transforma em verbo – ato de marcar a terra (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 3).

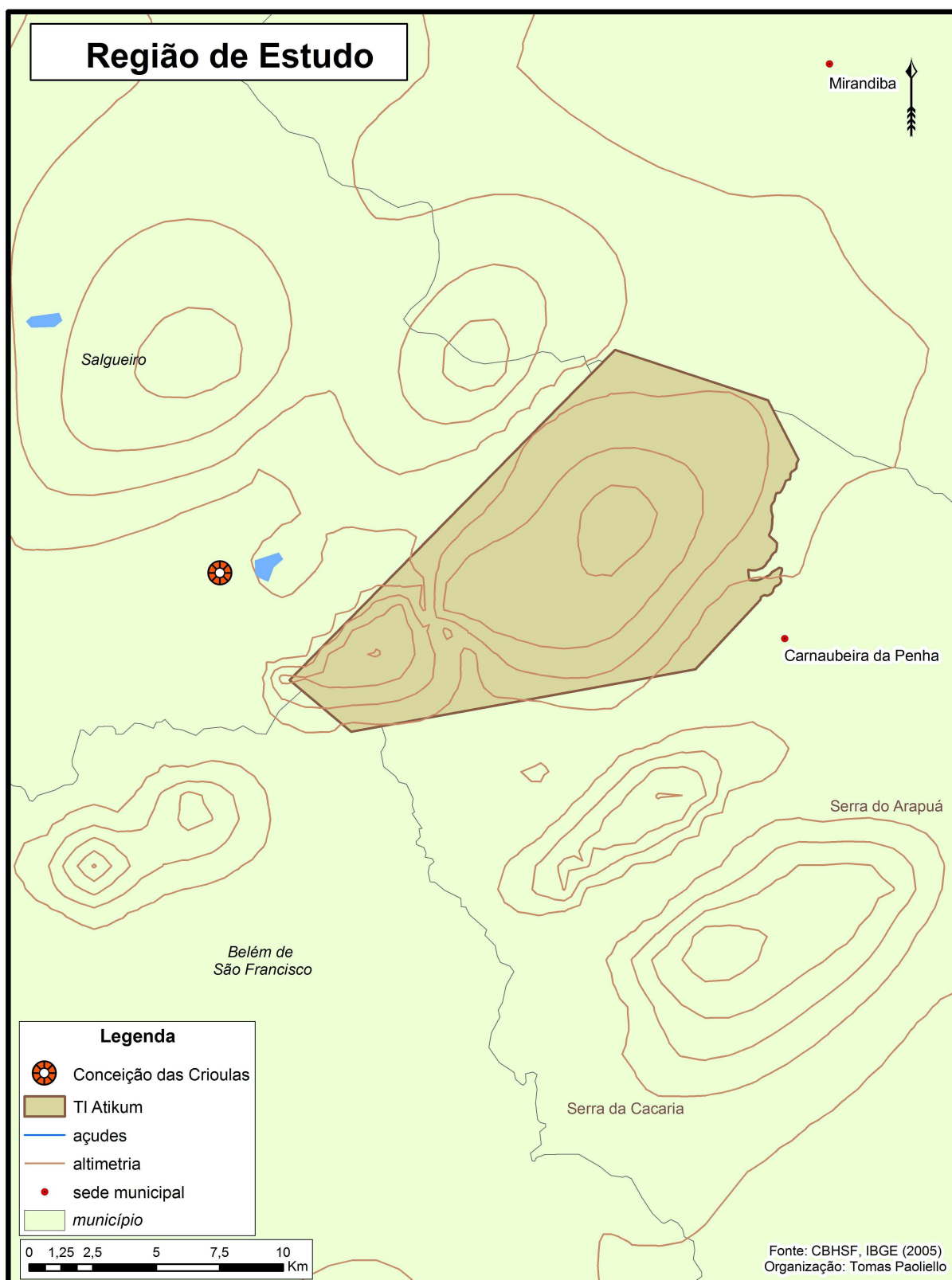
Desta forma são trabalhadas também a formação e importância de redes que agregam e constituem os movimentos sociais, especificamente os grupos indígenas e comunidades quilombolas aqui relacionados. As redes ligadas aos diversos grupos étnicos, no papel de desordenadoras dos territórios, mas também no aspecto de um dos principais elementos formadores e fortalecedores do território atual (HAESBAERT, 2007) devem ser destacadas nas diferentes escalas pertinentes à sua criação e desenvolvimento. Neste sentido, por exemplo, a questão das redes de povos indígenas e comunidades quilombolas organizados em distintos níveis (local, regional, nacional e internacional) e sua importância para a formação e manutenção de cada T.I. ou A.R.Q. e seus territórios deve ser problematizada. Assim como as redes internas aos grupos, como famílias, alianças familiares, na escala interna à T.I. ou A.R.Q.. Portanto redes que

conectam e oferecem uma possibilidade de troca de conhecimentos entre as diversas experiências deste tipo, fortalecendo-as.

Outra categoria fundamental na pesquisa é a fronteira étnica, a qual, como definido por Barth (2000), é o processo permanente pelo qual um grupo étnico define-se, através de incorporação e exclusão. Este processo incessante de formação do grupo étnico, enquanto uma forma de organização social, não tem como elementos necessariamente determinantes o território ou a cultura. Assim, será de grande relevância na concretização da pesquisa, "(...) o fato de haver uma contínua dicotomização entre membros e não-membros, (...) [a qual] nos permite identificar a natureza da continuidade e investigar forma e conteúdo culturais em mudanças" (BARTH, 2000, p. 33). Serão pesquisadas nesta abordagem as relações dos grupos étnicos com as populações municipais de entorno.

Como realçado por Despres (1975) existe uma dimensão da etnicidade na qual "(...) a gênese e persistência dos limites étnicos, a incorporação de populações étnicas e a organização de relações interétnicas, estão em geral relacionadas com fatores que afetam a competição por recursos ambientais" (DESPRES, 1975, p. 2-3). A partir desta dimensão da etnicidade, consideramos o território como recurso ambiental fundamental, enquanto base material disputada através de relações de poder e re-significado permanentemente pela sociedade (no caso, pelos grupos étnicos e por todos os outros moradores/exploradores da região). Assim, ganham evidência especial os conflitos por demarcações territoriais, ressaltando o caráter político do espaço. Outros fatores, como o acesso a serviços públicos, podem também ser relacionados como importantes na mobilização étnica.

**Figura 6: Mapa específico da Região de Estudo**



Como exemplo, para este estudo de caso, trazemos a problematização da relação entre os indígenas Atikum da T.I., demarcada em 1996, e os que ficaram de fora deste território. No mesmo município da T.I. Atikum temos, a partir de 2003, a emergência do grupo Pankará, nas serras da Cacaria e Arapuá (Figura 6). Estes apesar de manterem relações próximas com os Atikum, no processo oficial de demarcação não foram incluídos neste território oficial. Temos possibilidade de visualizar esta etnogênese através da comparação entre o Censo do IBGE e os dados de atendimento de saúde aos indígenas feito pela FUNASA (Figura 7).

No município de Carnaubeira da Penha, o Censo 2000, aponta 1.666 indígenas. Segundo os dados da FUNASA, a população indígena Atikum (em 2007) é de 8.364, contrastando fortemente com os dados do Censo. Este crescimento (quintuplicação de 2000 para 2007) é muito superior ao registrado entre os censos de 1991 e 2000 (duplicação). Uma das questões colocadas é o peso desta política governamental (atuação da FUNASA) na reconfiguração étnica municipal.

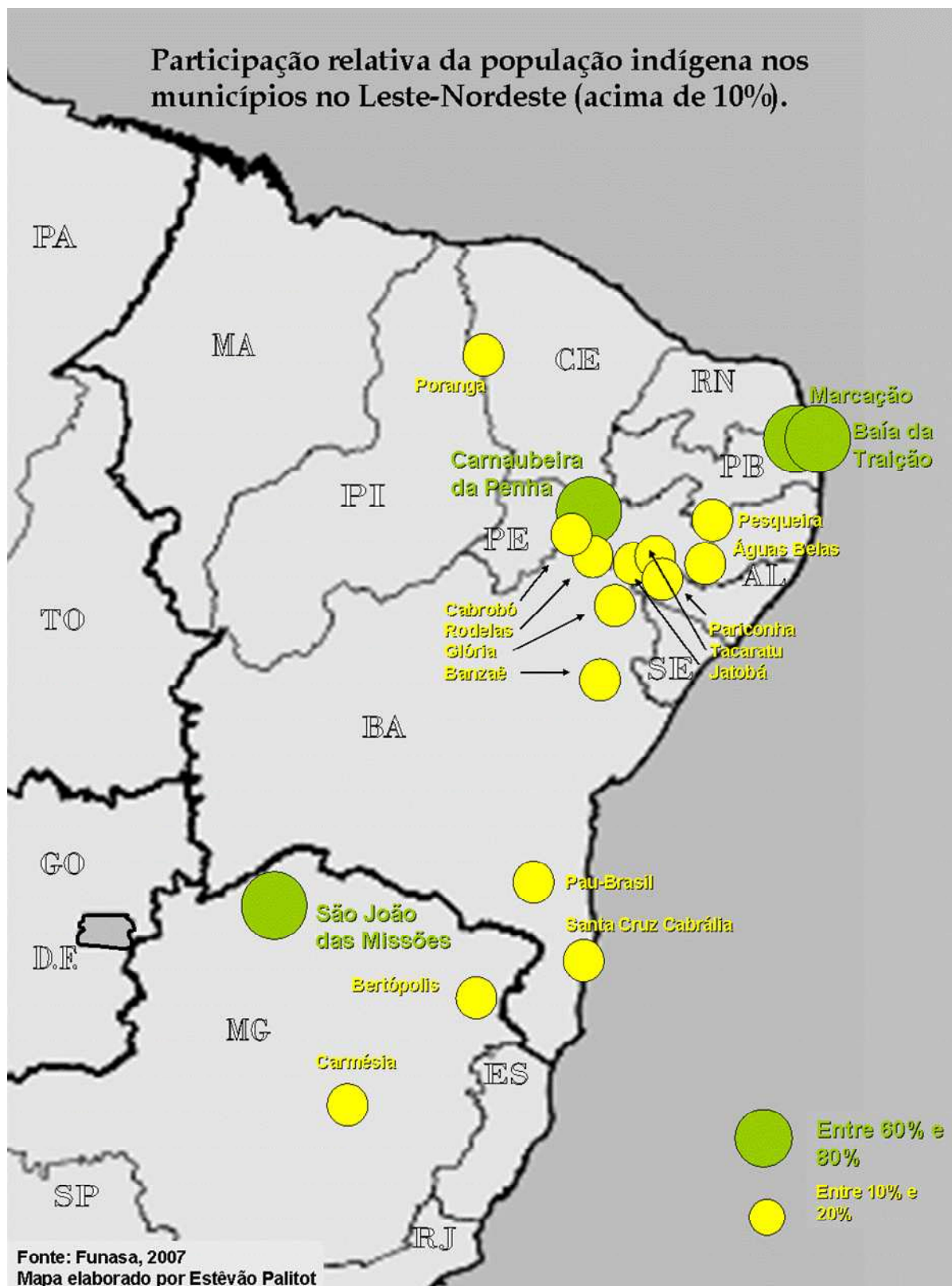
Neste sentido deve-se pesquisar a importância da vinculação do atendimento à caracterização como indígena, na geração de um movimento de cadastramento em massa de 80% da população municipal na FUNASA. Como destacado, este poderia ser um dos fatores de auto-identificação. No entanto, não propomos aqui essa relação de forma determinante, pois esta vinculação é problematizada entre os próprios autodeclarados indígenas (e também entre os não-índios), tendo como resultantes exclusões e inclusões e também o surgimento de novas etnias, numa permanente recriação de fronteiras étnicas.

Outro grupo populacional, nos municípios de Carnaubeira, Mirandiba, Salgueiro e Belém de São Francisco (Figura 6), também aciona um processo de reivindicação de seu reconhecimento pela FUNAI. Almejam a ampliação da T.I. Atikum, grupo do qual fazem parte, mas que também foi excluído quando da demarcação daquele território. Neste

ponto apresentamos a hipótese do crescimento da população indígena de Mirandiba estar relacionada à demarcação, entre os dois censos, da T.I. Atikum. Mais uma vez temos que entender as conseqüências sociais e mais especificamente, étnicas, da ação territorial do governo federal.

Uma terceira questão que se apresenta é a relação entre os Atikum e o grupo remanescente de quilombo de Conceição das Crioulas, já no município de Salgueiro (Figura 6). Os dois grupos são contíguos, apenas limitados pela demarcação da T.I., e da divisão municipal. Historicamente são grupos próximos, com diversas relações de parentesco entre eles. No entanto, a autodefinição com base nas classificações presentes na constituição – remanescentes de quilombos e indígenas – reposiciona as relações sociais preexistentes, chegando em alguns casos, mesmo que inflados por interesses de terceiros, ao conflito declarado entre os grupos.

**Figura 7: Mapa com o percentual de população indígena por município – FUNASA 2007**



Fonte: Estêvão Palitot, 2008.

#### **1.4.1 Trabalho de Campo**

A metodologia da pesquisa considera o trabalho de campo central para o aprofundamento da reflexão surgida nas leituras e também por oferecer novas questões. A realização da pesquisa de campo proporciona o importante encontro e diálogo entre o pesquisador e diversos sujeitos que participam de processos sociais que serão destacados no trabalho, incluindo aqui além dos principais sujeitos – os integrantes dos grupos étnicos – o restante da população regional. Outro aspecto do trabalho de campo que deve ser sublinhado é o acesso a arquivos e bibliotecas locais. Estes fornecem grande quantidade de informação local e regional, não disponíveis fora dali. Neste sentido parte importante da pesquisa bibliográfica também está inserida no trabalho de campo.

Para o trabalho de campo foram selecionados alguns locais onde a presença do pesquisador pôde resultar em questões e respostas centrais para este trabalho. Em primeiro lugar, em Recife, foi muito importante a pesquisa no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE), o qual contém grande quantidade de material histórico sobre Pernambuco, incluindo documentos históricos diversos sobre a evolução territorial além de aspectos e conflitos étnicos. Também na capital pernambucana tivemos possibilidade de contato com pesquisadores que atuam na região demarcada para este trabalho, ou que pesquisem temáticas relacionadas.

Numa segunda fase da pesquisa de campo, no sertão pernambucano, foram feitas visitas aos territórios dos diversos grupos étnicos detectados, entre os quais a T. I. Atikum, mas principalmente as localizadas no município de Mirandiba. Nesta etapa o importante será a observação do espaço e o contato com os sujeitos sociais. Aqui teremos a oportunidade de conhecer diferentes versões sobre conflitos atuais e sobre as continuidades e descontinuidades das fronteiras étnicas. Ainda no sertão de Pernambuco as sedes dos municípios de Mirandiba e Carnaubeira da Penha foram visitadas, para consultas a arquivos e

bibliotecas além de entrevistas com moradores e pesquisadores locais, como modo de melhor compor o panorama histórico da pesquisa.



## **2. A colonização e a longa duração – séc. XVI a XIX**

### **2.1 O encontro de trajetórias da colonização moderna**

A história tradicional sobre a criação do Brasil foi contada sob uma perspectiva colonizadora e naturalizante. Neste sentido não admitia a simultaneidade de histórias em distintos espaços, aplicando seu referencial de enunciação como universalmente válido. Conseqüentemente temos muito pouco material para investigação destas terras no período pré-cabralino, e assim, partimos da colonização como marco inicial dos processos históricos aqui destacados. Apesar desta escolha não nos absteremos de buscar a compreensão de discursos sociais que fazem referências ao período anterior a colonização.

Também sublinhamos que este processo – a colonização – foi tornado história pelos colonizadores, não travando um diálogo de saberes, mas propondo o aniquilamento, supressão e assimilação dos diferentes povos com os quais a fronteira colonial se confrontou. Lembramos que este processo de colonização não se encerrou com a independência, uma vez que está incutido na formação social do Estado territorial brasileiro<sup>11</sup>. Portanto atentamos diretamente para o desenrolar do colonialismo nas situações analisadas, destacando as diferenças sociais baseadas em classificações raciais ou étnicas, e as formas de ocupação territorial aqui engendradas.

Neste sentido trabalharemos com a definição de um mundo moderno-colonial, onde não temos uma história da colonização periférica,

---

11 E também na "América Latina o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade" (PORTO-GONÇALVES, 2005)

mas a conformação de um novo mundo no qual a colonização determina uma divisão espacial que só enxerga o centro metropolitano e espaços a colonizar. Somente a partir desta perspectiva podemos entender este marcante 'encontro de trajetórias' que até hoje mantém suas conseqüências de segregações e injustiças.

## **2.2 Primeiras referências dos índios no sertão**

As primeiras informações sobre índios no sertão do rio São Francisco são do Tratado descritivo do Brasil em 1587, de Gabriel Soares de Sousa:

A este rio chama o gentio o Pará, o qual é muito nomeado entre todas as nações, das quais foi sempre muito povoado, e tiveram uns com outras sobre os sítios grandes guerras, por ser a terra muito fértil pelas suas ribeiras, e por acharem nele grandes pescarias (SOUSA, 2000, p. 26).

O livro citado traz descrições acerca da cultura e localização dos habitantes do sertão do São Francisco nesta época, destacadamente os Tapuias, Amoipiras, Tupinaés e Ubirajaras, entre outros. Os Tapuias seriam o 'mais antigo gentio que vive nesta costa' tendo diversos subgrupos, com domínios que iam da foz do rio Prata à do rio Amazonas, além de regiões do sertão. Neste momento o sertão significava todo o interior desconhecido<sup>12</sup>: "O sertão apresenta-se assim como a definição para os lugares indefinidos e vagos, como o nome para os lugares sem nome" (SILVA, 2003, p. 196).

Prossegue Sousa narrando que os Tapuias eram antes senhores de toda a costa do Brasil e foram progressivamente se dividindo, confrontando-se, e "(...) os contrários tiveram forças para pouco a pouco os irem lançando da ribeira do mar de que eles eram possuidores" (SOUSA, 2000, p. 298). Estas guerras foram responsáveis pelo recuo deste povo para o interior: "(...) se foram recolhendo para o sertão por

---

<sup>12</sup> No mesmo sentido ver artigo de Janaína Amado, 1995.

espaço de tempo, onde até agora vivem divididos em bandos" (SOUSA, 2000, p. 298).

Nestes espaços os Tapuias entraram em disputas com diversos povos, como os Tupinaés, os Amoipiras (habitantes além do São Francisco), e os Ubirajaras: "(...) são os Tapuias contrários de todos as outras nações do gentio" (SOUSA, 2000, p. 299). Estes sertões abrangiam um grande leque de paisagens, desde as serras do agreste, baixadas ribeirinhas do São Francisco e outros rios, até as "serras muito áspera onde fazem sua habitação, os quais têm os mesmos costumes que os de cima" (SOUSA, 2000, p. 301). Esta vasta região era predominantemente Tapuia:

Corre esta corda dos tapuias toda esta terra do Brasil pelas cabeceiras do outro gentio, e há entre eles diferentes castas, com muito diferentes costumes, e são contrários uns dos outros (...) por onde se fazem guerras muitas vezes. (SOUSA, 2000, p. 301)

**Figuras 8 e 9: Representação dos 'bárbaros' tapuias por Eckhout**



Fonte: 8: Homem Tapuia - A. Eckhout; 9: Mulher Tapuia - A. Eckhout

Os Tapuias representavam os bárbaros e assim eram descritos e pintados (Figuras 8 e 9). Bárbaros, primitivos, temidos, bravos, ferozes, truculentos, muito corpulentos, todos estes, por conseguinte, adjetivos usados à época para apresentar os Tapuias (PIRES, 1990, p. 28), e assim justificar a guerra da conquista (chamada de 'guerra justa'), pela implantação colonial da civilização. Temos as descrições da violência e desumanidade com que eram tratados os índios e negros contadas como episódios pitorescos, contextualizados na perspectiva dos colonizadores. De certa forma esta narrativa acaba por justificar estes atos bárbaros, pela barbárie atribuída aos indígenas.

## **2.3 As estratégias da conquista colonial portuguesa- Séc. XVI-XVIII**

O processo colonizador é composto por uma dupla conquista: de terras e dos povos que as habitam. Para este fim surgem diversas estratégias específicas, entre as quais a guerra e escravização dos povos autóctones. No Brasil, se não tivemos – ao menos como política pública – a escravização indígena como programa oficial da colonização, esta se consolidou em diversas situações como prática socialmente aceita.

Luis Felipe de Alencastro (2000) aponta uma diferença entre a colonização na América e na África com relação à escravização de suas populações nativas. Na América Ibérica as tentativas iniciais para uma extensiva escravização indígena não obtiveram sucesso, pois quando um povo dominante “pressionava os dominados a fim de transformá-los em mercadorias de troca, dissensões internas provocavam fragmentação da comunidade” (ALENCASTRO, 2000, p. 117). Esta ‘segmentação constante’ para o autor é uma característica recorrente das ‘sociedades pré-cabralinas’, a qual pode ser retomada e observada mais adiante<sup>13</sup>. Em

---

13 Acreditamos que, mais do que uma marca cultural de um grupo, esta característica de fragmentação pode ser observada como estratégia de luta e fuga na colonização. Ainda hoje povos indígenas, como veremos ao fim do trabalho, recorrem a fragmentações e diásporas para sua reprodução social.

outro sentido a colonização na outra margem do Atlântico Sul criou a figura dos “Estados nativos – verdadeiros reinos negreiros – estruturados em torno do comércio entre o interior e o litoral” (ALENCASTRO, 2000, p. 118). Mesmo por isso Portugal apostou num sistema de complementaridade entre suas colônias.

Outra razão primordial para o não desenvolvimento de um mercado interno de escravos índios foi a falta de integração entre os enclaves coloniais, cada qual muito mais ligado à metrópole do que aos seus vizinhos. Assim, num primeiro momento,

(...) a acumulação proporcionada pelo trato de escravos índios se mostrava incompatível com o sistema colonial. Esbarrava na esfera mais dinâmica do capital mercantil (investido no negócio negreiro), na rede fiscal da coroa (acoplada ao tráfico atlântico africano), na política imperial metropolitana (fundada na exploração complementar da América e da África portuguesa) e no aparelho ideológico de estado (que privilegia a evangelização dos índios). (ALENCASTRO, 2000, p. 126,7)

Entretanto em três situações a escravização indígena foi permitida: resgates, cativos e descimentos. O primeiro caso era a troca de mercadorias por índios prisioneiros de outros índios, o segundo foram os índios aprisionados nas ‘guerras justas’, e por último os descimentos, nos quais tribos do sertão eram deslocadas para aldeamentos próximos aos lugares já conquistados.

É importante atentar para a estratégia colonial de utilizar indígenas no combate aos próprios indígenas bem como na captura de quilombolas e destruição de quilombos. Isto se inseria no projeto colonial português que previa uma relação com o indígena a qual deveria, em tese, ser de paz. Embora houvesse “uma seqüência de diretivas régias editadas ao longo de três séculos – constituindo o mais denso corpo normativo lusitano referente a uma única matéria colonial – busca coibir a escravização dos índios” (ALENCASTRO, 2000, p. 120), o processo colonial na prática tornava estas normas sem efeito. Se aos índios foi oferecida uma

---

ponto a se investigar é a ocorrência desta característica também entre os quilombolas. Portanto, questionamos se esta característica é dos povos pré-cabralinos, ou é gestada durante o período colonial.

perspectiva legal de não-escravização, aos negros era reservada, com toda a normatização oficializada pelos governos, a função de escravo, socialmente indispensável naquela situação.

No segundo quartel do século XVII a guerra luso-holandesa refletiu num conflito pelo tráfico negreiro, fato que promoveu o tráfico de índios na colônia americana. Neste sentido o autor supracitado afirma que provavelmente o número de indígenas cativos no período era superior ao de escravos negros. Estes cativos eram principalmente os 'apreados' pelas bandeiras paulistas no sul e sudeste, sobretudo utilizados nos trigais, roças e transporte de São Paulo. Num momento posterior o tráfico negreiro africano retomou seu crescimento, tornando a mão-de-obra indígena novamente desvalorizada. Isto provocou uma reação dos paulistas. Estes tinham como limitantes ao seu crescimento econômico a vinculação com o tráfico negreiro africano, controlado por mercadores, com preços relativamente altos para seus rendimentos (ALENCASTRO, 2000, p. 190-4).

Assim, apesar de possuírem terras e escravos indígenas, os paulistas não conseguiam se inserir com sucesso no comércio atlântico. Na visão das autoridades e senhores de engenho do Norte<sup>14</sup> os paulistas, apesar de aliados (através de acordos por terra e escravos principalmente) para o combate aos quilombolas e indígenas, eram também uma ameaça. Temor este que chega à metrópole: "evoluindo fora das redes mercantis estabelecidas, as expedições preadoras de índios escapavam ao controle social metropolitano [e, portanto] sua existência parecia potencialmente perigosa para o domínio colonial" (ALENCASTRO, 2000, p. 244).

Estas turbulências são superadas no início do século XVIII com o florescimento das atividades mineradoras, as quais fomentam um mercado interno crescente. Gradualmente "esse mercado será conectado

---

14 Norte aqui é a classificação na época. Faz referência aos atuais estados da região Nordeste.

aos circuitos atlânticos e, em particular, ao tráfico negreiro. Abrindo novas possibilidades à pecuária e à cultura de gêneros alimentícios” (ALENCASTRO, 2000, p. 245). Esta mudança de situação econômica traz novas investidas paulistas ao São Francisco, para estabelecimento de fazendas de gado. A acumulação primitiva derivada da exploração das minas permite um desenvolvimento do fluxo de escravos africanos. O autor acima afirma que, como diminui a dependência da mão-de-obra indígena, estava aberta a possibilidade de guerra aberta contra estes povos. Entretanto, como veremos no próximo item, o sertão tem um padrão específico de conquista e ocupação.

## **2.4 A formação do espaço sertanejo**

Como descreve Capistrano de Abreu, em ‘Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil’, ainda no período das capitanias hereditárias Pernambuco se firmou como uma região importante, principalmente pela sua posição: “na parte mais oriental do novo e mais vizinha do velho mundo” (ABREU, 1960, p. 64). Esta posição foi bastante aproveitada por seu donatário, e até a invasão holandesa esta capitania era a mais povoada e rica da colônia.

Já no século XVII iniciou-se a conquista colonial nos sertões do São Francisco (Figura 10). A margem pernambucana do grande rio foi primeiramente alcançada por caminhos vindos da Bahia. Estes cruzavam o rio e subiam na direção norte para alcançar o Ceará, o Piauí e o Maranhão. Estes eram caminhos para exploração, mas que à medida que iam se instalando donatários oficiais ou colonizadores particulares, foram sendo usados para levar o gado para os centros de consumo da colônia.

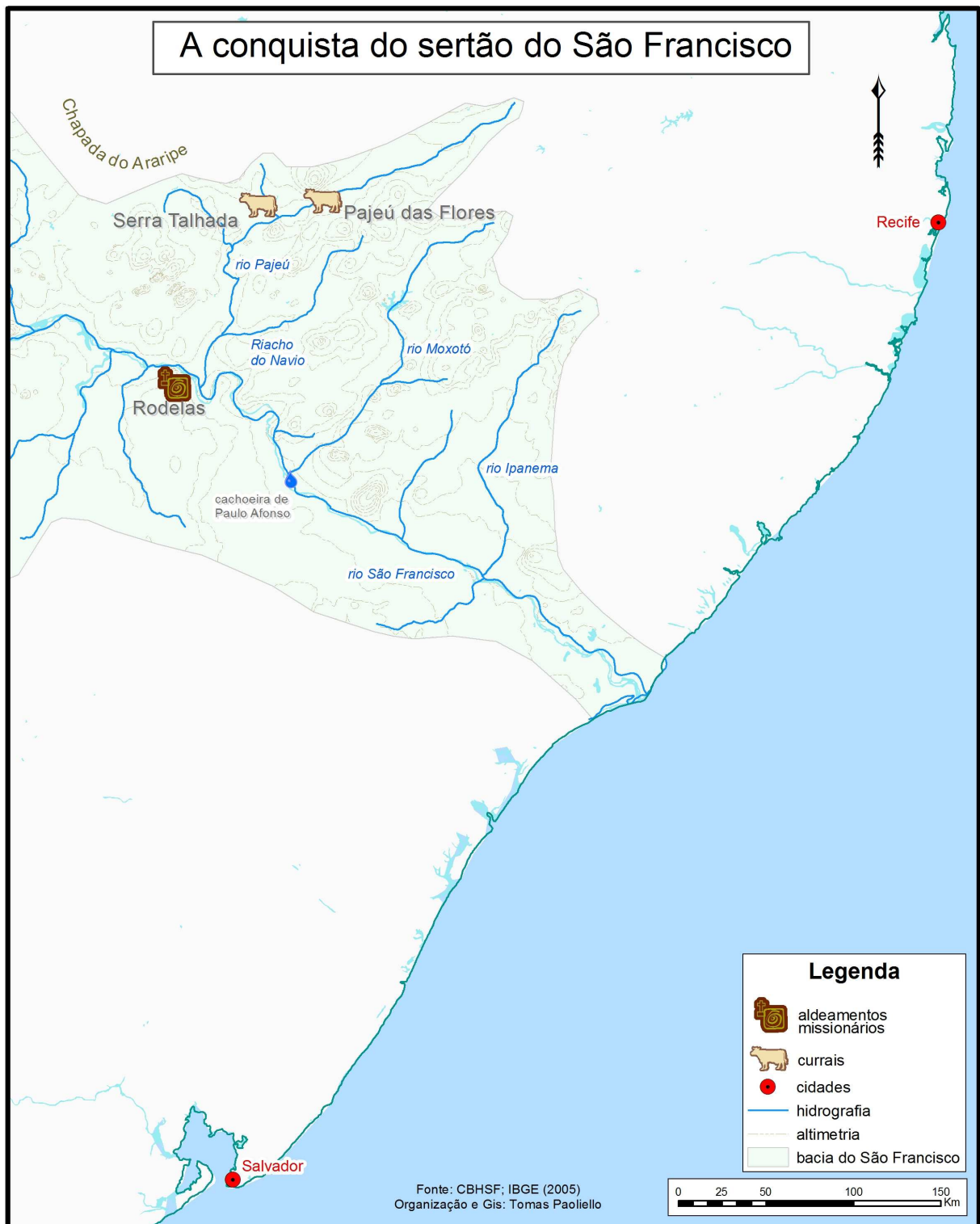
Segundo Pereira da Costa (2004) a colonização ao longo do rio São Francisco, que também teve seus donatários oficiais, deve muito à colonização particular. O autor destaca André da Rocha Dantas, que instala várias fazendas de gado na região e Custódio Álvares Martins, que foi “senhor dos sertões das Rodelas e Pajeú das Flores, onde instituiu uma

capela com a invocação de S. Pedro” (COSTA, 2004, vol. 1, p. 475-6) como pioneiros neste sentido (Figura 10). O historiador regional Álvaro Ferraz (1957) aponta os “vaqueiros bandeirantes dos Garcia d’Ávila” (FERRAZ, 1957, p. 41) como os primeiros que se fixaram na zona média do rio São Francisco, e confirma citando Capistrano de Abreu:

Na margem pernambucana do rio S. Francisco possuía duzentas e cinqüenta léguas de testada a Casa da Torre (...). Para adquirir estas propriedades imensas, gastou apenas papel e tinta em requerimentos de sesmarias. (...) Resistiram bastante os índios do Pajeú, mas em tempo de D. João de Lencastre e por sua ordem, Manuel de Araújo Carvalho atacou-os. Simultaneamente penetrava da Paraíba Teodósio de Oliveira Ledo. Graças aos esforços dos dois, ficaram pacificados os sertões de Pajeú, Piancó e Piranhas. (Capistrano de ABREU apud FERRAZ, 1957, p. 44)



**Figura 10: Mapa da conquista do sertão do São Francisco**



Esta conquista do sertão representava – para a sociedade colonial estabelecida – a instalação da civilização no lugar da barbárie. Antonio Jorge Siqueira, tratando de ‘Sertão, Sertões: povoamento e sociedade’ (SIQUEIRA, 2008), mostra o sertão enquanto processo, citando Capistrano de Abreu, o qual descreve a seqüência dos avanços das bandeiras paulistas. Esta seqüência seria o próprio ‘esboço da *sertanização* brasileira’ (SIQUEIRA, 2008, 6). Neste sentido temos a definição de uma categoria que foi adotada para nomear diversos lugares e regiões. Sua uniformidade passa pela situação de fronteira: terras desconhecidas, terras a conquistar... Portanto o sertão “é, no nascedouro, um deslocamento de pessoas” (SIQUEIRA, 2008, 6).

Uma segunda característica desta sertanização é a extrema violência que lhe acompanhou, sendo observada atualmente como uma violência fundadora, que persistirá na “estrutura incipiente de relações sociais no interior dos nossos sertões” (SIQUEIRA, 2008, 6). Devido a sua característica de espaço a colonizar, portanto fora dos domínios coloniais oficiais, apresenta-se a outra face deste espaço: “Por outro lado, esse espaço também é aproveitado por integrantes da sociedade açucareira tanto como lugar de fuga, quanto como lugar de ascensão social legítima” (SILVA, 2003, p. 214). Assim, um lugar de encontro de trajetórias muito distintas, objeto mesmo deste estudo, uma vez que interessados estamos nas características étnicas e territoriais deste local.

A colonização do sertão é, portanto marcada por extrema violência, apoiada que foi nas ‘guerras justas’. Já entre 1678 e 1699 o 2º Francisco Dias d’Ávila, da poderosa Casa da Torre, após aliar-se a Domingos Afonso Sertão e Domingos Jorge Velho com seus paulistas para dominar o Piauí, “solicita autorização para bater em guerra justa os índios do rio *Pajaú*” (FERRAZ, 1957, p. 43). Para Capistrano de Abreu esta guerra contra os cariris<sup>15</sup> encontrou uma das mais persistentes resistências de todo o país.

---

15 Cariris faz aqui referência a diversos povos, desconhecidos, que habitavam a região.

Ainda assim, operando ataques por todas as direções e através de grupos de várias origens, os colonizadores 'pacificaram' os sertões entre o São Francisco e a serra do Ibiapaba, no Ceará (ABREU, 1960, p. 68-9).

No curso deste desbravamento vieram as sesmarias, concedidas pela Casa da Torre, e em seguida a criação de outras freguesias. A colonização pelos sertões (e não só no nordestino) aconteceu também através da instalação da atividade pecuária. Esta apresenta diferenças significativas em seu modo de produção em relação às atividades exercidas neste momento nos engenhos ou nas minas. Já no início do século XVIII

(...) os senhores da Casa da Torre puseram-se a alugar sítios – cada um deles medindo uma légua em quadro – ao preço de dez mil réis anuais (...). Invariavelmente os contemplados com estas datas de terras eram os grande do gado-pé-duro, que se comprometiam a ocupá-la, povoá-la e cultivá-la. E assim, os sertões pernambucanos iam se transformando em semi-feudos exclusivos da Casa da Torre. (NOGUEIRA, 1999: 34)

Este processo de estabelecimento de propriedades através das sesmarias confrontava os povos e comunidades indígenas que por essa ainda região viviam resistentes às primeiras guerras promovidas pelos bandeirantes paulistas em aliança com a Casa da Torre. É uma ocasião onde esta grande população indígena sofre um processo violento, objetivando extingui-la, seja por confronto direto, seja pela descaracterização simbólica desta condição étnica. Neste sentido, no fim do século XVII a região do sertão nordestino já se encontra em grande parte incorporada ao domínio colonial. Esta conquista provocou "o aniquilamento ou expulsão de milhares de indígenas que povoavam essas terras. Foi a substituição do gentio pelo gado" (BARBOSA, 2004, p. 180).

O aspecto extensivo da pecuária desfavorece a manutenção de relações escravistas. Esta mesma característica da criação de gado provoca também um alargamento do território colonial: "ponto de fuga do escravismo, a pecuária estende a ocupação e o enquadramento institucional do território" (ALENCASTRO, 2000, p. 341), forjando diferentes formas de relações sociais e garantindo novas conquistas

coloniais – mais terras e homens. Capistrano, citando o ‘Roteiro do Maranhão a Goyaz pela capitania do Piauí’ de autor desconhecido, salienta que “os mulatos, os mestiços e os pretos forros, tão avessos a todo trabalho, entregam-se com gosto a este” (ABREU, 1960, p. 115) com esperança de através do seu pagamento, em gado, poder também eles se instalaram como fazendeiros.

Além desta garantia de novos homens para a empresa colonial outra característica da atividade criatória é fundamental. O gado se desloca sozinho, necessitando apenas quem os encaminhe, e por isso podem ser criados nos mais recônditos sertões. Nas suas longas marchas rumo ao mercado foram-se criando redes de fazendas: “Assim os caminhos se foram povoando lentamente, e as malhas de povoamento apertaram-se mais na Bahia que em outra parte, exceto em algumas da capitania de Pernambuco igualmente pastoris.” (ABREU, 1960, p. 116).

Portanto a mão-de-obra livre foi uma marca do sertão, principalmente quando comparando a atividade pecuária que lá se implantou com a plantação de cana do litoral. Contudo, sob outra perspectiva, ao analisarmos a presença absoluta de escravos esta se revela bem difundida, esparsamente por toda a região sertaneja. Em “Guerra dos Bárbaros”, Maria Idalina da Cruz Pires, apoiando-se em Jacob Gorender, constata que “as relações de produção estabelecidas na pecuária, pelo menos no Nordeste, basearam-se tanto no trabalho livre como no trabalho escravo, em proporções mais ou menos equivalentes” (PIRES, 1990, p. 41).

Portanto a presença da escravidão nas fazendas é importante, tanto negra quanto indígena, inclusive como forma de alavancar prestígio social. Sobre a escravidão no sertão fala também Emanuele Carvalheira de Maupeou:

Mas não era apenas o cativo e os laços familiares que uniam índios e negros. Muitas tribos, geralmente localizadas em zonas de difícil acesso, como as serras, abrigavam populações indígenas e negros escravizados em fuga. São espaços que funcionaram, ao mesmo tempo, como aldeias

indígenas e verdadeiros quilombos, desde o período colonial. Inclusive, tal argumento é utilizado por colonos do Sertão do médio São Francisco para justificar a caça a indígenas. (MAUPEOU, 2008)

Tese que corrobora a afirmação de Gorender de que “em cada uma fazenda destas não se ocupam mais de dez ou doze escravos, e na falta deles os mulatos e pretos forros, raça de que abundam os sertões da Bahia, Pernambuco e Ceará principalmente pelas vizinhas do Rio de São Francisco” (GORENDER, 1988 apud PIRES, 1990, p. 41). Esta ‘raça’ de mulatos e pretos forros nada mais podiam ser do que índios e escravos fugidos ou libertos, respectivamente. Os caminhos do gado em geral eram linhas muito sinuosas o “que evitava as matas onde o gado não encontraria o que comer; as serras onde as chuvas mais freqüentes produziam às vezes florestas luxuosas (...), os desfiladeiros arriscados, as caatingas mais bravas, as travessias órfãs d’água.” (ABREU, 1960, p. 97). Portanto identificamos estes espaços contornados pelos caminhos do gado (principalmente as serras) como lugares por excelência de instalação de comunidades não conquistadas.

Especificamente sobre os indígenas desta região Hohenthal (1960) reúne diversas fontes históricas, resgatando suas localizações. Nimuendajú aponta que, em 1746 os Huanoi<sup>16</sup> estariam na confluência dos rios Ipanema e São Francisco (Figura 10). Outra localização também apontada por Nimuendajú (1981), citado por Grunewald (1993), mostra os Huamoi, junto com os Chocó, em Alagoas, quase no São Francisco, na divisa com Sergipe. Para Hohenthal:

(...) os relatos sobre estes índios observam que o seu território se estende do sul do Ceará até as margens do rio São Francisco, entrando em Sergipe (1759), e vagando através do sertão pernambucano. (HOHENTHAL, 1960:54)

A partir desta afirmativa, Hohenthal indica duas possibilidades: “ou estes índios vagavam muito, através de vastos trechos do território nordestino em tempos históricos, ou estamos tratando com mais de um

---

16 Hohenthal encontra diversas formas de grafia aplicadas aos Huanoi: Huamai, Huamães, Huamé, Humon, Umã, Umães, Uman, Umãos, Urumã e Woyana (HOHENTHAL, 1960, 54).

bando com o mesmo nome” (HOHENTAL, 1960:54). Entendemos que esta constante re-localização do povo indígena poderia ser uma estratégia de fuga para não integração às fazendas de gado.

Maupeou exemplifica esta bárbara perseguição aos povos e comunidades não conquistados. Aqui tratou-se de uma justificativa para ‘punição’ a povos indígenas que teriam abrigados escravos fugidos:

Neste intuito é que, em 1801, o Capitão Simplício Pereira escreve às autoridades portuguesas que a expedição punitiva às tribos Pipipam e Xocós se explica por estes indígenas estarem 'juntando-se a escravos fugitivos e outras qualidades de índios não menos criminosos e outras qualidades de homens'. (MAUPEOU, 2008, p. 98)

O Capitão Simplício Pereira também é citado no livro de Nogueira, o qual relata, com naturalidade, que “Antes de tudo, (...) o coronel gostava de matar índios. Entre batizados e pagãos, matou até perder a conta” (NOGUEIRA, 1999, p. 249). Simplício Pereira era capitão na ocasião citada por Maupeou: expedições punitivas aos índios, feitas pelo capitão Simplício Pereira em 1801. No livro de Nogueira (1999, p. 248) é esclarecido que em 1842, por sua ação na Revolta de Exu, Simplício recebe uma promoção a tenente-coronel da guarda nacional. Além disso, Nogueira descreve que Simplício foi também “um dos principais ‘desencantadores’ das Pedras do Reino Encantado del-rei dom Sebastião: massacrrou o quanto pôde os fanáticos da inusitada monarquia” (NOGUEIRA, 1999, p. 249).

Mais adiante neste livro é apresentado um capítulo denominado ‘Episódios e reminiscências da história de Belmonte’, no qual o primeiro tópico é ‘Nos domínios dos índios’, o segundo ‘No tempo da escravidão’ e em seguida outras curiosidades históricas<sup>17</sup>. Na parte inicial sobre os índios Nogueira volta a falar do capitão Simplício: “Existiu sempre uma luta constante dos moradores das fazendas Cachoeira e Olho d’Água, pertencentes ao capitão Simplício Pereira da Silva, contra os índios da

---

17 Como “O crime da ex-escrava”, “O baobá da Santa Cruz”, “Bandas de músicas”, “Bons vaqueiros”, “O primeiro carro”, “Rádios”, “A cururipa do Padre Cícero”, “Times de futebol”, etc.

serra do Catolé e imediações” (NOGUEIRA, 1999, p. 300). Em seguida aparece a ‘justificativa’, ou ‘estopim’ dessa luta:

É que sucessivas vezes, também durante os períodos de secas, julgando de sua propriedade tudo que a terra produzisse ou sobre ela vivesse, os índios desciam as serras e atacavam as fazendas, matando os vaqueiros, gados, escravos e incendiando-as (NOGUEIRA, 1999, p. 300).

E, conseqüentemente, a ‘retaliação’ do latifundiário é narrada a seguir: “Juntamente com um grupo bem armado, o coronel Simplício Pereira começou a perseguir os índios ferozmente, eliminando-os em massa” (NOGUEIRA, 1999, p. 300). Esse tratamento reservado aos indígenas demonstra o pouco apreço destes primeiros fazendeiros com a legislação imperial. Assim, mesmo com a proibição da escravidão indígena os poderosos da sociedade colonial sertaneja não se amedrontavam e mantinham estas relações ativas:

Índios, negros e mestiços, estes são os escravos do Sertão do médio São Francisco na segunda metade do século XIX. Intrinsecamente misturadas, estas pessoas, podiam ser chamadas de várias formas: crioulo, cabra, mulato, preto, pardo, caboclo, fula, índio, moreno ou angola. (...) Para os senhores de escravos, essas pessoas não eram mais do que 'uma raça degenerada, preguiçosa e inclinada à prática de roubos'. Todavia, é essa 'raça degenerada' que trabalhava na roça, no trato dos animais e nos serviços domésticos dos donos da terra, podendo a qualquer momento ser vendida e proporcionar lucros para estes. (MAUPEOU, 2008, p. 98)

Por fim, podemos afirmar que a sociedade colonial nestes sertões tomou a forma das fazendas de gado. Sua economia baseava-se na venda de carne para outros locais da colônia, do couro para exportação, e da agricultura de subsistência. No século XVIII surgiram as primeiras vilas do sertão, justamente originadas nas fazendas de gado ou aldeamentos (esta outra origem das vilas será tratada especificamente no item 2.5).

Nas ‘muitas léguas de testada’ de suas terras, em margens pernambucanas do São Francisco, os d’Ávila estabeleceram, no século XVIII, o Curral do Pajeú de Flores (Figura 10). Este, funcionando como centro administrativo de seu extenso território, rapidamente vira um Arraial (1750), uma Freguesia (1783) e uma vila (1810), como mostra Nogueira. O autor prossegue afirmando a importância da instalação neste

local, ressaltando a “sua condição de cabeça da Comarca do sertão de Pernambuco, cujos limites começavam abaixo da Cachoeira de Paulo Afonso [ver Figura 10], indo até a foz do rio Cariranha, hoje ponto extremo norte do estado de Minas Gerais” (NOGUEIRA, 1999: 32).

O município de Serra Talhada, que deu origem a São José do Belmonte, do qual por sua vez, em meados do séc. XX se desmembrou Mirandiba, tem sua procedência no Curral da Serra Talhada [ver Figura 10], “pertencente a Agostinho Nunes de Magalhães, que se localizava mais ou menos no centro da grande Comarca, no cruzamento das estradas que iam ter da ribeira do Pajeú até o Estado do Ceará.” (NOGUEIRA, 1999: 33). O nome Serra Talhada deve-se a morfologia da serra como visto na Figura 11, abaixo.

**Figura 11: Foto dos sertões, com vista da Serra Talhada ao fundo**



Fonte: Foto do autor, durante trabalho de campo em setembro de 2009.

Podemos perseguir a história das fazendas de gado até os dias atuais (ver item 2.6, 2.7, e os capítulos seguintes). As que vão dar origem a São José do Belmonte – Inveja, Santa Cruz, Campos, Coroas, Boqueirão, Várzea do Tiro, Terra Nova e parte da fazenda Cacimba –



foram “anexadas primeiramente à freguesia do Pajeú de Flores, (...) passaram depois a pertencer à nova freguesia de Serra Talhada, criada em 1838, sob a invocação de Nossa Senhora da Penha.” (NOGUEIRA, 1999: 36).

Em seguida foram se dividindo entre herdeiros: da Várzea do Tiro desmembra-se a fazenda Queixada, que é herdada por Ana Joaquina, Donana do Queixada, esposa de Manuel de Carvalho. Nas terras desta fazenda é que surgirá a cidade de Mirandiba, já no séc. XX, como tratado no capítulo 3.

## **2.5 Os aldeamentos missionários - séc. XVII – XX**

Além destes colonizadores (que progressivamente – guerra após guerra – iam ‘pacificando’ os sertões) a conquista colonial também seguia através dos aldeamentos missionários. Desde o início do século XVII, começaram a se estabelecer, em terras doadas pelos donatários, as missões, com o objetivo de incorporar os índios ao Estado português e a fé cristã. Esta incorporação se dava de maneira compulsória, catequizando e disciplinando os nativos para servir aos interesses coloniais. As missões, assim como eram também os engenhos, são definidas como “unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica” (OLIVEIRA, 2004, p. 25). Adicionamos também aí as fazendas de gado do sertão.

Nestes aldeamentos missionários eram agrupadas diferentes línguas e culturas indígenas, as quais eram incentivadas a se homogeneizarem. Neste esquema proposto por Oliveira as missões corresponderam ao primeiro processo de territorialização dos povos indígenas, forçada pelos poderes coloniais. Além dos aldeamentos, Ricardo Pinto de Medeiros (2000) observa a existência de outros dois processos similares: as reduções e os descimentos. Redução é definida como 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. (...) Aldeamento é a localização destes povos nas aldeias. (MEDEIROS, 2000, p. 150)

Em 1746 são listados (COSTA, 2004, vol. II, p. 81-84) 27 aldeamentos missionários na capitania de Pernambuco, sendo 12 na Freguesia de N. S. da Conceição de Rodelas, 11 destas em ilhas do São Francisco. No entanto a atuação dos missionários era fortemente contestada pelos proprietários rurais, os quais muitas vezes expulsavam violentamente os padres e destruíam suas missões. Ainda segundo Pereira da Costa, neste 'Sertão dos Rodelas'<sup>18</sup>, região onde havia se estabelecido a missão de Rodelas, existiam diversos povos, com o nome genérico de Rodelas ou Rodeleiros.

No entanto, em 1758 o Marquês de Pombal determina a expulsão dos jesuítas do Brasil, pois julgava seu poder demasiado, transforma as aldeias em vilas, e cria o cargo de 'diretor dos índios' para substituição do poder dos missionários (BARBOSA, 2004, p. 226). Com esta medida são privilegiados os sesmeiros e posseiros não indígenas presentes sem domínio reconhecido, os quais têm suas propriedades regularizadas.

Este é também um processo de integração do índio à sociedade portuguesa, "ao contrário da política anterior de segregação, que havia caracterizado a administração missionária" (MEDEIROS, 2000, p. 181-2). Neste período pombalino são estimulados os casamentos interétnicos, a fixação de colonos brancos nos antigos aldeamentos, é proibido o uso das línguas nativas, é proibida a nudez, se torna obrigatório morar em casas separadas, e que os índios tenham nome e sobrenome, sendo este de famílias portuguesas. As antigas aldeias, agora vilas, recebem também nomes portugueses, e "a partir de então (...) os índios passam a ser mencionados a partir do seu local de morada" (MEDEIROS, 2000, p. 184). Esta medida visa anular a identidade étnica indígena, promovendo uma nova forma de organização social.

---

<sup>18</sup> Ver sobre o sertão de Rodelas o item 1.2.2

Em 1759 é nomeado um oficial pela Junta “para ir, com a ordenança do distrito e com os índios Xucurus, submeter às nações ditas de curso – àquelas que andavam causando indefinições sobre o controle das áreas de ocupação colonial no agreste-sertão da capitania” (SALDANHA, 2002, p. 51). O escolhido, sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, noticia doze missões no rio São Francisco – dez em ilhas do grande rio e duas em terra firme: Araripe e Brejo do Gama do Pajeú (Figura 13). Aqui, através de dados do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) citados por Suely Mares Saldanha, obtemos as únicas referências a esta missão no Brejo do Gama do Pajeú. Sua importância recai na coincidência do lugar: Brejo do Gama atualmente se localiza na fronteira entre Mirandiba e Carnaubeira da Penha, e será lembrada mais adiante neste trabalho, pois é um foco de etnogênese do povo Atikum.

Ainda nos reportando ao informe do sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz, Saldanha destaca que “na região havia índios que se mantinham desvinculados das estruturas coloniais” (SALDANHA, 2002, p.51), mencionando justamente os índios Umans, os quais “(...) não tem *aldeia* nem missão vivem sem *rancho* nem morada certa andando todo o *anno cassando* e sustentando se das frutas agrestes e de gados dos moradores, e a estes *andão* agregados de outras nações” (SALDANHA, 2002, p.51<sup>19</sup>). Destacamos este povo por sua denominação, igual ao nome da serra onde 43 anos depois (como veremos logo a seguir) o frei Vital de Frescarolo instalará um aldeamento.

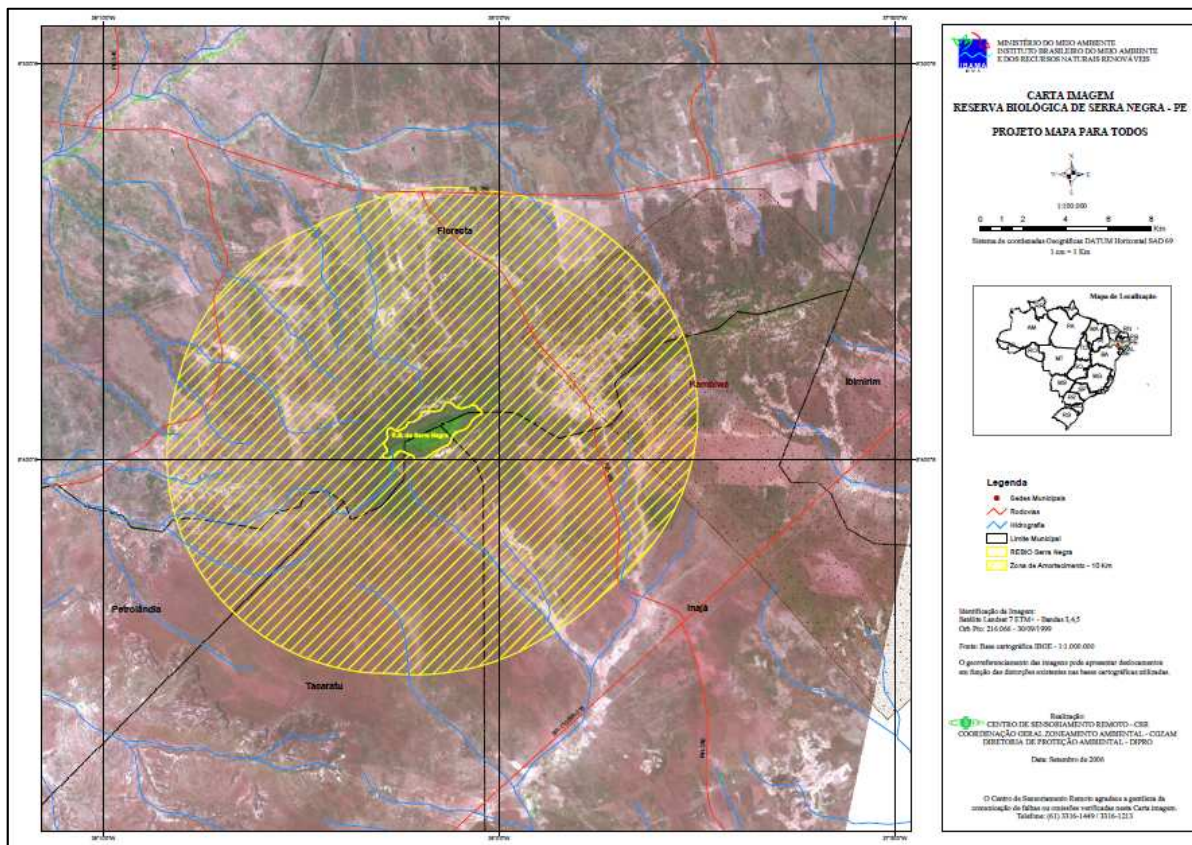
Após estes anos seguiram-se diversas bandeiras, coordenadas estrategicamente pelo sargento-mor Jerônimo Mendes da Paz. Estas varriam todos os sertões ao norte do São Francisco e entre seus afluentes Moxotó e Pajeú (Figura 13). Neste sentido um dos últimos refúgios dos indígenas foi a Serra Negra (Figura 12). Hildo Rosa relata esta situação da Serra Negra, e as inúmeras investidas militares feitas por moradores da

---

19 Saldanha cita neste momento o ‘Termo de junta sobre missões do São Francisco’, AHU. Cd. 1919. Doc. 21/12/1759. p. 75-79.

região com objetivo de exterminar esta população, que por fim já era denominada simplesmente de criminosos (ROSA, 1998). As bandeiras da década de 1760 contavam com a participação de muitos índios já aldeados, de várias origens.

**Figura 12: Mapa atual da Serra Negra**



Fonte: Disponível em: <<http://siscom.ibama.gov.br/sitecsr/>>, acesso em: 19 dez 2009.

Neste mesmo ano (1760) Saldanha relata que os índios foram acuados na Serra Negra e souberam de várias bandeiras que estavam rumando em sua direção. Para evitar o conflito fugiram para a serra do Arapuá (Figura 13). Esta nova localização foi descoberta, ainda naquele ano as bandeiras partiram neste destino, com o objetivo de “correr a serra do Arapuá *athé varrella* de todos os índios Xocoç, Manguenzes, Pipipans, Ogues” (SALDANHA, 2002, p. 70). Estas determinações são recorrentes neste período, e as bandeiras sucedem-se assim como os índios mudam-se rapidamente por amplas regiões.

Aqui podemos ressaltar a posição geográfica dos refúgios indígenas: em vários casos estes povos se formaram nas serras, posicionados

marginalmente em relação aos nascentes núcleos urbanos e as fazendas de gado, sobrevivendo como pequenos produtores rurais. Esta marginalidade indígena claramente se intensifica com as proibições pombalinas, voltadas para a anulação de sua condição étnica. Portanto a situação destas comunidades, quando confrontados pelos fazendeiros (sempre com maior acesso a justiça), sempre será desfavorável, tanto territorialmente quanto comercialmente.

No entanto, em alguns lugares, onde não existiam “fluxos migratórios significativos para o sertão, as antigas terras dos aldeamentos permaneceram sob o controle de uma população de descendentes dos índios das missões” (OLIVEIRA, 2004, p. 25). Esta abundância de terras a ocupar possibilitou a origem das atuais denominações dos povos indígenas, “que as mantinham [as terras dos aldeamentos] como de posse comum, ao mesmo tempo que se identificavam coletivamente mediante referências às missões originais, à santos padroeiros ou à acidentes geográficos” (OLIVEIRA, 2004, p. 25).

Temos no sertão do São Francisco, comprovando a situação de fronteira desta região, missões que ainda são estabelecidas no início do século XIX. Estas promovem um tipo de organização sócio-espacial particular, com objetivos diferentes das antigas missões. Aqui observamos os aldeamentos com perspectivas de integração do índio à sociedade regional, e não mais a ‘missão civilizatória’ de criar outra forma de organização social. Deste momento histórico enfatizamos a missão do Olho d’Água da Gameleira<sup>20</sup> (Figura 13), na então *freguezia* de Cabrobró, realizada por Frei Vital de Frescarolo em 1801, com “78 gentios brabos Vouê e Umão” (FRESCAROLO, 1913).

---

20 Hoje o local é chamado de Olho d’Água do Padre, após um episódio no qual um padre teria sido assassinado, e está incluído como uma aldeia na T.I. Atikum.

Segundo informações de Pereira da Costa (2004) em 1791 foi organizada uma bandeira<sup>21</sup> para 'internar' os índios, 'afugentando-os completamente da povoação' de Cabrobó (Figura 13). No entanto, muito destes índios vão à Recife; reclamar ao governador, e sendo perdoados, retornam à Cabrobó. É organizado então "(...) um aldeamento no lugar Olho D'água da Gameleira, em 1801, por escolha dos próprios índios, sendo-lhes dadas as suas terras, então incultas e em mata virgem." (COSTA, 2004, vol. 4, p. 81-2).

**Figura 13: Localização de pontos históricos principais**



Nos primeiros anos do séc. XIX foram comuns as ameaças aos índios, os quais viviam em constante perigo, mesmo nos aldeamentos. Frei Frescarolo relatou que nesta missão e no riacho do Navio, do Brejo do

21 Em 1788, em carta do Governador ao Comandante da Serra do Arapua (Figura 13), dá ordem "para prender e afugentar os índios bárbaros que se acham dispersos pelos sertões desse distrito, cometendo roubos e outros delitos com que vexam esses moradores" (ROSA, 1998, p. 11)

Gama<sup>22</sup> (Figura 13), “teriam havido atrocidades contra os índios, o que pôs fim ao aldeamento” (FRESCAROLO, 1913).

Em junho de 1802 “o governo oficia a frei Vital de Frescarolo, referindo as boas informações sobre seu trabalho, pacificando e aldeando as duas nações de índios brabos (Umam e Oé), que andavam ‘embrenhados e dispersos por esses sertões’” (ROSA, 1998, p. 18). Devido ao sucesso de Frescarolo no aldeamento do Olho d'Água da Gameleira ele é encarregado oficialmente de realizar a mesma tarefa com “outras ‘duas nações de semelhantes índios (Pipipam e Xocó), que nos costa andarem dispersos nas brenhas dos referidos sertões, chamados os gentios da Serra Negra’” (ROSA, 1998, p. 18).

Assim, em 1802, Frescarolo cria nova missão, desta vez para os índios ‘Pipipões’, no lugar chamado Jacaré, distante três léguas da Serra do Periquito, e já próxima à Serra Negra (Figura 13). Mesmo instalando a missão, o frei ressalta que “Para estes pobres índios se aldearem carecem do adjuntório do rei. Estas terras [pretendidas pelos índios] estão em litígio entre os senhores da Torre da Bahia e os Burgos” (FRESCAROLO, 1913).

Este local – Jacaré – era conhecido por seus índios acolherem escravos negros fugidos. Grünwald (1993) aponta que, no sertão, estes escravos serviam tanto como vaqueiros, como, majoritariamente, mão-de-obra nas faixas férteis das serras. Citando Ferraz (1957, p. 22) Grünwald mostra que “a Serra da Cacaria, próxima à do Arapuá (município de Floresta), é quase toda povoada de longa data por negros, que lá se constituíram numa espécie de quilombo, desde a época da escravidão” (Grünwald, 1993, p. 26). Ainda segundo Ferraz, o mesmo acontece nas serras do Umã e do Crioulos. E por causa desta mestiçagem

---

22 O Brejo do Gama situa-se atualmente próximo à fronteira municipal de Mirandiba com Carnaubeira da Penha e vem a ser um dos locais com reivindicações de grupos Atikum.

o agrupamento de Atikum-Umã do alto da Serra do Umã era conhecido como 'os negros da Serra do Uman'.

Entre 1803 e 1804 acontece à mudança dos índios Xocó (que anteriormente habitavam as cabeceiras do Piancó e Terra-Nova na travessia dos Cariris-Novos), os quais estavam junto aos Pipipões no Jacaré, para a missão da Gameleira. Segundo Frescarolo os Xocó não se davam bem com os Pipipões, e escolheram agregar-se com os Umão e Vouê, "onde até o *prezente* momento estão vivendo mansos, pacíficos e *socegados*" (FRESCAROLO, 1913), num total de 130 pessoas. No final da carta, datada de 1804, Frescarolo afirma que toda a capitania está livre dos gentios brabos: "pode V. Ex. Rvma. Estar na certeza que todo este seu bispado e vastíssima capitania já não *têeem* mais gentios brabos nos matos, que *possão* desgostar os moradores e Sua Alteza Real." (FRESCAROLO, 1913).

Nesta mesma carta Frescarolo se despede da atividade de missionário, cumprida durante 25 anos, e seu sucessor seria Frei Ângelo Mauricio de Niza, indicado pelo governo da capitania. Destacamos neste processo que Frescarolo diz serem estes índios por ele aldeados os últimos índios 'brabos' da província pernambucana. Logo, podemos estabelecer que este espaço, (como já ressaltado) neste momento, é configurado como uma fronteira da colonização. Temos informação de apenas mais uma missão na província, instalada em 1824, por ordem do presidente de província de Pernambuco: "foram os remanescentes da tribo da Serra do Catolé aldeados na Missão da Baixa Verde (Triunfo), pelo missionário capuchinho frei Ângelo Mauricio de Niza, [no] ano de sua morte" (NOGUEIRA, 1999, p. 300).

Entretanto os anos que se seguiram a chegada de frei Niza (1803) são de muitas turbulências, com os aldeados envolvidos em revoltas, fugas e atos bárbaros, conforme várias notícias dos proprietários da região. A descrição de Rosa (1998, p.22), citando Pereira da Costa, é de que em 1806 a aldeia do Jacaré foi deslocada para a Baixa Verde (Figura



13). No entanto, com a morte do referido frei a aldeia entrou em decadência, com a dispersão dos indígenas.

## **2.6 O século XIX**

Grünewald, citando Aires de Casal (1976) [1817], mostra que no início do século XIX quatro 'derradeiros' povos indígenas foram reduzidos: Pipipã, Chocó, Umã e Vouvé. Casal aponta serem estes, descendentes de outros que 'desertaram' das aldeias onde antes tinham sido cristianizados, destacando que estes conservavam sua 'antipatia' mútua e que muitos já haviam novamente desertado. Eles teriam idiomas particulares, e apesar da origem comum, seriam inimigos 'irreconciliáveis'. A localização destes povos, feita por Casal é a seguinte: "(...) ocupavam um território de trinta léguas em quadro entre o rio Moxotó e o Pajeú, mais próximos à Serra do Araripe [ver Figura 10], do que ao rio São Francisco: país na maior parte agreste e falta d'água." (Casal, 1976, p. 254 apud Grünewald, 1993, p. 25).

As características apontadas por Casal para estes quatro povos diziam serem estes 'todos errantes', desconheciam a agricultura, sobreviviam com frutas, mel e caça, utilizavam como armas o arco e a seta, os homens andavam nus e as mulheres cobertas 'descendentemente por diante com uma rede miúda e elástica, ou com uma franja larga de linha grossa e *mui* torcida de croata, tudo feito com arte'. Prosseguindo na mesma citação, Casal diz que estes povos – que qualifica como 'derradeiros' – sepultavam seus mortos encolhidos, debaixo da árvore mais frondosa, de preferência o umbuzeiro, 'contentavam-se com uma mulher' e abominavam o adultério (crime que atribuíam aos conquistadores).

Estas últimas missões reforçam que apesar de possuírem táticas diferenciadas, os dois eixos da colonização – as fazendas e as missões – agem concomitantemente, tendo os indígenas como grupos a serem extintos, ou pelo menos 'pacificados' e destituídos de seus territórios,

visando o estabelecimento da 'civilização', baseada na doutrina católica e no regime de propriedade privada. Como apontaram os relatos aqui transcritos de frei Frescarolo, existiram algumas situações de enfrentamentos diretos entre fazendeiros e missões, mas quase sempre resultando na extinção da missão.

Todavia, seja pacificados e agrupados juntamente com outras etnias, pelos missionários, ou objeto de guerras justas pelos fazendeiros, os indígenas são claramente o grupo social a ser conquistado na época, o que se pode confirmar na história oficial/tradicional, que propaga a tese da extinção dos índios neste momento e durante muito tempo. No entanto muitos povos e comunidades aprontam diversas estratégias para manutenção de suas fronteiras étnicas, dinamicamente, frente às diferentes situações enfrentadas, reelaborando suas manifestações culturais e promovendo mudanças constantes na sua territorialidade.

De tal modo, a partir desta ocasião vemos boa parte destas comunidades, somados aos negros (escravos ou não), retratados como 'moradores' das fazendas. Outra situação possível, identificada, por exemplo, na descrição do aldeamento do Olho D água da Gameleira, na serra Umã (Figura 13), é a sustentação de um território a partir de um povoamento maciço e manutenção das fronteiras étnicas que definiam uma comunidade. Conseqüentemente possibilitando estratégias de relacionamento menos submissas com as fazendas locais.

Sobre esta permanência discorre Grunewald:

(...) segundo Pereira da Costa (1953), o aldeamento de Olho d'Água da Gameleira ainda existia em 1814, e, com base em informações obtidas por Torresan e Batista (1989) em resumos da FUNAI, os Umã, aldeados com outros índios no lugar denominado Olho d'Água da Gameleira, se dispersaram em 1819, com a realocização de alguns na Serra Negra. (Grunewald, 1993, p. 27 e 28)

Entretanto, o autor supracitado relata, citando Pinto (1956), que alguns dos índios aldeados por Frescarolo se revoltaram e foram "com a subsequente repressão, desbaratados" (Pinto, 1956, p. 45 apud Grunewald, 1993, p. 27). Pinto prossegue dizendo frei Ângelo Maurício de

Niza (sucessor de Frescarolo) os reduziu novamente numa aldeia da serra da Baixa Verde<sup>23</sup> (Figura 13), mas que após o falecimento do frade os índios se dispersaram pela Serra Negra, inclusive no local onde depois surgiu a cidade de Triunfo.

No escopo de políticas integracionistas e que propagavam a extinção dos indígenas, após a abdicação de D. Pedro I é transferida para as assembleias provinciais o poder de legislar sobre a catequese e processo civilizatório entre os índios (CUNHA, 1992). Esta medida representa mais um capítulo de radicalização na luta contra os índios e retirada de seus direitos. As assembleias eram muito mais sujeitas a pressões do poder local do que o governo imperial. Os poderes locais são quase sempre contrários aos interesses dos índios, pois via de regra estão envolvidos no conflito pela posse de suas terras e tem interesses diretos na utilização da mão-de-obra indígena.

Em 1832 começa o processo de venda das terras dos aldeamentos que foram extintos. O Regulamento das Missões (1845) prevê a remoção e a reunião das aldeias. A venda das terras seria feita pelo diretor geral de índios da província. A primeira constituição brasileira não menciona a existência de índios, mas a promulgação da Lei de Terras determina o título dos índios sobre sua terra não exigiria legitimação. No entanto, o processo de expulsão de índios e redução dos seus territórios prossegue, quando não apoiado diretamente por leis, encontrando nas situações de exceção, justificativas jurídicas, as quais os índios não tinham poder de combater. Uma das justificativas para a tomada das terras indígenas era a de que eles eram 'errantes' e não teriam a noção de propriedade.

As terras das missões vão sendo progressivamente incorporadas pelos municípios. Neste sentido, "os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e

---

23 Segundo citação de Pereira da Costa (1953, p. 166) esta mudança – de Jacaré para a missão de Baixa Verde – se deu em 1806.

incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação” (OLIVEIRA, 2004, p. 26). Uma decisão do império manda incorporar aos ‘próprios nacionais’ as terras de aldeias de índios que ‘vivem dispersos e confundidos na massa geral da população civilizada’. Os índios aldeados são caracterizados como ‘misturados’, em contraponto aos idealizados índios ‘puros’, do passado. Esta mistura significaria a assimilação, a extinção do índio e conseqüentemente a perda de suas terras. A disputa pelas terras indígenas, portanto, também ocorria entre o município, a província e o império. Até 1875 o império controlou sua venda, mas aos poucos as câmaras passaram a ter mais poder sobre essas terras. A Constituição da República (1891) destina a terra das aldeias extintas aos estados.

As reclamações de proprietários contra o ataque dos índios, batizados ou não, nas suas terras. Em 1834, após ordens do presidente da província ‘reuniu’ índios brabos (Umans e Xocós), que estavam dispersos nas fronteiras entre Pernambuco, Paraíba e Ceará. Este aldeamento, agora já sem conotação religiosa, contava com 50 Umans e 30 Xocós, no lugar Riacho Negreiros, limites com o Cariri Novo. Entretanto esta tentativa de aldeamento não vingou e já em 1837 prosseguem as queixas contra os índios (ROSA, 1998, p. 26).

Grünwald cita George Gardner (1975), viajante que em 1838 encontrou os Umã, junto com os Xocó, nas proximidades de Jardim, no Ceará. Em 1842 o mesmo coronel Simplício juntamente com o delegado de Flores mobilizam-se para ‘chamar a ordem os índios das nações Pipipam, Umam e Xocó’, de acordo com ofício do presidente de província:

Em 1844, volta o delegado de Flores, Manuel Pereira da Silva, a oficiar ao governo, em 2 de junho, informando que, cumprindo as ordens recebidas, com muito esforço e sacrifício, conseguiu que os índios da raça Xocó, que vagavam pela comarca, Cariri Novo (CE) e Piancó (PB) ‘no estado de perfeita barbaria, vivendo de caça, rapina e pilhagens, causando hostilidades e danos a muitas pessoas’ acham-se reunidos no lugar da Cachoeira, aldeados na fazenda do coronel Simplício. Por conta da seca não podem plantar para a sua ‘mesquinha sobrevivência’ [e] estão sendo sustentados pelo coronel e pessoas caridosas. (ROSA, 1998, p. 27-8)

Lembrando da descrição feita por (1999) do coronel Simplício (ver item 2.4) somos levados a suspeitar dos reais objetivos de seu 'esforço e sacrifício' em 'reunir' estes índios, que não sejam apenas sua caridade. Rosa prossegue narrando que após pedido do coronel o governo envia 840.000 réis para o sustento dos índios aldeados. No entanto não se tem a confirmação de que esta foi a aplicação do dinheiro.

Ainda em 1844 segundo Pereira da Costa (1953, p. 171) com "o nome de Umães viviam (...) nas imediações de Baixa Verde, onde outrora estiveram alojados. Cremos que os Omaris, eram os mesmos Umães ou Umãos" (Pereira da Costa, 1953, p. 171 apud Grunewald, 1993, p. 28). Em 1852, de acordo com citação de Pereira da Costa (1953:168) ainda existiam alguns 'índios bravios' naquelas serras (Serra Umã) e que em 1878 "encontravam-se ainda então na Serra Negra índios selvagens que raras vezes se aproximavam da aldeia do Brejo dos Padres<sup>24</sup>, e viviam na mais deplorável situação" (Pereira da Costa, 1953, p. 168 apud Grunewald, 1993, p. 28).

Em 1866 é informado pelo juiz da comarca de Taracatu que índios bravios da tribo Umam "entraram em conflito com os já domesticados, obrigando-os a abandonarem a aldeia e viverem errantes" (ROSA, 1998, p. 39). Estes mesmo índios são localizados em Cabrobró (Figura 13) e manifestam seu interesse em voltar ao antigo aldeamento, que estariam ocupadas por posseiros. Uma informação do Barão de Buíque, de 1877, aponta que os Umans, que migraram em época remota para o Ceará, retornaram ao seu antigo aldeamento, na Comarca de Floresta (ROSA, 1998, p. 39).

Esta mesma fonte encaminhou um ofício ao presidente de província sobre a permanência dos Umans 'por longos anos' no seu aldeamento, tendo como diretor o capitão Luiz Rodrigues da Cruz. Este teria doado

---

24 Ver mapa da instalação dos postos indígenas (Figura 41). A aldeia do Brejo dos Padres está na T.I. Entre Serras, dos Pankararu, no atual município de Jatobá (PE).

aquele terreno e construído uma capela, antes de os índios mudarem-se para o Ceará, no lugar Cachorra Morta. Quando voltaram as terras estavam ocupadas pelos descendentes do capitão e os índios pediram a “nomeação de Eustáquio Lopez de Barros, para seu diretor parcial, ‘proprietário abastado’, morador em Floresta, que os estava auxiliando com meios de subsistência” (ROSA, 1998, p. 40).

Em 1887, segundo Ofício do Juiz Comissário do Termo de Triunfo, citado em pé de página por Grunewald, ainda se reconhecia o sítio Penha, situado na Serra do Uman em Floresta, como pertencente aos índios. Durante todo este século continuam também as pesadas investidas contra a Serra Negra, sempre após reclamações de proprietários sobre a ação dos índios que ali se abrigavam. Inclusive tentou-se aldear estes indígenas no Brejo dos Padres (Figura 41), onde não haviam muitos conflitos. No entanto, “longe de atrair os selvagens da Serra Negra, todos os anos lhe fornece desertores” (ROSA, 1998, 35). A última ofensiva sobre a Serra Negra aconteceu em 1894, e desta vez, mesmo com ‘notável resistência’ dos índios, “o êxito foi total, e daí por diante os índios não mais atacariam as fazendas” (ROSA, 1998, 44).

Todas estas ações acontecem em meio ao cientificismo modernista do século XIX, no qual era discutida inclusive a humanidade ou não dos índios. Alguns estudos científicos da época chegam a afirmar que um índio está no meio do caminho entre o orangotango e o homem (CUNHA, 1992, p. 134). Este debate também era feito no país, mas

(...) até por uma questão de orgulho nacional, a humanidade dos índios era afirmada oficialmente, mas privadamente ou para uso interno no país, no entanto, a idéia da bestialidade, da fereza, em suma da animalidade dos índios era comumente expressa. (CUNHA, 1992, p. 134).

Assim a negação por parte do Estado da existência de povos indígenas ocorre não somente via descaracterização de sua condição cultural, mas também através do confronto militar. Portanto não são mais reconhecidos oficialmente enquanto povos indígenas, e como constata Oliveira, especificamente no Nordeste:

Ao final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividade, mas referidos individualmente como 'remanescentes' ou 'descendentes'. (...) São os índios misturados de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios. (OLIVEIRA, 2004, p. 26).

Mais especificamente, em Pernambuco, no ano de 1872, os sete aldeamentos restantes<sup>25</sup> são oficialmente extintos, como relata de maneira 'definitiva, mas com pesar' Pereira da Costa:

Venceram, enfim, os potentados algozes do pobre índio; e desfecharam o último golpe, o golpe mortal, um Aviso do ministério da agricultura, comércio e obras públicas, que baixou em 27 de março de 1872 mandando extinguir os aldeamentos existentes em Pernambuco. (COSTA, 2004, vol. II, p. 86-7)

Neste período as teorias do evolucionismo biológico racial surgem e ganham muita notoriedade. No Brasil seus partidários apoiavam o embranquecimento da população como única forma de tornar possível o desenvolvimento do país, já que o índio seria incompatível com a civilização. Neste sentido, os índios passam a serem vistos como 'primitivos': humanos, mas em um estágio evolutivo muito inferior ao homem 'civilizado' europeu. (CUNHA, 1992, p. 135).

## **2.7 Rede genealógica e distribuição fundiária**

Neste item trabalharemos prioritariamente com fontes da história local, em publicações encontradas principalmente no trabalho de campo, tanto em Mirandiba, quanto na capital pernambucana. Para tanto destacamos dois momentos da configuração territorial e das relações sociais conformantes do espaço no qual é estabelecida a cidade de Mirandiba e o município como um todo. Assim, em primeiro lugar procuramos mostrar como a territorialidade das grandes famílias é marcante na região.

---

25 Barreiros, Escada, Cimbres, Riacho do Mato, Assunção, Brejo dos Padres e Santa Maria.

Nesta parte deste trabalho o livro sobre São José do Belmonte<sup>26</sup>, de Valdir Nogueira, é a fonte privilegiada para aprender sobre estas grandes fazendas de gado. Nela obtemos dados iniciais que nos permitem aproximarmos do processo histórico, através das narrativas sobre a formação das grandes fazendas e das grandes famílias, duas faces (econômica e político-social) deste processo.

Mesmo depois de decorridos mais de dois séculos, estas territorializações ainda produzem efeitos na atuação de grupos sociais em Mirandiba e municípios vizinhos. A formação das grandes fazendas, na forma de sesmarias, promovia a desterritorialização dos indígenas, antagonismo este que é a base da estrutura fundiária local e da forma colonizadora adotada. Neste sentido, também destacamos as identidades étnicas presentes no local, suas permanências e trajetórias.

Como visto no panorama traçado neste capítulo (2) para a história da região temos dois eixos no processo colonizador, as missões e as fazendas de gado. Estas últimas formam um sistema social o qual apóia-se fortemente no estabelecimento de uma tradição das 'grandes famílias'. Estas são organizadas através de uma ideologia patriarcal e pela primazia da relação entre as famílias e a propriedade da terra. Assim sendo a base do poder político-administrativo local e regional são as famílias e suas fazendas. Além disso, as fazendas são também, a partir da sua consolidação, as principais unidades de povoamento, condicionando a localização de todos os grupos sociais ali existentes, sejam anteriormente estabelecidos ou não.

Deve estar claro que para escrever sobre este momento, os autorizados a fazer a história<sup>27</sup> se utilizam de densas descrições de redes genealógicas, a partir das quais são narrados os fatos históricos, como a ocupação dos espaços e as disputas entre famílias rivais. Todavia esta

---

26 Mirandiba é um município emancipado em 1962 de Belmonte (ver Figura 31).

27 Como é o caso do livro sobre São José do Belmonte, de Valdir Nogueira (1999), que tomamos como fonte.



construção da história esconde quase totalmente as trajetórias daqueles que não tem sua genealogia explorada e descrita.

A escolha das famílias que terão suas genealogias tornadas memoráveis (isto é, parte da 'história') é mais um dentre os elementos que apontam a permanência e reprodução social de ideais colonizadores/colonizantes. Não temos nenhuma descrição genealógica de famílias indígenas ou de negros. A genealogia conforma o capítulo do livro sobre o município (Nogueira, 1999) no qual são encontradas informações sobre a evolução territorial, narradas através das histórias das propriedades e seus proprietários.

A importância, naquele estudo, da descrição sobre as fazendas e as famílias está no protagonismo atribuídos a estes elementos na formação territorial e étnica da sociedade neste local. No entanto nos apropriaremos destas descrições – as quais possuem um caráter apologético e servem como suporte ideológico da força e prestígio de tais famílias – amalgamando-as ao contexto histórico aqui delimitado, possibilitando a demonstração dos diferentes direcionamentos dados às narrativas históricas por outros grupos sociais.

Esta forma de construção de histórias locais freqüentemente se inspira em padrões acadêmicos engendrados pelo positivismo evolucionista, hegemônico no século XIX, mas hoje já bastante criticado. O narrador pretende garantir a objetividade de sua descrição tentando demonstrar-se eqüidistante das versões dos fatos sustentadas pelas diferentes famílias e buscando algo comum. Embora seja questionável que consigam manter tal neutralidade – alguns destes historiadores são membros das famílias em litígio – é importante trazer à tona o que omitem e escondem: as histórias e memórias das famílias indígenas, negras ou mestiças que não se integram em tais genealogias (ou só o fazem perifericamente).

### 2.7.1 A formação das fazendas (séc. XVIII)

O quadro a seguir (Figura 14) representa um primeiro momento da instalação das fazendas: as fazendas arrendadas pela Casa da Torre, nos séculos XVIII e XIX, as quais vieram logo após a 'guerra justa' empreendida nos sertões do Pajeú, pela Casa da Torre, aliada a bandeirantes paulistas, contra os povos indígenas da região. Essa era uma forma da Casa da Torre consolidar o domínio das terras conquistadas nas guerras contra os povos indígenas que por ali habitavam, além de obter uma renda constante.

**Figura 14: Quadro das Fazendas arrendadas pela Casa da Torre na região - Séc. XVIII e XIX**

Nome	Município atual	Situação	Referências espaciais	Proprietário(s)
Fazenda Panela d'Água	Floresta/ Carnaubeira da Penha	concedida pela Casa da Torre	situava-se sete léguas ao norte da Fazenda Grande (Floresta)	fundada pelo português Manoel Lopes Diniz (1708 e 1796); Casado com dona Maria de Barros da Silveira
Inveja	São José do Belmonte/ Mirandiba	arrendada a Casa da Torre em fins do primeiro quartel do século XVIII	extrema esta fazenda para a parte de baixo no Olho d'Água de Luiz Pereira, onde extrema Bernardinho Rabelo por cima onde fazer quatro léguas, e para as ilhargas para uma, e outra parte légua e meia	Francisco de Oliveira (rendeiro); depois repassada o português Manoel Gomes dos Santos esposo de Maria Águida Diniz (sétima filha do casal Manoel Lopes Diniz e Maria de Barros da Silveira)

Santa Cruz	São José do Belmonte/ Mirandiba	arrendada em 4 nov. 1829 da Casa da Torre	registro feito em 1859 por José Pires: extrema para o nascente no Juazeiro Grande com a fazenda Inveja, para o poente, na barra do riacho com o Olho d'Água, para o norte com o Cristovãos no depêndio das águas, e para o sul na barra do sangrador da Lagoa de João Cosme com direito a um marco de pedra que tem na dita lagoa e daí com a fazenda Jatobá no depêndio das águas	Gonçalo Gomes dos Santos (rendeiro); Passou para Manoela Maria de Jesus (filha de José Pires e Ana Maria Diniz – Ana Gomes da Várzea), mulher de José Alves de Carvalho e Sá
Boqueirão	São José do Belmonte/ Mirandiba	fazenda arrendada a Casa da Torre	com 3094 braças; desde a Lage do Boqueirãozinho atingindo o rumo do marco de Luiz Pereira, extremado com as terras da fazenda Inveja	demarcada pelo alferes Joaquim Ferreira da Cunha, filho do já morador do local, o capitão de conquista português José Ferreira da Cunha, em 1855
Várzea do Tiro	Mirandiba e S. J. do Belmonte	fazenda arrendada a Casa da Torre; comprada ao visconde da Torre de Garcia d'Ávila	limites: pelo nascente no lugar Tupan, pelo poente no lugar Barra do Caldeirão, pelo norte com o Boqueirão e Inveja no depêndio das águas e pelo sul no lugar Serra do Catolé (assim registrada por Manoel Lopes de Carvalho – 1859)	Francisco Alves de Carvalho (rendeiro)
Terra Nova	Mirandiba e S. J. do Belmonte			

Brejo do Gama	Mirandiba e Carnaubeira da Penha	fazenda arrendada a Casa da Torre	limites: Jaburu, Santa Clara, Serra do Tingui (Sítios Jatobá e Tabera, mas já são outra fazenda), Serra do Gama (ainda faz parte); sítios: Tamboril, Umã, Caldeirão, Oiticica, Olho D'água, Agreste, Quixaba, Queimada Redonda	Manoel Lopes Diniz (rendeiro)
Escadinha	Serra Talhada	fazenda arrendada a Casa da Torre		capitão Francisco Barbosa Nogueira (rendeiro)
Olho d'Água	Mirandiba / Carnaubeira da Penha	fazenda arrendada a Casa da Torre		capitão Francisco Barbosa Nogueira (rendeiro)
Canabrava	São José do Belmonte	fazenda arrendada a Casa da Torre		Manoel de Carvalho Alves (rendeiro)
Olho d'Água da Boa Vista	São José do Belmonte	fazenda arrendada a Casa da Torre	desta surgiu à fazenda Serrote da Guia, origem do povoado Serrote	Coronel Simplício Pereira da Silva
Cachoeira	Mirandiba / São José do Belmonte	fazenda arrendada a Casa da Torre		Coronel Simplício Pereira da Silva (residência); casado com Ana Joaquina do Amor Divino
do Vinte e Oito	São José do Belmonte	fazenda arrendada a Casa da Torre		Francisco Xavier de Moraes (rendeiro)
Carnaúba	São José do Belmonte / Mirandiba / Carnaubeira da Penha	fazenda arrendada a Casa da Torre		Antônio Pereira da Cunha e José Carlos Rodrigues (rendeiros)
Boa Esperança	Mirandiba		faz limite com a fazenda São Gonçalo	Major Jedimir, da família Leão/Lear, morador de Floresta
São Gonçalo	Mirandiba / São José do Belmonte		faz limite com a fazenda Boa Esperança	Atualmente é da família de Maria Emília (nascida em 1929/30), mãe de Socorro.

Derradeira Várzea	Mirandiba		faz limite com a fazenda Terra Nova	
Santa Clara	Mirandiba		faz limite com a fazenda Brejo do Gama	

Fonte: Paoliello, 2010

O quadro (Figura 14) acima foi elaborado com informações do livro Vínculo do Morgado da Casa da Torre citado extensamente em Nogueira (1999) e de entrevistas realizadas durante o trabalho de campo. Foram inseridas somente as fazendas das quais tínhamos informações relevantes, ou então aquelas que foram citadas pelos entrevistados como fazendas arrendadas à Casa da Torre que deram origem ao território de Mirandiba.

Dentre os colonizadores/proprietários, de acordo com Nogueira (1999, p. 243) “Foi a família Carvalho a primeira que chegou nessa região, oriunda da fazenda Panela d’Água, em Floresta do Navio”. Era justamente uma propriedade concedida pela Casa da Torre, para serviços agrícolas. Esta situando-se “sete léguas ao norte da Fazenda Grande (Floresta), foi fundada pelo português Manoel Lopes Diniz”, que viveu entre 1708 e 1796. Casado com dona Maria de Barros da Silveira, teve 11 filhos.

Da união dos filhos e netos de Manoel Lopes Diniz com os Carvalhos vindos da Bahia, originaram-se os *Alves de Barros, Torres Barbosa, Nogueira de Barros, Valgueiro Barros, Carvalho Barros, Lopes de Barros, Diniz Carvalho, Gomes dos Santos, Gomes de Sá, Lucas de Barros, Alves de Carvalho, Pires de Carvalho, Alencar de Carvalho, os Primos, Roriz, Cantarelli, Belfort e Lustosa* – todos conhecidos no sertão como a Família Carvalho, espalhada numerosamente há muitos anos além das fazendas, pelas Vilas e Cidades de Floresta, Belmonte, Mirandiba, Belém do São Francisco, Serra Talhada, Cabrobró, Itacuruba, Santa Maria da Boa Vista, Verdejante e Salgueiro. (NOGUEIRA, 1999: p. 243). Grifo – itálico- nosso.

A fazenda Panela d’Água e a fazenda Inveja são as duas únicas, confirmadamente, cujo arrendamento remonta ao século XVIII. As demais não têm data de arrendamento indicadas, e a fonte (Nogueira, 1999) não discrimina igualmente a data do livro do Vínculo do Morgado da Casa da

Torre de qual foram citadas as informações. O livro encontra-se, segundo Nogueira, no cartório de Serra Talhada.

Entretanto o autor ressalta que desde uma resolução de 1822 estavam suspensas as concessões de sesmarias (NOGUEIRA, 1999, p. 43). As informações mais detalhadas são geralmente de uma segunda geração de proprietários, muitas vezes descendentes de Manoel Lopes Diniz e Maria de Barros da Silveira.

Todavia não temos apenas a 'grande família Carvalho' como primeiros proprietários nestas paragens. A ela se contrapunha, numa rivalidade secular e sangrenta, a família Pereira. Outra vez recorremos a Nogueira (1999, p. 248) o qual cita Luiz Wilson (1974) para narrar a chegada e instalação desta família, acontecida "nos últimos 15 ou 20 anos do século XVIII, egressa das sesmarias do Alto Jaguaribe (nos Inhamuns), no Ceará" (NOGUEIRA, 1999, p. 248). O primeiro, José Pereira da Silva trabalhou como vaqueiro da grande fazenda Inveja, então pertencente a Ana Maria Diniz (Ana Gomes) e seu marido José Pires Ribeiro:

Sabe-se que casou com Jacinta Océria de Santo Antonio, filha de um rico remanescente da Casa da Torre. Recebeu do pai, José Carlos Rodrigues, dono da fazenda Sabonete, como dote de casamento, uma fazenda denominada Carnaúba, com muitos animais de campeio, mangas, roçados e capoeiras. (NOGUEIRA, 1999, p. 248)

Deste casamento nasceram treze filhos, os quais deram prosseguimento ao crescimento do poderio da família, se estabelecendo como proprietários de muitas fazendas pela região. O primeiro filho foi justamente o já citado (item 2.4) coronel Simplício Pereira da Silva que "gostava de matar índios" (NOGUEIRA, 1999, p. 249). Portanto fica claro que apesar das muitas fazendas arrendadas pela Casa da Torre para a criação de gado, havia povos indígenas que viviam no local. No entanto não temos quase nenhuma informação sobre estes índios neste período, no qual o objetivo era descaracterizar a condição étnica indígena para tomar suas terras. As entrevistas feitas em campo também comprovam esta presença indígena, mesmo que enquanto 'moradores' das fazendas.

### 2.7.2 Os registros fundiários pós-Lei de Terras

O segundo momento das “grandes famílias” destacado é o registro das propriedades feito em decorrência da Lei de Terras de 1850. As informações mais uma vez são de Nogueira (1999, p. 43-48), transcrevendo os registros feitos junto ao padre Manoel Lopes Rodrigues de Barros, vigário da freguesia de Serra Talhada.

**Figura 15: Quadro das fazendas registradas após a Lei de Terras - 1859/1860**

<b>Fazendas registradas após a Lei de Terras - 1859/1860</b>			
<b>Nome</b>	<b>Situação / Fazendas Originárias</b>	<b>Limites</b>	<b>Proprietário(s) / Registro</b>
Santa Cruz	arrendada em 4 nov. de 1829 da Casa da Torre; Passou para Manoela Maria de Jesus (filha de José Pires e Ana Maria Diniz – Ana Gomes da Várzea), mulher de José Alves de Carvalho e Sá	extrema para o nascente no Juazeiro Grande com a fazenda Inveja, para o poente, na barra do riacho com o Olho d'Água, para o norte com o Cristovãos no depêndio das águas, e para o sul na barra do sangrador da Lagoa de João Cosme com direito a um marco de pedra que tem na dita lagoa e daí com a fazenda Jatobá no depêndio das águas	Gonçalo Gomes dos Santos (rendeiro); antes, Gonçalo morava na fazenda Campo Grande. Filho dos proprietários da fazenda Inveja – Manoel e Maria Águida. Registro feito em 1859 por José Pires
Várzea do Tiro	Fazenda arrendada a Casa da Torre; comprada ao visconde da Torre de Garcia d'Ávila	pelo nascente no lugar Tupan, pelo poente no lugar Barra do Caldeirão, pelo norte com o Boqueirão e Inveja no depêndio das águas e pelo sul no lugar Serra do Catolé	Francisco Alves de Carvalho (rendeiro); registrada por Manoel Lopes de Carvalho – 1859
Icós	Exu, Icós e Contendas – todos na fazenda Inveja - são uma parte de terra em comum com outros herdeiros	para o nascente no marco de pedra com o Boqueirão, para o poente no Juazeiro Grande com Santa Cruz, para o norte do Poço do Angico para cima com Cristovão pelo riacho das Coroas na passagem do riacho junto a Ipoeira com Cachoeira e Feijão, e para o sul onde onze léguas e meia	José da Mota e Silva (irmão de Ana Gomes), esposo de Isabel Maria do Espírito Santo (herdeiro); registrada por Martinho Lopes Diniz - 1859

Exu	Exu, Icós e Contendas – todos na fazenda Inveja - são uma parte de terra em comum com outros herdeiros	para o nascente no marco de pedra com o Boqueirão, para o poente no Juazeiro Grande com Santa Cruz, para o norte do Poço do Angico para cima com Cristovão pelo riacho das Coroas na passagem do riacho junto a Ipoeira com Cachoeira e Feijão, e para o sul onde dez léguas e meia	registrada por Francisca Maria do Espírito Santo e José da Mota e Silva – 1859.
Contendas	Exu, Icós e Contendas – todos na fazenda Inveja - são uma parte de terra em comum com outros herdeiros	para o nascente no marco de pedra com o Boqueirão, para o poente no Juazeiro Grande com Santa Cruz, para o norte do Poço do Angico para cima com Cristovão pelo riacho das Coroas na passagem do riacho junto a Ipoeira com Cachoeira e Feijão, e para o sul onde dez ou onze léguas e meia	registrada por João Furtado Leite - 1859
Parte da Fazenda Boqueirão		setenta e nove braças para a parte de baixo com Ângelo Pereira e para cima com Antonio Pereira da Cunha, para o norte com a fazenda Carnaúba e para o sul com a fazenda Terra Nova	registro feito por José Pires – 1859
Parte da Fazenda Boqueirão		ao nascente com Manuel Carvalho Alves, no poente com Joaquim Ferreira no marco de pedra, ao norte com a Baixa verde e Campos e ao sul com a Várzea do Tiro e Terra Nova	registro feito por Ângelo Pereira da Silva – 1859



Luiz Pereira	parte da fazenda Boqueirão	oito braças e meia de terras para o nascente com as terras de Antonio Leandro da Cunha, para o poente com terras de Apolinário Alves de Freitas, para o norte com terras da Baixa Verde e Agreste e pelo sul pelo rumo do alto da Lagoa do Caititu aonde me acho apossado a extremar com terras da Várzea do Tiro e Terra Nova no rumo que vem do Serrote Solteiro para o marco de pedra da Baixa dos Veados	registro feito por João Lopes Diniz Alenquer – 1859
Icós do Boqueirão	parte da fazenda Boqueirão		residência de Gonçalo Ferreira da Cunha, irmão do alferes Joaquim, filhos do capitão José Ferreira da Cunha
Posse de terra no Brejo do Gama	parte da fazenda Brejo do Gama	pelo nascente com a fazenda Tapera, pelo poente com Milagres, pelo sul com Entre-Serras e pelo norte com Santa Clara	registro feito por Antônio Rodrigues da Cruz – 1859
parte de terras na fazenda Lagoa	parte da fazenda Lagoa	pelo nascente com a fazenda Santa Clara, pelo Poente com Olho d'Água do Padre, pelo sul com a Penha e pelo norte com a Várzea do Tiro	registro feito por Antônio Rodrigues da Cruz – 1859
Baraúnas	parte da fazenda Campos	ao nascente com a Baixa Verde do Angico, pelo poente na ladeira grande, para o norte com Olho d'Água do Catolé e para o sul na barra da Inveja	registro feito por Jacinto Gomes dos Santos – 1859
Lagoa Formosa		Limites: ao nascente com o Piancó, ao poente com Campo Alegre, ao norte com o coronel Pereira e ao sul com o major Souza	registro feito por José Paulino de Siqueira – 1859

Campo Alegre	um pedaço, em comum com outros herdeiros	pelo nascente na Serra do Reino no pé da serra, pelo poente com a Fazenda Coroas na confrontação do cabeça do Serrote Verde, pelo sul com a Serra do Catolé no pé da Serra e pelo norte com a Fazenda Lambedor	registro feito por Manuel Pereira da Silva – 1859
Cavalo Morto	parte da fazenda Terra Nova, em comum com outros herdeiros	ao nascente com a fazenda Lagoa da Pedra no Serrote do Caroá, pelo sul com a Derradeira Várzea na Cachoeira do Caldeirão, pelo poente com a Várzea do Tiro da parte de cima do tupan no pau preto cortado, e pelo norte com o Boqueirão no marco de pedra com Cacimba na Serra da Jangada	registro feito por Antonio Gomes de Carvalho – 1860
Jatobá		nascente com a Lagoa Nova pelas águas, para o poente com o Riacho Verde pelas águas que dependem, para o norte com Campo Alegre e para o sul com Riacho Verde	registro feito por Roque de Carvalho Brandão - 1860

Fonte: Paoliello, 2010

Este quadro (Figura 15) dos registros de propriedades permite observar a grande mudança territorial em relação ao quadro anterior (Figura 14). Aqui as primeiras fazendas, arrendadas à Casa da Torre, já se encontram fragmentadas, seja por herança, principalmente, ou por compra.

Especificamente em relação à fazenda Jatobá, Nogueira aponta ser um lugar de moradia de indígenas: “Segundo a tradição oral em épocas remotas foi a fazenda Jatobá ocupada pelos índios Atikum-Umã, que viviam da cultura da mandioca” (NOGUEIRA, 1999, p. 288). Não fica clara a razão do destaque desta localização indígena, pois uma vez que o autor se refere a ‘épocas remotas’, teríamos outros inúmeros lugares de morada dos Atikum-Umã e de outros povos.

No '*Diccionario topographico: estatistico e historico da provincia de Pernambuco*', de 1863, Manoel da Costa Honorato fala sobre este povo indígena, e sua localização:

UMAN, *tribu de índios* que *vivão* no centro desta *provincia*, entre o rio *Mochotó* e o *Pajeú* nas *adjacencias* do Araripe. *Andavão* nós, com arcos e *seitas* e *vivão* da caça. No *principio* deste *seculo* *forão* subjugados e *aldeiados* e *começarão* a plantar, mas não *desprezarão* o costume de caçar.

UMAN, (serra do) na *freguezia* de Fazenda Grande<sup>28</sup>, na qual já se encontra boas plantações de milho, feijão, mandioca etc. (HONORATO, 1863, p.182).

Seguindo este discurso da 'extinção dos índios' temos como já mostrado (no capítulo 2.4) a justificativa da miscigenação entre estes e negros para tomada de suas terras:

Esta mistura de índios e negros, iniciada ainda no período colonial, parece mais do que evidente no fim do século XIX. Inclusive, esta é a conclusão a que chega a comissão encarregada de examinar, em 1870, a situação das populações indígenas em Pernambuco, ao afirmar que a 'maioria daqueles que, nesta Província recebem o nome de índios, já são todos raça degenerada, negros, pardos, mais ou menos escuros vivem como índios e são todos assim denominados. (...) eles são preguiçosos e inclinados à prática de roubos'. Inclusive, é devido a este relatório que os moradores das serras do Pajeú acabam perdendo o status de indígena, proteção que, mesmo frágil, permitia uma relativa autonomia. (...) Após a tomada, no fim do século XIX, da Serra Negra, último refúgio destas populações, a assimilação parece total. Inclusive, a memória popular preserva versos que mostram como homens, mulheres e crianças foram caçados 'à dentes de cachorro' das suas terras. (MAUPEOU, 2008, p. 99)

Logo, o quadro fundiário havia mudado em relação às sesmarias, e agora as propriedades eram registradas para serem reconhecidas oficialmente diante da administração pública. Fato esse que proporciona, através do acesso diferenciado etnicamente e por renda, uma perpetuação de injustiças às territorialidades de povos indígenas e grupos quilombolas. Temos como exemplo o município vizinho de Floresta, do qual, mais de um século depois se emancipou Carnaubeira da Penha – onde situa-se a T.I. Atikum. Lá, os primeiros registros de propriedade de terra são de 1858. Exatamente nos lugares onde atualmente está a terra indígena, ou

---

28 Fazenda Grande refere-se ao atual município de Floresta, do qual Carnaubeira da Penha – local que abriga a serra Umã – se desmembrou, em 1991.

em áreas com reivindicações de reconhecimento: em 1866 "(...) a Câmara Municipal de Floresta, em ofício à presidência, requer a incorporação das terras do sítio da Penha e Serra do Umam<sup>29</sup>, ao seu patrimônio." (MENDONÇA, 2003, p. 40).

Neste processo os municípios avançam legalmente, ao provar desta maneira que estas comunidades não eram indígenas, para tomar as terras onde estes se estabeleciam: "O Vigário de Floresta, (...) requereu a Presidência, em 08.02.1883 as terras do sítio Penha, onde desejava se estabelecer, alegando que ali não havia índios primitivos, nem descendentes" (ROSA, 1998 apud MENDONÇA, 2003, p. 41). A descaracterização da identidade indígena trabalha no sentido de favorecer poderosos política e economicamente, marginalizando e estigmatizando grupos sociais através de um discurso reproduzido até hoje.

A partir deste momento começam a surgir novos espaços que não eram propriamente fazendas, mas vilas embrionárias. O surgimento das vilas (objeto do próximo capítulo) passa, geralmente, pela doação de um patrimônio, por um proprietário de fazenda, para a criação de uma capela. O nome do lugar segue o santo invocado em cada capela. Com isto abrem-se possibilidades, como o estabelecimento de pessoas de fora e a realização de feiras.

## **2.8 A violência como valor**

As seculares disputas entre estas grandes famílias se inserem no contexto do recorrente estigma da violência sertaneja, o que favorece uma narrativa a qual privilegia estas questões familiares de maneira épica. Temos como elementos muito presentes nos discursos e ações do sertão a bravura, a defesa da honra a todo o custo, as violentas disputas

---

<sup>29</sup> O sítio Penha localiza-se no sopé da serra Umã, próximo à atual cidade de Carnaubeira da Penha, onde existe uma igreja, de N. S. da Penha, na qual até hoje são realizadas novenas em homenagem à santa padroeira do município. O sítio Penha hoje é uma das áreas com reivindicação de reconhecimento como parte do povo indígena Atikum, o que pode ser visto adiante, na Figura 72.

familiares, o cangaço e a violência na ação coercitiva dos poderosos e na revolta dos coagidos. Podemos falar, portanto, de um verdadeiro estigma regional, reproduzido ao longo dos séculos, traço simbólico o qual seguidamente lhe confere uma referência identitária. Isso se observa através da facilidade em encontrar referências à questão na literatura regional, nos relatos dos “de fora – da capital/litoral”, e na experiência cotidiana sertaneja:

Segundo nos informam Luiz Luna e Nelson Barbalho (1983), sertanejo costuma dizer: ‘ódio velho não cansa’ e ‘coragem é bem de raiz’. Via de regra, as grandes divergências nascem por questões de terra, quando não de família, quando uma se sente ultrajada por qualquer desentendimento. Fora disso, são raras outras brigas no sertão. O ódio por aqueles motivos nunca se extingue, passa de pai para filho, atravessando muitas gerações, como herança fatídica. (NOGUEIRA, 1999, 178)

Antonio Jorge Siqueira, como já mencionado no item 2.4, descreve duas características do sertão. A primeira é sua situação de fronteira, e a outra característica tratada por Capistrano e ressaltada por Siqueira é “uma violência incomum que, como a história registra, persistirá como violência fundadora na estrutura incipiente de relações sociais no interior dos nossos sertões” (SIQUEIRA, 2008, 6).

Kalina Silva ressalta uma especificidade da conquista do sertão em relação à do litoral: “(...) pois os colonos que vão à sua conquista, especificamente aqueles que são empurrados pela Coroa para essas fronteiras, são obrigados a submeter o sertão, tanto seus habitantes, quanto seu ambiente” (SILVA, 2003, p. 214). Portanto podemos pensar numa modalidade de colonização diferente do litoral.

O objetivo dos agentes da ‘sertanização’ era uma colonização interna, promovida obrigatoriamente através de ações de conquista de terras e homens. Neste sentido a ‘violência fundadora’ é a guerra aberta dirigida a escravizar os índios e tomar suas terras. Depois deste combate inicial temos o estabelecimento de diversos proprietários, que prosseguem na luta contra os índios:

Embora farta, este bem fundiário que é a terra, continuará sendo objeto de disputa sangrenta entre índios, inicialmente, e entre sesmeiros gulosos e prepotentes, posteriormente. Até os dias de hoje. Por isso mesmo não deixa de ser surpreendente o tamanho e a vastidão dessas propriedades sertanejas, de modo geral (SIQUEIRA, 2008, 8).

Muitas vezes discursos locais situam esta violência no tempo passado, havendo uma percepção de melhora, de diminuição da centralidade deste elemento, variando em sua antiguidade e profundidade (uma década, décadas, cinqüenta anos, um século, etc.) e também quanto à sua extensão (que acabou, que diminui, que melhorou muito, que isso é passado...). Esta temporalidade, nos discursos locais, da violência no passado pode servir ao mesmo tempo para ressaltar personagens e episódios específicos numa história apologética, confirmando o estigma regional, e por outro lado pode também acobertar a violência que permeia as relações sociais atualmente.

Neste contexto temos a história política oficial/tradicional da região de Mirandiba apresentando como seu eixo político condutor a rivalidade banhada a sangue entre duas grandes 'famílias' locais/regionais: os Carvalho e os Pereira.

O confronto de Carvalho com Pereira, reaceso com toda violência nas primeiras décadas do nosso século no sertão pernambucano, é briga velha de mais de cem anos, envolvendo política, mandonismo, coronelismo, a Revolução Praieira, questões de família, despeitos, recalques, interesses contrariados e outros fatos sem maior importância. Briga de coronéis, desforços de latifundiários poderosos, guerra de muitos capangas. (NOGUEIRA, 1999, 178.)

Mirandiba, especialmente sua sede, era território dos Carvalho<sup>30</sup>, e não ficava ao largo da disputa. Muitas vezes suas terras foram testemunhas de mortíferos conflitos entre as famílias. "*A política e o secular conflito entre Carvalho e Pereira*" título do décimo capítulo do livro de Nogueira, relata as raízes da luta (desde 1838, mas com estórias que remetem até Portugal), suas filiações políticas, e seus eixos políticos (NOGUEIRA, 1999, p. 188). Este capítulo tem 22 páginas, um dos maiores

---

30 Ver item 2.7.1 que narra a formação da família Carvalho.

capítulos do livro, justamente o que destaca a vida política do município. Desta maneira a questão política é tratada tendo como seu eixo condutor as sucessivas vinganças entre as duas famílias. Isso fica claro quando, na abertura desse capítulo Nogueira acentua essa característica sertaneja e sua face local:-

*"Foram muitas essas lutas  
Entre Carvalhos e Pereiras  
Umas longas, outras curtas  
Todas eram matadeiras*

*O sangue banhou o sertão  
Durante meses e anos  
Estrumou nosso chão  
Causando mortes e danos"*  
(NOGUEIRA, 1999, p. 178)

Após uma genealogia das duas famílias Nogueira descreve o "eixo político das famílias", na qual visualizamos as imbricadas relações entre as famílias/ fazendas e o poder local/regional. O eixo político de uma família, segundo Nogueira, nada mais é do que suas propriedades, ou seja, a liderança (um homem, grande proprietário, branco, patriarca, político e com patente militar) mais a sua propriedade, sua fazenda, seu lugar e sua zona de influência em outras fazendas e famílias:

No município de Belmonte, a família Carvalho mantinha seu eixo político através de suas fazendas. Na Santa Cruz, na Oiticica, na Malhada Grande, no Bonito, nos Icós (dos Mota), no Exu, na Várzea, na Lagoa, na Pedra Branca, no Mandacaru. Os coronéis Francisco Pires de Carvalho, da Várzea, Antonio Pires Brandão, da Oiticica, e Manoel Lopes da Silva Barros, da fazenda Santa Cruz, comandavam os seus parentes nas fazendas em redor. Suas influências se estendiam até onde morasse um Carvalho. (...)

O coronel Antonio Alves de Fonseca Barros era o chefe político dos Carvalho em Vila Bela, na fazenda Barra do Exu, "que também mantinha a sua influência política junto aos seus parentes de Belmonte, Belém do São Francisco, Floresta... Verdadeiro império de uma família. (...)

O eixo político da família Pereira, em Belmonte, tinha sua sede na fazenda Tamboril, do coronel José Pereira de Aguiar, na fazenda Quebra Unha, de Isidoro Conrado de Lorena e Sá, e na Fazenda Olho d'Água, do coronel Antonio Cassiano Pereira da Silva. Tempos depois João Pereira de Menezes assumiu a chefia política, bem como a liderança da família, no município. (NOGUEIRA, 1999, p. 188)

### 3. Dinâmica territorial e identidade étnica em Mirandiba

#### 3.1 Visões da história local

Se a memória oral não atinge os tempos muito remotos podemos recuperar, ao menos, *percursos esquecidos que não estão muito distantes* do nosso momento, os quais estão vivos na memória de seus realizadores, ou na daqueles que contam suas histórias. Nesta ocasião devemos explicitar nossa perspectiva de que a construção da narrativa histórica é sempre particular e carrega as marcas de quem a criou. Como utilizaremos diversas fontes na nossa narrativa, sentimos a necessidade de explicitar a origem dos discursos apresentados.

Temos aqui de enfrentar “o problema de descrever vastas estruturas sociais complexas, sem perder a visão da escala do espaço social de cada indivíduo, e a partir daí, do povo e da sua situação na vida” (LEVI, 1992, p. 136). Nas tantas idas e vindas que fazemos entre diferentes escalas de análise concordamos com Levi, quando alerta que “as dimensões particulares do objeto de análise não refletem necessariamente a escala distintiva do problema colocado” (LEVI, 1992, p. 137). Portanto, propõe-se a reflexão sobre a utilização de uma *escala variável de observação*, com objetivo de formular experiências. Assim, procuramos “registrar por escrito uma série de acontecimentos ou fatos significativos que de outra forma seriam imperceptíveis, mas que podem ser interpretados por sua inserção no contexto, ou seja, no fluxo do discurso social” (LEVI, 1992, p. 141).

Quando nos referimos anteriormente à historiografia regional oficial/acadêmica, falamos da construção histórica tradicional, que apresenta a história a partir das propriedades rurais, e a genealogia de



seus proprietários. Estes não são simplesmente seus objetos, mas também o lugar de enunciação do discurso. Nesse processo são escondidas (quando não apagadas conscientemente) da história municipal<sup>31</sup> diversas trajetórias de famílias e grupos inteiros. Estes, de maneira a descaracterizar suas pretensões atuais, são classificados não como *existentes simultaneamente*, por esta história, mas como *estágios inferiores da civilização*, os quais o progresso deve se encarregar de extinguir por estarem fora de seu tempo, atrasados.

Como afirmamos anteriormente, a revelação do contexto do discurso, e sua inserção no 'fluxo do discurso social', torna-se imprescindível para gerar uma narrativa satisfatória, de acordo com os objetivos iniciais. Walter Mignolo escrevendo sobre a relação entre espaços geográficos e localizações epistemológicas, explicita a crítica ao pensamento puramente cartesiano, de que existe um sujeito universal e desincorporado do conhecimento, o qual pensa em lugar nenhum (um não-lugar). A partir daí, temos "que incorporar a produção de conhecimentos que foi desincorporada pela criação do conceito moderno de razão e de conhecimento" (MIGNOLO, 1998, p. 14).

Tentaremos aqui esboçar uma narrativa coerente, baseada em textos e relatos, sobre a formação histórico-territorial do município de Mirandiba. Esta pequena descrição inicial mostra a complexidade da análise territorial e étnica, apontando as diferentes temporalidades nas quais se dão os processos analisados, e como estes são qualificados diferentemente por distintos atores sociais. Atores os quais através destes processos conformam continuamente lugares, territórios e espaços específicos.

---

31 'História municipal' já é um recorte definido dentre as narrativas possíveis sobre um espaço. Neste trabalho, entretanto, não é nosso objetivo central uma história oficial, um histórico administrativo, matérias as quais serão tratadas conforme surgirem para o entendimento do objeto mesmo do estudo.

### **3.2 Fazendas e povoados como formas de organização social**

Em fins do século XIX se constituíam as primeiras povoações no espaço que hoje abrange Mirandiba. Estas povoações iniciam o rompimento com a configuração espacial das grandes famílias e suas unidades de ocupação – as fazendas. Somente iniciam, ou melhor, o disparam, pois este é um processo que dura até hoje, com diversas permanências – políticas, econômicas e culturais. Estas permanências são muitas vezes reproduzidas através da manutenção do poder local, tanto político como econômico, nas mãos do mesmo grupo, ainda que mudada a configuração espacial das grandes fazendas. A implantação de novas atividades produtivas, para além da criação do gado, provoca também o declínio das grandes fazendas, modificando o cenário econômico.

Neste sentido temos diversos exemplos (relacionados na Figura 16), como a fundação (primeira missa), em 1874, do povoado de Santa Maria – atualmente<sup>32</sup> Tupananci (NOGUEIRA, 1999, p. 227). Nessa ocasião o nome do lugar foi trocado de Toca para Santa Maria. Assim como a sede de Mirandiba (como veremos adiante), esta povoação surge com a função comercial, de sítio para uma feira:

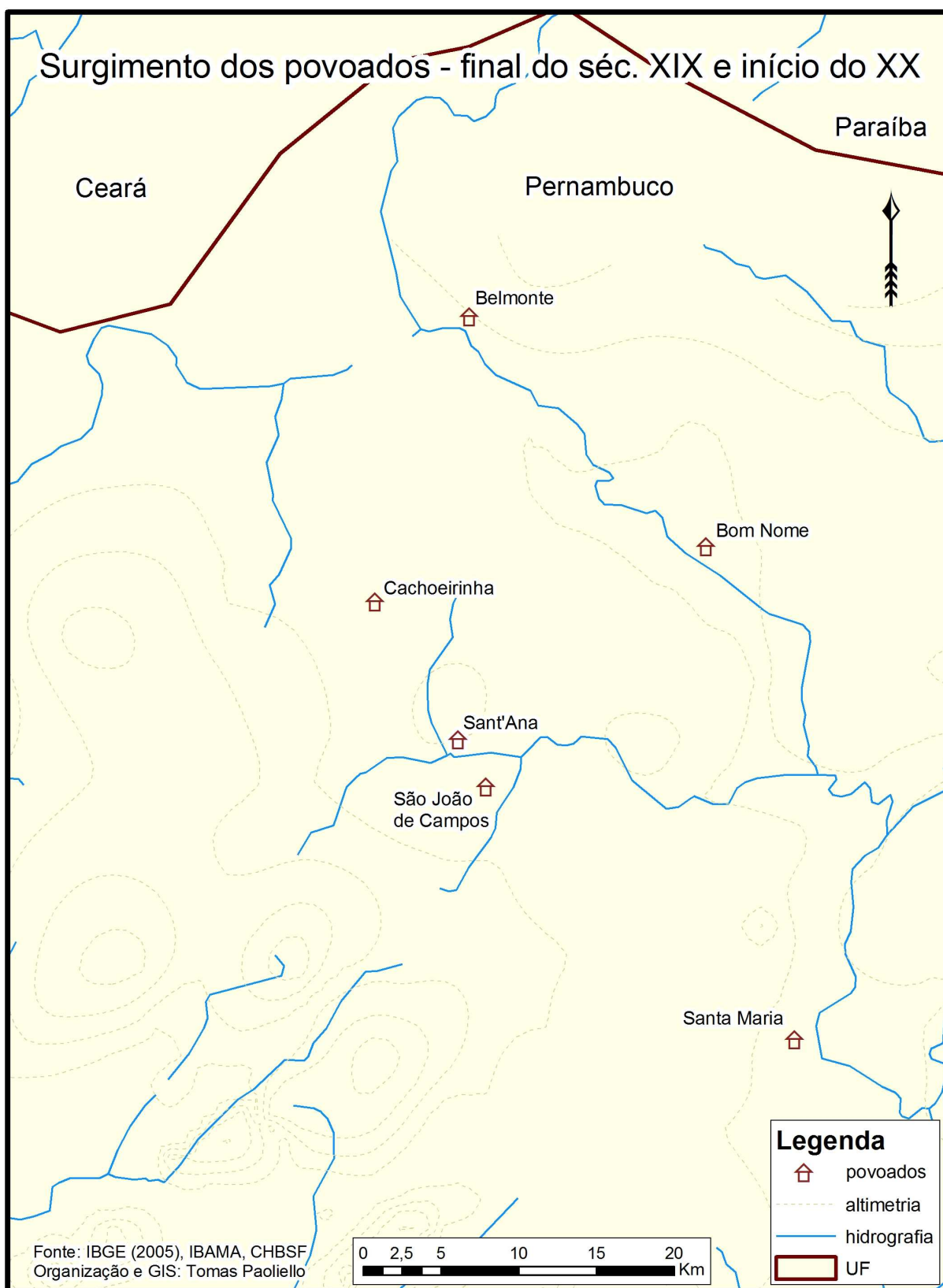
Este povoado surgiu em decorrência da rixa entre Pereiras e Carvalhos, no século passado, quando os membros dessa última família deixaram de comerciar na feira semanal do povoado de São Francisco, foco da família Pereira, para evitar maiores atritos entre ambas. Um dos principais redutos da família Carvalho, a idéia partiu de Jose Alves de Carvalho, morador da Barra do Riacho das Roças Velhas. Todavia, com as enchentes do rio Pajeú, o acesso a essa fazenda tornava-se difícil aos comerciantes. Então o local da feira semanal foi mudado. Com a doação, por parte de Antonia Gomes Diniz (filha do capitão José Lopes Diniz), num local conhecido como Toca, de algumas braças de terras para o patrimônio canônico do futuro povoado, foram surgindo as primeiras casas com a construção da capela de Nossa Senhora da Conceição. (NOGUEIRA, 1999, p. 277-278).

---

32 "No decorrer da década de 1940, [Santa Maria] adquiriu o topônimo de Tupananci, oriundo de Tupanacy, do tupi-guarani, que quer dizer: "A Mãe de Deus, Nossa Senhora", (ver Francisco da Silveira Bueno: 1987)." (NOGUEIRA, 1999, p. 278).

Temos o conflito familiar como lançador e a expansão comercial como promotora do surgimento e crescimento desta povoação. A evolução administrativa acompanha a rápida formação dos povoados. Dez anos se passam e “Santa Maria, juntamente com as fazendas Catolé, Barra, Roças Velhas, Massapê e Pedra Branca, são desmembradas da Freguesia de Vila Bela e anexadas à Freguesia de Belmonte.” (NOGUEIRA, 1999, p. 277). Mais dez anos, em 1894, Santa Maria é elevada a terceiro distrito de Belmonte. “Com a criação do Distrito de São João de Campos (Mirandiba), em 1915, passa Santa Maria a sediar o quarto distrito de Belmonte” (NOGUEIRA, 1999, p. 278).

**Figura 16: Mapa dos Povoados no início do séc. XX**



Cachoeirinha acompanha esse processo, através da doação de um patrimônio de duzentas braças de terras pelos proprietários da dita fazenda, Francisco Rodrigues de Carvalho e sua esposa Antônia Zeferina do Amor Divino, em 22 de fevereiro de 1900 (NOGUEIRA, 1999, p.289). Em 1912 é a vez do povoado de Sant'Ana, nas áreas da fazenda Várzea do Tiro:

Em 1912, o tenente-coronel Urbano Alves de Carvalho, residente na fazenda Volta, município de Salgueiro, havia doado um patrimônio de uma capela, a de Nossa Senhora de Sant'Ana, no lugar denominado de Várzea do Tiro, no município de Belmonte. (...) O lugarejo de Sant'Ana ainda existe. (NOGUEIRA, 1999, p. 290).

Tanto Cachoeirinha quanto Sant'Ana são hoje povoados dentro do município de Mirandiba.

A situação, entretanto, neste final de século é ainda embrionária para uma hegemonia dos povoados. As fazendas transpassam o século XIX como a unidade principal, tanto em relação à povoação, quanto as atividades produtivas e também em força política. Valdir Nogueira cita o promotor público de Belmonte, Vírgilio Barcelar Câmara, em 1894, para ilustrar a predominância econômica das fazendas, na sua face produtiva:

Nas fazendas de criação resume-se toda a atividade deste município, entregando-se seus proprietários de preferência a criação do gado. Em 125 fazendas e estâncias que conta este município, calcula-se apanhar anualmente 2000 bezerros. (...) É de grande escala a criação de bodes e carneiros e o número de courinhos exportados anualmente sobe a 1500 que são todos enviados a Capital do Estado. (Câmara apud NOGUEIRA, 1999, p. 95).

Em fins do século XIX, "a indústria local consistia no fabrico de queijos, de arreios para cavalos, de chapéus e das vestimentas dos vaqueiros, de objetos de palha e tecidos grosseiros de algodão, como redes etc." (GALVÃO, 1908, p. 62 apud NOGUEIRA, 1999, p. 95), além de engenhocas, destinadas ao fabrico da rapadura, sem escala comercial.

Além disso, algumas destas 'doações de patrimônio' na área de Mirandiba não prosperaram, como foi o caso da fazenda Maná. Sucedia em 1913, através dos seus proprietários Manoel Rodrigues de Barros Primo e sua esposa Maria Alves de Carvalho Barros, esta doação foi

direcionada para uma capela de São Manoel da Paciência. Hoje, a dita capela “carregada de tradições, ainda resiste ao tempo, quase abandonada na dita fazenda Maná, pertencente hoje ao Município de Mirandiba” (NOGUEIRA, 1999, p. 290).

### 3.3 Formação da cidade de Mirandiba

A sede do município não é o local mais antigo de instalação colonial na região, como vimos no item anterior. A conformação histórica do território de Mirandiba veio a incluir povoados, fazendas e sítios mais antigos<sup>33</sup>, do que a sede administrativa. No entanto, a vocação urbana da sede do município – o Alto Queixada, na fazenda Quixabeira (indicada na Figura 16 com o seu nome posterior: São João de Campos)– aparece desde antes da fundação do ‘povoado’, um lugar que possibilitasse a realização da feira, portanto um *lugar comercial, patrocinado por importantes comerciantes e proprietários de terras*.

Mirandiba é um município autônomo desde 11 de março de 1962. Todavia a povoação que originou a sua sede surgiu no início do século XX, como acompanhamos no relato de Nogueira:

Sua história se inicia em princípios do nosso século, quando o coronel Urbano Alves de Carvalho, proprietário da fazenda Volta, doou um patrimônio a Sant’Ana, na fazenda Várzea do Tiro. Existia, então, no local uma feira, onde comerciantes como Tiburtino Alves de Carvalho, Eliseu de Arruda Campos e outros ofereciam seus produtos. Porém, no dia 21 de janeiro de 1912 uma campainha lhes anuncia que a partir de então aquele não poderia ser mais lugar de comércio, ou seja, que aquela área não poderia ser ocupada por feirantes. Antes que o desespero lhe tomasse, João Barbosa de Barros, proprietário da fazenda Quixabeira, homem possuidor de grande espírito humanitário, guardador dos seus familiares que sofriam com o tal despejo, anunciou um novo local em que poderia ser realizadas as negociações comerciais, sem perigo de qualquer repressão, pois daquele lugar eles seriam donos. (NOGUEIRA, 1999)

Além da louvação aos ‘fundadores’ extraímos que a origem do povoado teve novamente ligada à escolha de um sítio para realizar a feira

---

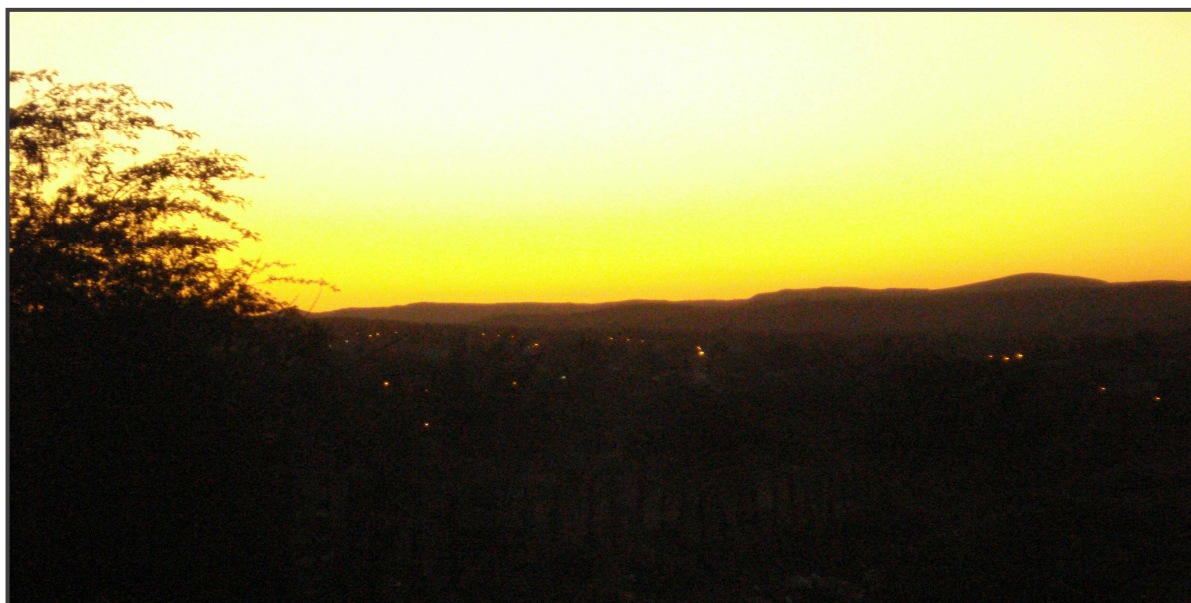
<sup>33</sup> São os mais antigos a partir do ponto de vista da historiografia tradicional, a qual não leva em conta as ocupações pré-estabelecimento das fazendas, nem o desenvolvimento destas populações.

(assim como visto no item anterior, no surgimento de Santa Maria – Tupananci). A escolha do local, além de ser na propriedade destes fundadores, teve uma explicação mítica:

O local recaiu no Alto Queixada, o que não se deu por acaso, e sim por ter Raquel de Carvalho, há muitos anos atrás, sonhado que, no século passado, naquele local em que fora morto, próximo a uma cacimba, pelo escravo Leandro Luiz um porco queixada, nasceria uma cidade. No seu sonho ela via muitas luzes. (NOGUEIRA, 1999, p. 282).

(...) No dia 22 de janeiro de 1912, iniciou-se a derrubada da mata para que no primeiro domingo uma feira ali se realizasse. Uniram-se os membros de uma família, irmãos e cunhado, Francisco de Carvalho Barros, Tiburtino Alves de Carvalho, e Eliseu Campos e roçaram a mata. Construiu-se no local, uma casa de feira, que hoje é a praça pública, e onde se ergue a primeira Igreja de São João Batista, Padroeiro do lugar. (...) Já então se erguiam outras duas casas de taipa, uma de Manoel Nunes de Barros, e a outra de Eliseu Campos. (...) O primeiro nome do novo povoado, como não poderia deixar de ser, foi Queixada. (NOGUEIRA, 1999, p. 282-3).

***Figura 17: O 'sonho' de Raquel de Carvalho, mais de um século depois***



Fonte: Foto do autor, vista de Mirandiba - 01 de setembro de 2009

Hoje contam-se outras versões na cidade. Ali seria um local de mata, conhecido e procurado por ter bastante caça, inclusive o homenageado porco queixada. Em relação ao nome Mirandiba, somente foi introduzido em 1938, depois de o lugar ter sido nomeado de acordo com o nome de seu fundador e seu santo padroeiro: São João dos Campos. O batismo com um nome indígena não é singular em

Pernambuco é devedor de um momento histórico de implantação, como aponta Homero Fonseca (2006, p. 71):

Em Pernambuco, as expressões vindas do tupi e de línguas tapuias chega a 42% dos nomes das nossas cidades (contra cerca de 23% no resto do Brasil). Um percentual impressionante. Esse fenômeno, entretanto, teve algo de artificial. Dezenas de cidades e lugarejos foram rebatizados, em 1938 e 1943, por ação deliberada de uma Comissão de Reforma da Divisão Administrativa do Estado, liderada pelo jornalista e historiador Mário Melo. Época do Estado Novo, quando o governo tinha um projeto para o Brasil, para o bem ou para o mal. A ponto de, além de interferir nos limites geográficos entre os municípios, se preocupar em disciplinar a toponímia brasileira, proibindo a duplicidade e estimulando a adoção de expressões nativistas. (...)

A Comissão de Reforma Administrativa pernambucana foi pródiga nesses aspectos, com destaque para a atuação de Mario Melo, homem meticoloso e persistente, estudioso da História e de línguas nativas que se dedicou com especial afincamento a essas questões. As sugestões daquela Comissão, fortemente influenciada pelo carisma do jornalista, além do mais amigo pessoal do interventor Agamenon Magalhães, eram integralmente acatadas pela Interventoria do Estado e transformadas em decretos-lei (...).

Esse movimento ocorreria em todo o país, mas aqui, por conta dessas peculiaridades, assumiu uma dimensão avassaladora. Foi uma enxurrada de nomes baseados nos idiomas nativos: Bodocó, Caetés, Ibirajuba, Iguataua, Itacoatiara, Itaiba, Jucati, *Mirandiba*, Orobó, Puirassu, Saloá, Tabira... O pesquisador José Almeida Maciel, que durante os anos 30 e 40 travou polêmicas públicas com Melo a respeito dessa e outras questões toponímicas, acusou o teimoso jornalista de 'aboriginolatria'. (FONSECA, 2006, p.71)

Não foi somente este intelectual (o qual é indicado no livro de Nogueira para tratar sobre este assunto) que não aceitou a singela 'homenagem' aos indígenas:

Parece que os que vieram depois consideraram ter a Comissão (...) carregado na mão em sua valorização das raízes primitivas brasileiras. Dez anos depois das últimas mudanças, ou seja, em 1953, finda a ditadura Vargas e retornado o poder de nomear cidades às Assembléias Legislativas, promoveu-se um vasto revisionismo de suas deliberações, recuperando grande número de cidades e vilas suas antigas denominações.

Mas muitíssimas designações daquele surto nativista sobreviveram, inclusive exemplos pitorescos de palavras inventadas de partículas do tupi numa tentativa curiosa de 'traduzir' nomes portugueses. São os casos, por exemplo, de Tupanatinga e Tuparetama (buscando significar Santa Clara e Terra do Bom Jesus, respectivamente). (FONSECA, 2006, p.71)

Talvez a revolta não fosse somente contra a 'valorização das raízes primitivas' mas também com o caráter primitivo que estariam aplicando a



estas raízes. Afinal Queixada, ou São João dos Campos representavam qual tipo de raízes? Possivelmente o problema se resume a somente mais uma estratégia evolucionista de situar um segmento populacional no passado.

O poder de nomear é quase sempre do pretendo dono da terra, ainda mais quando o estado não toma partido:

(...) em Pernambuco o povoamento é todo antigo e espontâneo, factual, dispensando a direção estatal. (...) Assim surgiram nossas cidades, sendo seus topônimos, à exceção da safra nativista de 1938/43, formados aleatoriamente, indicando a relação do homem com a natureza, incidentes da ocupação, religiosidade, atavismos e lendas. (FONSECA, 2006, p.72)

Contudo, topônimos sempre são escolhidos (aleatoriamente, ou não) por representarem alguma coisa para alguém, longe de serem naturais. Depois de oficializados, estes nomes são ressignificados em diferentes sentidos, e se permanecerem ao longo do tempo adquirem certa tradicionalidade. Mário Melo, ao nomear São João dos Campos como Mirandiba não só conferiu uma homenagem à língua indígena como retomou topônimo que podemos considerar 'primitivo': na língua tupi o novo nome significava porco queixada.

**Figura 18: Bandeira do município, com destaque para o porco queixada e o algodão**



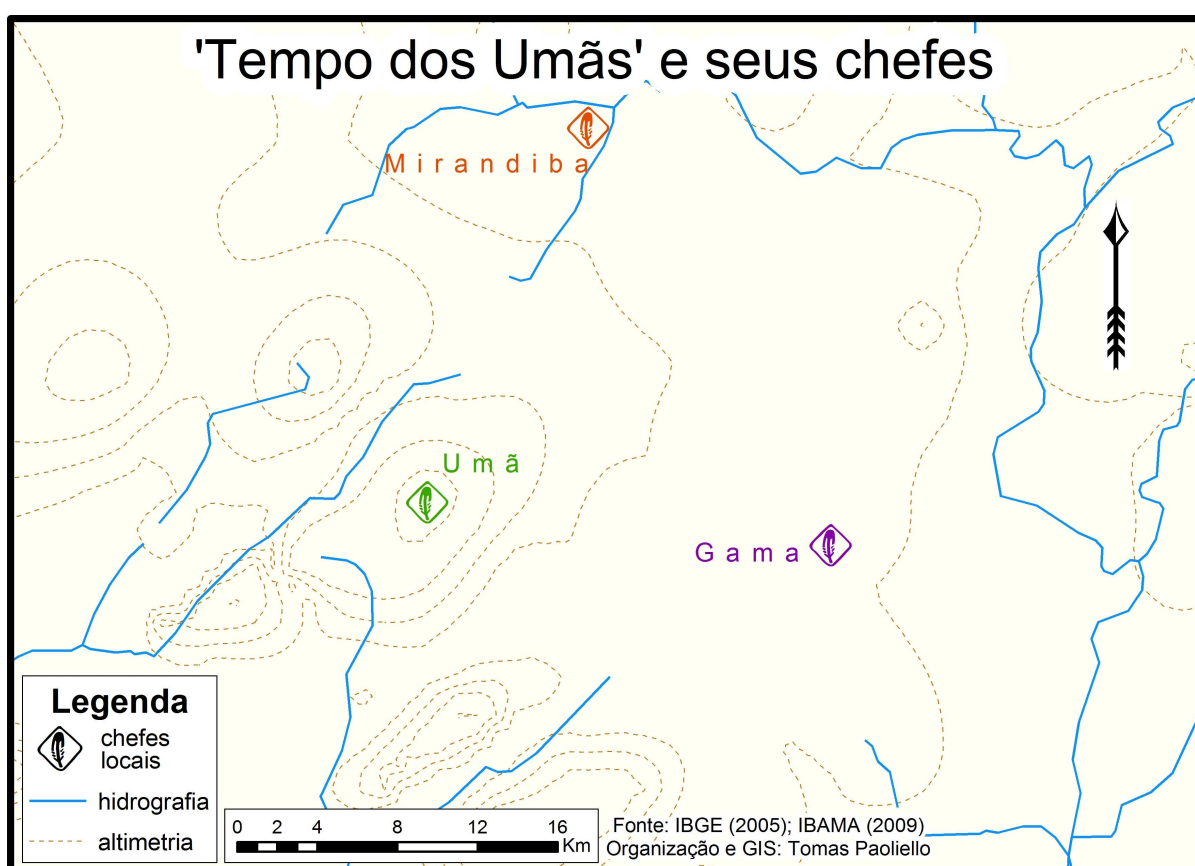
Fonte: Sítio eletrônico da prefeitura de Mirandiba

O autor supracitado ainda aponta que Tibiriçá (1997) faz outra interpretação de Mirandiba: "como 'alteração de *ybyrá-tiba*, através da forma anasalada *ymyrã-ndyba*', significando 'bosque, floresta'."

(FONSECA, 2006, p. 134). O trabalho de campo nos revelou outra versão. Seu Louro, liderança do Sindicato dos Trabalhadores Rurais da Agricultura Familiar de Mirandiba (SINTRAF/Mirandiba) contou:

Aqui pertencia a uma tribo de caboclos. Em 1815 tinha uma cabocla *véia* que mandava em Queixada – isto está nos livros de tombo, no cartório de Flores – o nome dela era Mirandiba [Figura 19]. Isto foi no tempo dos Umãs. Umã era o caboclo velho que mandava na serra dos Umã. No Brejo do Gama era o chefe Gama. Isso antes de tudo, antes de ser fazenda. (VITORINO, 02 de setembro de 2009<sup>34</sup>)

**Figura 19: Mapa do 'tempo' dos Umãs**



Para além da veracidade do fato (o qual somente poderia ser comprovado numa visita ao cartório de Flores<sup>35</sup>...) identificamos uma narrativa que traz à tona a memória social do lugar. Apesar de relacionar a origem do nome de sua cidade ao nome da antiga chefe indígena local

34 Referências neste formato (Nome, dia, mês e ano) são de entrevistas feitas pelo autor durante o trabalho de campo.

35 E aqui lembramos que Flores realmente é o local da documentação mais antiga desta região toda, conforme sua evolução administrativa, como apontamos no capítulo precedente.

(contra as explicações oficiais), o entrevistado situa essa 'tribo de caboclos' no passado, no 'tempo dos Umãs'<sup>36</sup>.

Neste sentido as longas citações iniciais, relatando a inauguração do povoado, quem foram seus planejadores e benfeitores, apresentaram uma das narrativas possíveis quando pensamos no tema proposto. Temos, por outro lado, afirmações da maioria dos entrevistados em campo de que os 'moradores'<sup>37</sup> das fazendas eram já habitantes do lugar. Aqui incluídos, e principalmente, famílias e grupos que hoje se reivindicam remanescentes de quilombolas ou indígenas. Vamos ver a seguir diferentes formas narrativas pelas quais a construção de uma história local trata com as populações autóctones e subalternizadas.

Logo, apresentamos como exemplo de uma destas formas narrativas, uma publicação<sup>38</sup> da prefeitura visando à qualificação dos professores das escolas municipais, contando a história e principais características do município. Em primeiro lugar esta publicação se diferencia da narrativa de Nogueira, pois se destina a um público amplo, todos os alunos das escolas municipais. Seus escritores não são historiadores ou mesmo pesquisadores, mas sim professores. O livro de Nogueira, apesar de publicação por um órgão público estadual, tem um alcance mais específico, geralmente estudantes e pesquisadores acadêmicos.

Como esperado estas diferenças transparecem também ao analisarmos suas narrativas: a publicação voltada para os professores, no capítulo que conta a 'origem e evolução' municipal diz que antes da chegada dos 'primeiros conquistadores' a "região era exiguamente povoada de gente civilizada, entretanto numerosos grupos de escravos" (MIRANDIBA, 2006, p. 16). Esta informação não aparece na narrativa de

---

36 Aqui novamente a narrativa do entrevistado concorda com as fontes históricas.

37 Trabalhadores com diferentes relações com o proprietário da terra – ver Manoel Correia de Andrade: A terra e o homem do Nordeste.

38 Histórico de Mirandiba – 44 anos de emancipação político-administrativa (MIRANDIBA, 2006).

Nogueira, o que provavelmente aponta uma maior proximidade entre os professores e descendentes destes 'numerosos grupos de escravos', e de outro lado, de Nogueira com os descendentes da exígua 'gente civilizada'.

Em relação a este povoamento pretérito às fazendas por escravos (grupos quilombolas?) não encontramos referência alguma em Nogueira, assim como falta, tanto na publicação escolar, quanto na deste citado autor, narrativas sobre a população indígena existente no município. Sobre esta questão Nogueira relata que "na região norte do Município de Belmonte, nas serras, viviam algumas tribos de índios, como na Serra do Catolé, Serra dos Canudos, Formosa e Pintada" (NOGUEIRA, 1999, p. 299). No entanto não fixa nenhuma referência temporal desta presença, a não ser a chegada dos portugueses, e a um achado de material arqueológico, recentemente. Outra referência do autor aos grupos indígenas vem logo em seguida, afirmando que uma parte da tribo Atikum viveu em épocas remotas no Sítio dos Pebas, entre Belmonte e Jardim (CE). Acrescenta ainda que estes índios

(...) outrora foram dominadores de uma extensa região que ia do sul do Ceará até as margens do rio São Francisco, entre os séculos XVII e XVIII. Com a chegada das primeiras missões colonizadoras do Nordeste, foram expulsos de terras onde tentavam se readaptar até chegarem, 1819, na Serra Umã. (NOGUEIRA, 1999, p. 300).

Podemos propor que a existência de um movimento social ativo nos últimos quinze anos, principalmente, apoiado na questão da defesa e superação dos preconceitos raciais contra os afro-descendentes (será mostrado a seguir – cap. 4), provocou algumas ressonâncias na sociedade local, como por exemplo, a revisão das linhas de ensino da história municipal, da história do lugar. No entanto não vemos esse cuidado na narrativa sobre os povos indígenas, mesmo com a proximidade com um antigo posto indígena (P. I. Atikum – 1949), e atualmente com uma terra indígena com quase 5.000 indígenas, uma das maiores populações do estado.

Entretanto, encontramos com destaque em Nogueira (1999, p. 291) no capítulo 'Manifestações Folclóricas' de seu livro sobre São José do Belmonte, o *toré*: "Embora extinta, essa dança de origem indígena foi cultivada inicialmente pelos caboclos do Jatobá, remanescentes de uma tribo de índios ali existentes em épocas remotas." (NOGUEIRA, 1999, p. 291). Desse modo a narrativa sobre os indígenas e o *toré* é colocada no tempo pretérito, com uma advertência inicial para a extinção de tal manifestação 'folclórica'. Os efeitos desta apresentação para os leitores é a total invisibilização de segmentos sociais inteiros. A omissão da presença indígena na conformação da história local é um subsídio científico a favor da invalidação das pretensões atuais de manutenção de uma fronteira étnica.

**Figura 20: Foto do Toré Atikum**



Fonte: Foto de Rodrigo Grünewald, agosto de 2007. Assistido pelo autor na Pedra do Gentio em agosto de 2007

Porém, a partir de outras narrativas<sup>39</sup>, observamos hoje o toré como uma manifestação viva, reivindicada pelas comunidades como uma prova da sua condição indígena (Figura 20). Curiosamente o toré pode não ter sido uma característica dos índios locais quando da colonização. Como será relatado (item 4.3) os Atikum aprenderam o toré com outros grupos, numa rede que alcança muitos povos indígenas do nordeste, como uma condição para serem reconhecidos institucionalmente, na época incumbência do SPI.

### **3.4 A recorrência dos conflitos de famílias**

O conflito entre as famílias Pereira e Carvalho foi deflagrado novamente no início do século XX. Um dos principais episódios ocorridos neste conflito familiar envolveu o famoso Sinhô Pereira, lembrado por uns como o comandante de Lampião. No início do século XX Sebastião Pereira, vingando a morte de seu irmão Né Dadu resolveu dedicar-se a perseguir e combater os Carvalho. Por volta de 1915<sup>40</sup> ele, junto de Luiz Padre, chegou ao povoado de São João de Campos (atualmente a sede do município de Mirandiba) em busca de um rival Antônio da Umburana – filho de Manuel Alves de Carvalho Barros e Joana Alves de Carvalho – num episódio cruamente descrito por Nogueira:

(...) sedentos de vingança, entram na povoação, um arruado dos Carvalhos, assim como São Francisco era uma vilazinha dos Pereiras, cercam a pousada em que se encontrava o adversário, e após cerrado tiroteio, tocam fogo na casa. Quando Antonio da Umburana deixa a casa incendiada para não morrer queimado, Sebastião o enfrenta corpo a corpo, numa luta fantástica de inimigos e o mata a punhal no meio da rua. Morto, sangrado, esquartejado. Uma senhora lhe recolheu em um lençol os despojos para sepultar. (NOGUEIRA, 1999, p. 196).

Tal fato de extrema violência foi realmente marcante para o povoado. Os irmãos do assassinado Antônio, Chico Alves do Exu e Agnelo, apelidaram Sinhô Pereira de Futuqués, apelido lembrado até os dias

---

39 Sobre o toré ver a coletânea de artigos do livro 'Toré: regime encantado do índio do Nordeste' (GRUNEWALD, 2004).

40 A data certa não foi encontrada, mas o episódio ocorreu entre 1915 e 1920.

atuais. Também em terras do futuro município de Mirandiba, na fazenda Tamboril<sup>41</sup>, Sinhô Pereira entrou em combate, dessa vez contra setenta homens dos Carvalhos, no qual morreram duas pessoas e onze se feriram. O fim desta questão se dá com a retirada por conta própria de Sinhô Pereira:

Seu Né da Carnaúba, reunindo um dia uma espécie de conselho com os familiares, chamou Sebastião e Luiz Padre para expor a pressão que como representante das Pereiras, estava sofrendo das autoridades e a maior de todas, o padre Cícero. Sebastião se dizendo cansado de tanto combate, não querendo de forma alguma prejudicar o prestígio político da família e diante do pedido do padre Cícero, respondeu que iria embora e deixaria por fim o cangaço. (NOGUEIRA, 1999, p. 197).

Um de seus homens, Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião, tornou-se o líder do grupo a partir da saída de Sinhô, origem de sua apresentação como 'o comandante de Lampião'.

Estas disputas familiares têm como contexto a sociedade das grandes famílias e suas fazendas. No entanto foram retomadas de modo acirrado já na conjuntura do surgimento dos povoados. Neste período poderiam significar uma luta pela sobrevivência, num contexto novo, no qual um dos cenários era o de declínio de um modo de vida, de uma organização social específica baseada nas grandes fazendas de criação de gado e propriedade de famílias tradicionais. Por conseguinte a lembrança destes episódios está mais avivada na população do que fatos das antigas fazendas, as quais fariam parte de um passado muito distante (que remete às origens do lugar).

Nogueira (1999, p. 277-8) menciona de passagem um ataque de Lampião ao povoado de Santa Maria. Como vimos, os capangas de Sinhô Pereira (inimigo mortal dos Carvalhos) agora faziam parte do cangaço, comandados por Lampião. Neste ataque Lampião não procura caçar uma 'família oponente', mas atacou a garantia das propriedades fundiárias, ao

---

<sup>41</sup> Tamboril atualmente está no município de Mirandiba e é um dos lugares com reivindicação de reconhecimento como parte do povo indígena Atikum o que pode ser visualizado na Figura 72.

queimar o cartório local. O padrão de violência na resolução de conflitos sociais permanece, mas agora novos objetivos estão em jogo.

### **3.5 O tempo do ‘progresso’ e sua espacialidade**

Também sustentado pelas teorias evolucionistas e raciais, o “progresso” se tornou o grande paradigma da sociedade moderna. Sob suas promessas continuaram a expropriação das terras indígenas e a discriminação de suas diferenças culturais. Neste capítulo acompanharemos aspectos econômicos e sociais ocorridos ao longo do século XX. Basear-nos-emos em entrevistas de campo e na bibliografia local, majoritariamente. Este tempo do progresso também foi percebido e relatado pelos moradores, sendo, portanto uma categoria apropriada localmente, assim como será a ‘crise’, objeto do item posterior deste trabalho.

Em 1902 iniciou-se na região do município de Belmonte a exploração da planta maniçoba, produzindo a borracha da maniçoba. Essa atividade econômica é lembrada como indutora de um período de crescimento no qual “a semente do progresso começou a se desenvolver (...), passou por transformações significativas nos seus aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais.” (NOGUEIRA, 1999, p. 122). Primeiramente no lugar Contendas, depois no Vira-Mão, Fazenda Nova e muitas outras depois... “a orgia do dinheiro fácil fez com que proliferasse o comércio e um crescente número de forasteiros, oriundos de outras paragens, viessem expandi-lo, como exploradores da maniçoba” (NOGUEIRA, 1999, p. 120-1). Nesse contexto, em 1909 a sede municipal de Belmonte adquiriu os foros de cidade.

Novos atores entram com peso no jogo político e econômico da região. O narrador das grandes famílias e suas fazendas percebe a mudança que se aproxima, a qual tem consequências positivas, mas no início é uma perturbação na ordem das fazendas. Como o autor ressalta a chegada de ‘forasteiros’, a ‘orgia’ do dinheiro fácil e a ‘proliferação’ do



comércio eram o retrato de uma nova época. Esta história foi contada na perspectiva das famílias tradicionais demonstrando certo apego por aquela organização social, embora fosse entendido que o progresso era inexorável.

Esse período de crescimento através da maníobra dura quatorze anos, terminando em 1916, “com a queda vertical do preço do produto” (NOGUEIRA, 1999, p. 122). Paralelamente à maníobra cresceu a produção de algodão e a exploração do caroá. Dois anos mais tarde o mesmo autor diz que “o algodão se impunha como base da economia Belmontense” (NOGUEIRA, 1999, p. 123). Através das entrevistas com moradores da cidade confirmamos a importância capital do algodão para o município, com altos e baixos, mas se mantendo durante quase a totalidade deste século.

Neste contexto, retomamos o fio da narrativa do item 3.3 (Formação da cidade de Mirandiba) quando foi descrito o princípio da instalação na localidade do Alto Queixada, em áreas da fazenda Quixabeira, em 1912. Em seguida, três anos depois, aconteceu a doação de um terreno para o patrimônio da Capela de São João de Campos, na mesma fazenda Quixabeira, pelos herdeiros de João Barbosa de Barros<sup>42</sup>. Em 1918 o povoado de Queixada foi elevado a terceiro distrito do município de Belmonte e passou a ser denominado São João de Campos. (NOGUEIRA, 1999, p.283). Outros distritos desta época são Bom Nome e Santa Maria (Tupananci).

---

42 Jacinta Maria de Carvalho, Eliseu de Arruda Campos e esposa, Ana de Carvalho Campos, Antônio Onias de Carvalho Barros e esposa, Maria da Luz Onias.

**Figuras 21, 22, 23 e 24: O Caroá**



Fontes: Fotos do autor: 21: Foto de produtos feitos com o caroá; 23: fibra do caroá. Desenho simbolizando os Atikum da planta do caroá (Figura 24), FREIRE (2006b). Figura 22: a planta do caroá, retirado da página eletrônica <<http://www.plantasdonordeste.org/petrobras/images/caroa.jpg>>

No período temos como atividades produtivas importantes, além da permanente criação bovina e caprina, a retirada e beneficiamento do caroá e o plantio do algodão. Trazemos duas descrições atuais, porém bem diferentes acerca desta planta (Figuras 21, 22, 23 e 24). A primeira, botânica, tradicionalmente científica, e a segunda de um indígena Pankararu (Brejo dos Padres, Jatobá - PE):

O Caroá (*Neoglaziovia variegata*) é uma planta terrestre ou saxícola, da família das bromeliáceas, nativa do Nordeste do Brasil. Possui poucas folhas lineares e acuminadas, dispostas em roseta, inflorescência laxa com 25 cm de comprimento e com até 60 flores, de sépalos vermelhas e pétalas purpúreas. Suas folhas fornecem longas fibras, de grande resistência e durabilidade. Também é conhecido pelos nomes de carauá,

caruá, caroá-verdadeiro, coroa, coroa, crauá, croá e gravatá. (disponível em <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Caroá>>, acesso em 17/01/2010)

Desde muito tempo buscamos força e conhecimentos em nossos Encantos de Caroá. São eles que nos dão o necessário para uma vida espiritual sadia inclusive nos proporciona a sabedoria de conhecermos suas ervas medicinais que podemos nos curar das doenças, tanto do corpo quanto da alma. Nos tempos dos antigos indígenas, os Encantados nos ensinaram que havia um pé de mato que se chamava Caroá, dentro da mata da Tribo Pankararu. E eles pediram, também, que alguns homens tomassem um banho espiritual com a caatinga de cheiro, umburana, velandinho e alguns outros "paus de ervas", para a limpeza espiritual. Depois do banho os índios partiram a procura do pau de Caroá. E lá se foram... Depois de alguns minutos encontraram o pé de Caroá. E não estava longe da aldeia, era um pé de mato muito grande, com raízes finas e parecido com o pé de babosa. Logo que perceberam que estavam na frente dele, tiraram as folha, roletaram, e depois as folhas viraram fitas que são colocadas em um arame e puxadas, e separadas em feixes e levadas para casa, para lá ser lavado o caroá e estendido. E assim foi feito. Hoje em dia é feito o mesmo processo, porém os homens vão buscar mais longe, pois aqui perto da Aldeia não tem mais por que foi tirado todo o Caroá que tinha. (texto de Renata Raila Santos Monteiro, disponível em: <<http://www.indiosonline.org.br/blogs/index.php?blog=5&p=1777&more=1&c=1>>, acesso em 17/10/2010)

Em relação ao caroá, segundo Nogueira (1999) entre 1938 e 1939 foram instaladas as primeiras duas usinas de Caroá na cidade de Belmonte. No início da década de 1940 o português Antonio Eduardo de Matos Simões implantou a Companhia Fibras Nacionais Ltda., comprando a primeira usina, e depois o prédio da Sociedade Algodoeira do Nordeste do Brasil (SANBRA<sup>43</sup>), e instala nelas 60 máquinas. Depois instalou mais

(...) 20 máquinas no lugar Barreiras, no então distrito de Mirandiba, onde também instala outra usina. Depois esta empresa se instala em Barra do Silva<sup>44</sup>, no município de Floresta, com 20 máquinas e outra no Tordilho, no município de Salgueiro, com 40 máquinas. Joaquim Donato de Moura gerenciou por muitos anos as usinas de Barreiras e Tordilho. (NOGUEIRA, 1999, p. 124 e 125).

Em Santa Maria (Tupananci), a construção uma usina de beneficiamento do caroá, pelo industrial Pinto Alves, também é apontada como desencadeador de crescimento urbano: "Em decorrência disto, eram instaladas escolas públicas, subdelegacia de polícia e o Cartório de

---

43 Ver adiante explanação sobre este grupo empresarial.

44 Hoje povoado no município de Carnaubeira da Penha.

Registro Civil” (NOGUEIRA, 1999, p. 277-8). Em meados da década de 1940 foi instalada outra usina, no povoado Serrote (antiga fazenda Olho D’Água da Boa Vista). Esta foi o “principal motivo de dinamização do nascente povoado (...) e marco propulsor de seu desenvolvimento” (NOGUEIRA, 1999, p. 287).

Além de trazerem um propalado progresso, entendemos que a implantação desta atividade industrial abriu novas possibilidades de organização espacial. Se estimuladas agiam no sentido da concentração populacional e favorecimento ao processo de surgimento de povoados, vilas e cidades. Estes processos foram complementares. O crescimento dos povoados, a intensificação do comércio e o estabelecimento das indústrias, são as diferentes faces deste que foi percebido e contado como o ‘tempo do progresso’.

Um dos grandes currais da família Pereira<sup>45</sup> e também distrito de Belmonte, o povoado de Bom Nome, surgido na antiga fazenda Sabonete, de José Carlos Rodrigues – remanescente da Casa da Torre – igualmente abrigou uma usina de caroá, construída pela mesma firma da usina de Santa Maria (NOGUEIRA, 1999, p. 281). Portanto aqui temos o momento em que estas diferentes formas de organização social se encontram, já apontando para um futuro no qual ‘os grandes currais’ ou ‘os remanescentes da Casa da Torre’ seriam apenas referenciados como um tempo originário, muito distante do presente, do qual poucas memórias se mantêm.

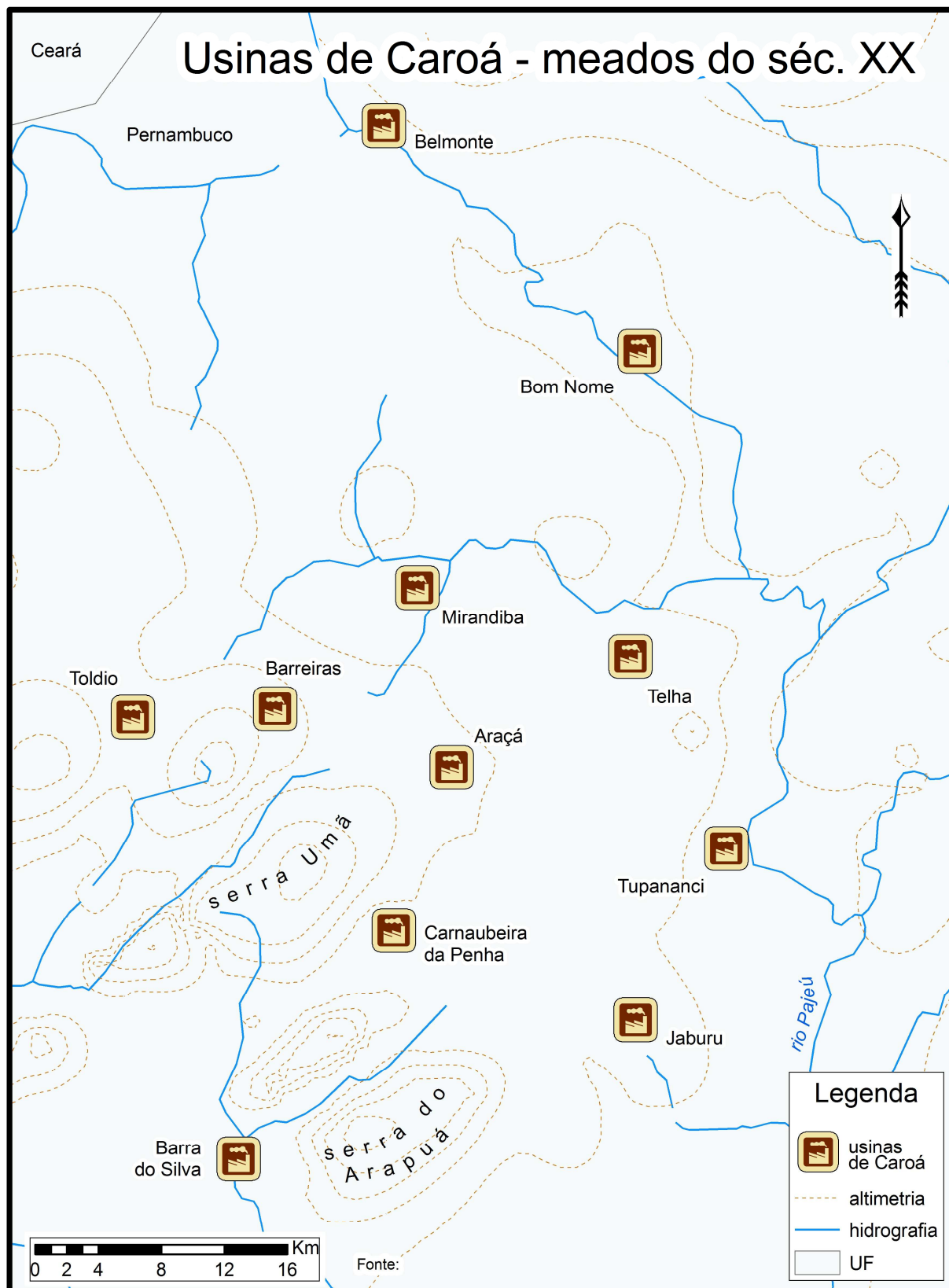
Assim como Bom Nome e Santa Maria diversos povoados tiveram as usinas de caroá como principal vetor do crescimento da localidade. De acordo com entrevista com Edinho também existiram usinas de Caroá na sede de Mirandiba, na Quixaba e na Telha (EDSON, 26 de agosto de

---

45 Junto aos Rodrigues, Ferreiras da Cunha, Bezerra do Nascimento, Gomes e Barbosa Leal, Ribeiro de Freitas, Araújo e tantas outras.

2009). A Figura abaixo permite observar a distribuição espacial destas usinas.

**Figura 25: Mapa das usinas de Caroá**



Segundo a publicação 'Histórico de Mirandiba: 44 anos de emancipação política', as usinas são um pouco anteriores, pois já "Em 1933, a fim de melhorar as possibilidades econômicas da Vila, Elizeu Campos doou um terreno de 220m x 800m a firma José de Vasconcelos, onde fora construída uma possante usina de beneficiar caroás" (MIRANDIBA, 2006, p. 17). Portanto identificamos um período de clara expansão desta atividade, que durou aproximadamente quinze anos. A cadeia de produção do caroá passava desde a extração da planta até seu beneficiamento pelas usinas nos incipientes núcleos urbanos.

De acordo com Seu Louro, em 1939/40, e depois entre 1943 e 45 houve uma seca muito grande. Foi justamente neste período o maior crescimento do 'movimento' do Caroá, pois era uma atividade que não estava relacionada ao plantio, o que necessitaria água: "Tinha um contrato do pessoal de Viramundo junto com a Companhia Vasconcelos, de Betânia para comprar toda a produção da fábrica de fibra que tinha aqui" (Vitorino, 02 de setembro de 2009).

Ainda segundo o mesmo entrevistado, em 1941 as usinas de caroá de Mirandiba, Barreiras, Telha, Bom Nome e Carnaubeira da Penha todas tinham o mesmo gerente – José de Souza Guerra. Demonstrando assim uma forte concentração no controle da cadeia produtiva do caroá. Apesar de não ter sido uma atividade que conservasse a organização social das fazendas, o caroá já se implantava concentrando renda, evidenciando que a 'expansão' e o 'progresso' aconteceram distribuindo desigualmente seus prejuízos e lucros pela sociedade.

Além do Caroá, acontecia simultaneamente o cultivo do algodão. Enquanto o primeiro, nativo e abundante, era colhido em meio à caatinga, o algodão necessitava de grandes áreas disponíveis para o plantio. Portanto a cadeia produtiva do caroá passava pela colheita e preparação, seguida da venda para as usinas. O algodão adotava o sistema de plantio tradicional, necessitando de sítios específicos, ou então preparados para tal. O tipo algodão plantado na região de Mirandiba era o arbóreo (Figura



26), o qual tem como principal característica ser uma cultura perene, diferente do herbáceo, que tem um ciclo anual. O algodão arbóreo, exclusivo e endêmico do nordeste brasileiro, é uma pequena árvore, enquanto o herbáceo é um arbusto, e tem maior rendimento. Portanto o algodão arbóreo é bastante adaptado a algumas características climáticas e pedológicas da caatinga como a umidade relativa baixa, a luminosidade e solo rico em potássio.

**Figura 26: Plantação de Algodão Arbóreo em Mirandiba**



Fonte: <<http://www.mirandiba.pe.gov.br/materias/anteriores/23-05-2006.htm>>

Lendo a descrição de Nogueira (1999, p. 124) e retomando as entrevistas locais, observamos que é destacada a importância desta cultura em toda a região sertaneja, o que levou à denominação do algodão como o 'ouro branco', largamente difundida na época. No município de Belmonte identificamos claramente este período, inclusive com a criação, entre 1936 e 1937 da Sociedade Algodoeira do Nordeste Brasileiro – SANBRA. Sobre esta empresa temos uma interessante descrição, destacando a sua importância e grandeza econômica. O texto é uma 'notícia' publicada no sítio da Bunge, a autodenominada 'líder do agronegócio no Brasil'. Ressaltamos nesta citação o histórico da presença do capital internacional na exploração do algodão na região, o que demonstra um alto grau de integração desta atividade a importantes redes produtivas e financeiras, já nas primeiras décadas do século XX.

A história da Bunge no Brasil começa em 1905, quando a companhia se associou a um grupo de empresários de Santos, que estava implantando

o primeiro moinho de trigo da cidade e buscava capital, tecnologia e experiência na negociação do grão. A Bunge, que nascera em 1818 na Holanda para negociar grãos e outros produtos, já era uma empresa internacional e dispunha de capital, tecnologia e experiência.

Foi assim que a empresa deu seu primeiro passo no Brasil, com a participação na S.A. Moinho Santista. De Santos, a Bunge expandiu sua atuação para o Rio de Janeiro, adquirindo o Moinho Fluminense, cuja autorização de funcionamento foi assinada no Império pela Princesa Isabel. Depois do Rio de Janeiro, a Bunge ampliou sua atuação, instalando moinhos no Recife, Joinville, Porto Alegre, Ilhéus, etc., tornando-se a principal produtora de farinha do país.

Como na época todo o trigo era importado, *a Bunge adquiriu a exportadora Cavalcanti & Cia. Transformada em Sociedade Algodoeira do Nordeste Brasileiro, SANBRA, a empresa, que já exportava algodão do Nordeste, passou a exportar também mamona, ouricuri, carnaúba e sisal ou agave, transformando-se numa das principais exportadoras do país.*

Do beneficiamento do algodão sobrava o caroço, com o qual a Bunge passou a produzir o óleo de algodão, modernizando a forma de preparar alimentos com a substituição da banha de porco usada na cozinha brasileira. Ainda no setor de óleos, outra importante inovação da SANBRA foi o lançamento do óleo de amendoim, que revolucionou os hábitos alimentares do consumidor brasileiro.

Com a crescente demanda do Moinho Santista e de outros moinhos em operação no país por sacos de algodão para embalar a farinha, a Bunge passou a produzir tecidos com o algodão que beneficiava, que eram utilizados para confeccionar sacaria e também abastecer lojas de tecidos e confecções existentes. Com a expansão da atividade têxtil, a Bunge passou a produzir fios e tecidos de lã, transformando-se num dos maiores grupos têxteis do país. (2005. disponível em: <<http://www.bunge.com.br/noticias/noticia.asp?id=63>>, acesso em 17/01/2010)

Neste sentido, “em diversas fases, o algodão, como base da economia belmontense, transformava-se em dinheiro vivo, circulante, sustentando o comércio, engrandecendo-o, forçando a arrancada para o progresso.” (NOGUEIRA, 1999, p. 124).

Este foi definitivamente, para os moradores e os cronistas locais, um período de *progresso*. Progresso este gerador de muita renda a partir do trabalho marginalizado e desvalorizado de um grande número de ‘moradores’ e empregados. Progresso que trouxe para o sertão a ‘modernidade’: proporcionando a instalação de equipamentos públicos –



como escolas<sup>46</sup>, telégrafo<sup>47</sup>, energia elétrica<sup>48</sup>, açougues públicos<sup>49</sup>, açudes e barragens<sup>50</sup>, delegacias de polícia, cartórios, estradas<sup>51</sup>, campos de pouso<sup>52</sup>, etc. – muitas vezes apenas voltados para a manutenção e reprodução da sociedade moderna que se chegava.

A história tradicional registrou, neste momento de progresso, os donos das usinas, os coronéis, os grandes fazendeiros de algodão, os políticos, os padres, mas omite a grande maioria da população. Eram os moradores das fazendas, em regimes muitas vezes comparados à escravidão, os trabalhadores das usinas, que começavam a se estabelecer nos nascentes núcleos populacionais. Eram os pequenos proprietários, ou aqueles com propriedades familiares e étnicas, como indígenas e grupos quilombolas. Estes mais fortalecidos quando numerosos e organizados, todavia muitas vezes explorados e submetidos por pretensos 'donos das terras'.

Temos relatos de moradores antigos da região denunciando os maus-tratos com os negros mesmo após a abolição da escravidão. Maria Emília, descendente de escravos, diz que isto variava de fazenda para fazenda, mas que em algumas as torturas continuavam até a década de 1940, assim como um preconceito muito arraigado (MARIA EMÍLIA, 31 de agosto de 2009). Também quanto aos índios a situação de combate violento permanece até a implantação do Posto Indígena Atikum, na serra

---

46 1930-33: gestão do prefeito nomeado Álvaro Magalhães de Araujo, herdou a Fazenda Nova, onde residia desde 1913. "continuei a manter uma escola municipal em São João de Campos, transferia a de Santa Maria para as Precas e criei uma outra em Bom Nome (...) e no lugar Coroas." (NOGUEIRA, 1999, p.89-90). 1951-55: Construção de escolas em Mirandiba, Bom Nome, Carmo e Serrote. (NOGUEIRA, 1999, p. 98)

47 Em 1917 é instalado telégrafo em Belmonte. (NOGUEIRA, 1999, p. 80).

48 1950 – abertura de crédito pela prefeitura para o auxílio do fornecimento de luz da Vila de Mirandiba. (NOGUEIRA, 1999, p. 97).

1951-55 – o prefeito adquire motor de energia elétrica para as Vilas de Bom Nome, Carmo e Mirandiba. (NOGUEIRA, 1999, p. 98).

49 Em 1939 é erguido e inaugurado o açougue público da Vila de Mirandiba. (NOGUEIRA, 1999, p. 92).

50 Quebra Unha (em Floresta, no riacho Quebra Unha - 1932), Saco I (em Serra Talhada, no Riacho Saco - 1932), Arrodeio (em São José do Belmonte, no riacho Ipoeiros - 1953), Boa Vista (em Salgueiro, no riacho Boa Vista - 1958), Cachoeira II (em Serra Talhada, no riacho Cachoeira - 1958) e Cruzeiro (em São José do Belmonte, no riacho Mundo Novo - 1966), todas obras do DNOCS – Departamento Nacional de Obras Contra as Secas.

51 Estrada para Salgueiro construída em 1932, através do transporte de terra em animais (EDSON, 26 de agosto de 2009).

52 1951-55 - Ampliação do campo de pouso da Várzea, próximo à cidade. (NOGUEIRA, 1999, p. 98)

Umã, em 1949. Segundo relato de José Januário (90 anos), o qual se reivindica atualmente como integrante do povo indígena Atikum:

Antigamente era proibido o Toré. [depois] foi sendo mais liberado. Primeiro pôde no Arapuá, depois desceram para o Massapê (ao pé da serra), depois para a Serra do Umã, e depois espalhou tudo. A partir deste momento o único lugar que ainda tinha proibições era o Brejo do Gama. (JOSÉ JANUÁRIO, 01 de setembro de 2009)

Podemos pensar este período de progresso, da modernidade, como instaurador de uma nova maneira de interpretar as diferenças culturais, no âmbito também do surgimento e crescimento das relações de trabalho baseadas no vínculo empregatício, em contraste à escravidão. Neste sentido, no período de crescimento econômico aumentaram as oportunidades mesmo para os mais destituídos. Talvez este aspecto trouxesse a percepção exposta pelos entrevistados, de que foram esses anos delimitadores de um novo tratamento social para com seus segmentos sociais.

Este crescimento econômico também teve um impacto no tamanho da população:

**Figura 27: Quadro da população total de Belmonte, entre 1890 e 1950**

População total de Belmonte 1890 - 1950 <sup>53</sup>			
1890	1900	1940	1950
4563	4417	14762	20805

Fonte: IBGE, Censos Nacionais de 1890, 1900, 1940 e 1950

Acreditamos serem dados que acompanham a descrição deste período de 'progresso': "Nos anos de 30 e 40, chegaram em Belmonte muitas famílias atraídas pelo movimento do algodão e do caroá, cujos chefes se estabeleceram no comércio" (NOGUEIRA, 1999, p. 131). Mais uma vez vemos a descrição de personagens ricos, comerciantes que vieram se estabelecer nas promissoras vilas, conformando, junto com as famílias tradicionais das fazendas, a elite local. No entanto tivemos também um fluxo grande de 'moradores' e trabalhadores que aportaram

---

53 Os dados para os anos intermediários não foram localizados.

no local, saídos de lugares não propícios ao algodão, fugidos de secas periódicas<sup>54</sup>, ou então deslumbrados (ou iludidos) com a 'modernidade' e o 'progresso'.

Sobre este período de mudanças, mas na perspectiva regional nordestina, a publicação 'Dinâmica das microrregiões de intensa atividade migratória' apresenta:

(...) o crescimento urbano que desde 1940 vem se fazendo de forma muito acelerada e as transformações que vem ocorrendo nas relações de trabalho no meio rural, com a expansão do modo de produção capitalista nos vários setores e nas varias áreas de dominação das atividades primárias, agricultura e pecuária, sobretudo. (BRASIL, 1980, vol. 1, p. 7 e 8)

Esse quadro regional indica um rápido crescimento urbano, nas várias escalas de cidade – pequenas, médias e grandes – acompanhadas da modernização capitalista da agricultura. Estes dois vetores se fortalecem, uma vez que “uma transformação nos vários tipos de relação entre o proprietário e o trabalhador agrícola, através da qual este se vê impedido do acesso à terra, à uma produção própria, destinada em grande parte ao auto-abastecimento” (BRASIL, 1980, vol. 1, p. 8). Como ‘morador’ o trabalhador também não tinha a propriedade da terra, mas através dos serviços prestados ao proprietário podia usar uma porção desta para seu sustento, fazendo uma roça. O antigo pequeno proprietário e os moradores das fazendas, desvinculados da terra, dependendo exclusivamente de salário, passam a ter mais motivação de ir para a cidade, local onde terá maiores possibilidades de emprego. A abertura de estradas, facilitando a locomoção, também lembra ao homem cada vez mais sem perspectivas do campo que uma possibilidade é sua migração para uma cidade.

A modernização, atingindo vários setores da economia [nordestina], facilitou a aceleração do processo de acumulação do capital e a

---

54 Juntamos aqui relatos e fontes bibliográficas que rememoram as principais secas na região até esse momento: 1902-1904 – terrível seca (NOGUEIRA, 1999, p. 72); 1932 (JOSÉ JANUÁRIO, 01 de setembro de 2009); Seca – 1920/1930 (EDSON, 26 de agosto de 2009); 1943/44/45 – seca terrível, só sustentava no caroá (VITORINO, 02 de setembro de 2009).

transferência de mão-de-obra, das áreas onde ela é abundante para as áreas em que, em determinado momento, ela se torna deficiente. (BRASIL, 1980, vol. 1, p. 9)

Entretanto nas décadas de 1940 e 1950 aconteceu uma forte desvalorização do caroá. As atividades produtivas ligadas a este vegetal praticamente se extinguíram pela ausência de mercado (EDSON, 26 de agosto de 2009). A partir daí o plantio do algodão assumiu o posto de principal atividade do local. Para Seu Louro, foi em 1956 que acabou o tempo do caroá. Faliram as firmas, que segundo ele exportavam para a Argentina e Uruguai (VITORINO, 02 de setembro de 2009). Na cidade de Mirandiba foi instalada uma usina de algodão na década de 1950. Nesta Usina 'Coronel Cornélio Soares'<sup>55</sup> (Figura 28) trabalhavam 200 pessoas (EDSON, 26 de agosto de 2009). A usina fazia os fardos que eram enviados para São Paulo (CLODOALDO, 01 de setembro de 2009).

**Figura 28: Foto da usina de algodão em Mirandiba**



Fonte: Foto de Wadson Cantarelli, morador da cidade cedida ao autor para uso nesta dissertação.

A Usina justificava-se, pois a produção local de algodão era muito representativa, chegando a existir 4000 ha plantados de algodão (CLODOALDO, 01 de setembro de 2009). A cada três hectares

---

<sup>55</sup> Irmão do Coronel Viramundo Soares, o qual tinha uma usina em Serra Talhada.

corresponde uma pessoa empregada diretamente e mais três indiretamente, o que representa 5.300 pessoas trabalhando neste ramo produtivo. A produtividade do algodão era de 400 a 500 kg/ha, em 270/300 dias (CLODOALDO, 01 de setembro de 2009). Segundo Edinho o algodão era plantado tanto pelos grandes (mas poucos) como também por pequenos (muitos) proprietários (EDSON, 26 de agosto de 2009). Isto considerando os grandes produtores aqueles com produção em torno de 100 t (o que corresponderia a aproximadamente 200 ha plantados, e 65 trabalhadores envolvidos).

A venda do algodão era feita para atravessadores, o que acarretava perda nos lucros para os produtores. Os atravessadores é que revendiam para as usinas. Neste período ocorre a valorização das propriedades fundiárias, principalmente as situadas nos 'baixios', onde tem mais água, e mais propícias ao algodão (EDSON, 26 de agosto de 2009). Os chamados baixios são áreas de aluviões quaternários, os quais acompanham os riachos (SEBASTIÃO, 04 de setembro de 2009), e conseqüentemente, mesmo na maior parte do ano, quando estes secam, a umidade permanece.



**Figura 29 e 30: Fotos destacando a diversidade ambiental no sertão: baíxio e caatinga**



Fonte: Fotos do autor, durante trabalho de campo em setembro de 2009. Figura 29: baíxio úmido e 30: caatinga seca.

Excetuando-se estes baixios “O restante do território [de Mirandiba] é de Gnaiss. Migmatito de alto grau, formada por areias argilosas. Estruturas cristalinas de grande dureza que oferecem muita dificuldade para a penetração da água” (SEBASTIÃO, 01 de setembro de 2009). Por isso a maior parte das águas, oriundas das poucas chuvas, evapora e só 5% infiltra. Neste contexto, prossegue Prof. Tião (Geólogo, Secretário municipal de Recursos Hídricos e Meio Ambiente/Mirandiba), o problema da salinização é acentuado, pois o pouco volume de água é mais facilmente salinizado. Nestas áreas cristalinas a saída segundo o geólogo é a construção de barragens. Os poços só seriam alternativa em pequenas manchas de bacia sedimentar, como na Lagoa Grande, e próximo ao Tamboril. Nestas áreas sedimentares existem os olhos d’água, ou nascentes (SEBASTIÃO, 04 de setembro de 2009). Os olhos d’água, quando situados em zona de falhas podem também ocorrer nas áreas cristalinas<sup>56</sup>. Estes valorizam muito a propriedade, e sempre estão em locais cercados, mesmo que não utilizados pelo dono do terreno (WASHINGTON, 27 de agosto de 2009).

Em relação aos solos da cidade, Prof. Tião diz que são de maneira geral ‘bons’, mas pobres em matéria orgânica/nitrogênio (por causa da pouca vegetação), e fósforo (por causa da rocha formadora). O solo é rico em potássio, devido o substrato ser rico em feldspato potássico (é uma rocha avermelhada, muito abundante) que teve sua origem em antigos depósitos oceânicos, sucedidos por forte metamorfismo. O município tem também áreas mais arenosas, do Arenito Tacaratu. Estes locais são mais úmidos, pois a areia reflete mais o sol e, portanto não esquentam tanto, mantendo mais a umidade (SEBASTIÃO, 01 de setembro de 2009).

---

56 Prof. Tião dá como exemplo o Poço do Feijão, com vazão de 18.000 litros. O poço foi construído em cima do riacho, porque este corre na falha/fratura (SEBASTIÃO, 01 de setembro de 2009).



**Figura 31: Mapa mostrando o posicionamento do novo município, em relação aos outros municípios**



No esteio do progresso do algodão aconteceu o desmembramento das terras meridionais de Belmonte para criação de um novo município – Mirandiba, em 1962<sup>57</sup>. (Figura 31). Podemos caracterizar o período, tendo o algodão como principal produto. Após a instalação do município, já em 1967 chegou a energia, primeiramente a partir de um gerador de diesel (EDSON, 26 de agosto de 2009). Na década seguinte a construção de uma usina de Cal, para beneficiamento do calcário, no Rol Queimada<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Mirandiba foi constituído município autônomo em 1958, e instalado em 11 de março de 1962.

<sup>58</sup> Não funciona mais por causa de desavença entre os sócios (EDSON, 26 de agosto de 2009).



**Figura 32: Foto da estação ferroviária de Mirandiba, desativada**



Fonte: <[http://www.estacoesferroviarias.com.br/efcp\\_pe/mirandiba.htm](http://www.estacoesferroviarias.com.br/efcp_pe/mirandiba.htm)>, acesso em: 14 set. 2009.

Esta usina tinha um galpão grande, e a linha de trem passava próxima. Além da cal, o trem levava também algodão, gado e gesso (este retirado em Araripina). A estação de Mirandiba foi construída entre 1963 e 1965, com serviço de transportes também pra passageiros, na linha entre Recife e Salgueiro (Figura 32). Esta era uma linha pertencente a:

Estrada de Ferro Central de Pernambuco (...) aberta em 1885, de Recife a Jaboatão, pela Great Western do Brasil, empresa inglesa que mais tarde viria a incorporar quase todas as ferrovias de Pernambuco, estendendo-se pelos Estados limítrofes. Aos poucos, a linha foi sendo estendida, somente chegando ao seu extremo, em Salgueiro, no ano de 1963, sem se entroncar com linha alguma na região. Antes disso, em 1950, a União incorporou a rede da Great Western, que passou a se chamar Rede Ferroviária do Nordeste. A EFCP passou a se chamar Linha Centro. Esta linha, que como toda a RFN passou a ser controlada pela RFFSA a partir de 1957, passou a ser operada por esta a partir de 1975.

Em 1983, os trens de passageiros foram suprimidos e mantidos apenas no trecho entre Recife e Jaboatão, como trens de subúrbio. Atualmente (2005), de Jaboatão para frente, a linha está abandonada, sem movimento ferroviário por parte da CFN, concessionária da linha desde 1997. (Disponível em: <[http://www.estacoesferroviarias.com.br/efcp\\_pe/mirandiba.htm](http://www.estacoesferroviarias.com.br/efcp_pe/mirandiba.htm)>, acesso em: 14 set. 2009)

Na década de 1970 existia uma mineradora de pedra-sabão que explorou durante um tempo comercialmente<sup>59</sup>. Segundo Edinho existiram em Mirandiba engenhos de cana, para produção de rapadura,

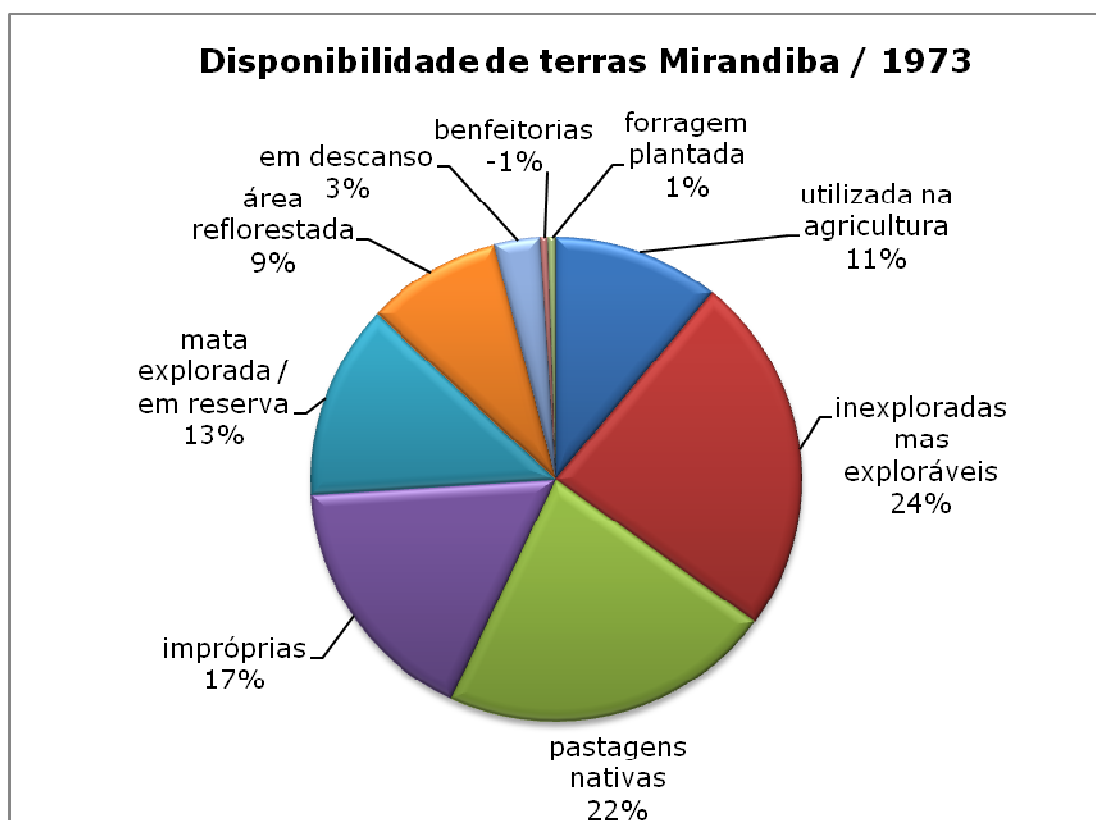
---

59 Hoje a pedra sabão é utilizada apenas no artesanato (EDSON, 26 de agosto de 2009).

principalmente, e também aguardente. Tinham uma produtividade razoável, com caldeiras (EDSON, 26 de agosto de 2009). Nogueira também cita engenhos, desde a década de 1910: “o município já contava com 14 engenhos, que exportavam quase toda sua produção de rapadura” (NOGUEIRA, 1999, p. 116).

Ocorre em 1973 uma grande pesquisa<sup>60</sup> sobre o ‘Tamanho Típico da Unidade de Produção Agrícola do Nordeste’, visando o “levantamento do uso atual das terras do Nordeste e o resultado desse uso em termos de produção, produtividade, renda líquida e volume de emprego” (SARMENTO, 1975, p. 41). Deste trabalho, consultado através da dissertação de Osvaldo de Moraes Sarmento<sup>61</sup>, podemos verificar dados sobre a distribuição de culturas e a prevalência do algodão no município.

**Figura 33: Gráfico de disponibilidade de terras em 1973**



Fonte: Organizado pelo autor baseado em SARMENTO (1975).

60 Com participação de diversas instituições: BIRD, SUDENE, UFPE, CEPAS estaduais, ANCARES estaduais, INCRA e governos estaduais.

61 “Do risco na agricultura: um estudo sobre as atividades agropecuárias dos municípios pernambucanos de Mirandiba e Serrita”, defendida no Departamento de Economia da UFPE, em 1975.

Em relação à disponibilidade de terras (Figura 33), sempre de acordo com o 'estabelecimento típico' Mirandiba tinha 83% das suas terras utilizáveis para agricultura, contra 18% de terras impróprias. No entanto as terras utilizadas para agricultura correspondiam a apenas 11% das terras totais. Aqui identificamos que mesmo no período mais promissor da agricultura do algodão as terras do município estavam subaproveitadas, com destaque para os 24% de 'terras inexploradas, mas exploráveis' (24 %).

Destas terras utilizadas na agricultura, o algodão, sozinho ocupava 21%. Em consórcio com o feijão e milho, mais 20%. Só algodão e palma 12% de todas as terras utilizadas. Algodão consorciado com milho ocupa 5%, e algodão, feijão, milho e palma 2%. Portanto, 60% das terras utilizadas na agricultura tinham algodão, sendo 39% junto com outras culturas. Ressaltamos o alto índice de consórcio entre o algodão e outras culturas, mais ligadas tradicionalmente à plantação para subsistência ou em pequena escala. Sarmento indica, através da verificação direta nos questionários da pesquisa, que o algodão era quase totalmente comercializado "enquanto que grande parte das demais culturas destinava-se ao consumo dentro do próprio estabelecimento" (SARMENTO, 1975, p. 51).

Em relação à mão-de-obra utilizada tínhamos, também de acordo com o 'estabelecimento típico', 4,23 homens/dias/ha, sendo destes 2,55 da família e 1,68 por contrato. Entretanto, Sarmento ressalta que este "baixo emprego de mão-de-obra é devido a pouca utilização da terra" (SARMENTO, 1975, p. 53). Se trabalharmos com os dados já apresentados, de 11% das terras que são efetivamente utilizadas, temos que "cada hectare de terra cultivada ocupará 35,22 homens/dias" (SARMENTO, 1975, p. 51).

Na tabela sobre os valores das benfeitorias do estabelecimento típico avaliamos que o grande tamanho das propriedades (150 ha – estabelecimento típico) acarretava uma grande participação (30%) no

valor total das benfeitorias do item 'cercas e estradas internas'. O clima seco explicaria o segundo item em participação, 'armazenagem de água' (30%). Em seguida temos a 'casa sede', com (22%); e 'casa de moradores', com (9%). Este último valor aponta a significativa presença deste tipo de relação de trabalho/propriedade no município. Sarmento ainda mostra que o estabelecimento típico teria em média 15 cabeças de gado vacuum, ressaltando a baixa renda extraída desta atividade pecuária. Ainda assim, a criação de gado era "a única atividade presente em todos os planos de produção" (SARMENTO, 1975, p. 91).

Esta persistência da criação de gado tem um grande componente histórico. Toda a implantação colonial do sertão foi feita através dos grandes currais de gado. A criação era a atividade sertaneja por excelência e com ela toda uma organização sócio-espacial se matinha. Com a introdução de novas atividades, mais lucrativas e integradas ao mercado nacional e até internacional, a criação passa a declinar. No entanto, mesmo com um baixo rendimento ela permanece agora numa escala reduzida, quase de subsistência. A força desta cultura do gado pode ser verificada em um trabalho publicado pelo Serviço de Informação Agrícola do Ministério da Agricultura em 1952: Fazendas de gado no Vale do São Francisco. Seu autor Jozé Norberto Macedo faz claramente a opção pela criação em detrimento de qualquer outra atividade produtiva:

A única medida que realmente está tomando em benefício do melhoramento do meio e de proteção aos rebanhos é a transformação, em pastos, dos terrenos que serviram para as roças. Retiradas estas, o colônio é plantado em touceiras que depois brotam e se estendem, tomando conta de toda a área. Prática sem dúvida recomendável, mormente para um país de lavoura nômade, a formação da pastagem traz um duplo benefício: o de criar condições para o gado e fixar a terra contra a erosão. Transformadas essas áreas agricultáveis e gastas em terrenos de criar, com o tempo, em função do descanso e do próprio estrume que ali se depositaria, o solo recuperaria suas forças, prestando-se novamente ao plantio de lavouras. Compreendeu bem o problema o fazendeiro sanfranciscano e nós nos fazemos apologistas dessa norma. (MACEDO, 1952)

Neste sentido a substituição das roças pelo capim foi a resposta encontrada para melhorar o rendimento da criação, de forma que esta atividade pudesse se manter frente às novas redes produtivas. Além

disso, hoje é sabido que a utilização de terrenos de pastagem para lavoura é muito difícil, pelo pisoteamento provocado pelo gado e também pela exposição do solo às intempéries do clima.

Na conclusão de sua dissertação Sarmento escreve que “a maximização de lucros não é o objetivo primordial do produtor agrícola da área estudada” (SARMENTO, 1975, p. 112). Esta conclusão seria relacionada ao alto risco dos investimentos, principalmente por causa da imprevisibilidade das secas. Isto somado ao caráter de subsistência de muitos estabelecimentos permite ao autor concluir que

(...) ao tomar uma decisão sobre o que produzir, a própria sobrevivência deverá ser um dos principais elementos a ser levado em conta. Dessa maneira, a alternativa de maximização de lucros, se acompanhada de comprometimento da sobrevivência, não parece ser a escolha mais adequada para a maioria dos indivíduos (SARMENTO, 1975, p. 112).

Esta análise econômica, num período de crescimento alavancado pelo algodão, atenta para a especificidade da produção agrícola no semi-árido nordestino. Para Sarmento o risco de se perder tudo com uma seca repentina ensinou aos agricultores que devem produzir principalmente para suprir suas necessidades alimentares básicas, ficando a ‘maximização de lucros’ em segundo plano. Nossa interpretação passa pela formação histórica deste espaço, observando as territorialidades impostas, caracteristicamente grandes latifúndios, usados para criação extensiva e para o plantio de subsistência de seus ‘moradores/trabalhadores’.

Estes fatores econômico-ecológicos dificultaram a instalação de uma organização produtiva de bases puramente capitalistas. Afinal, os moradores não podem pensar em lucrar se estão presos a relações que lhe garantam a possibilidade de uso de pequena porção de terra. Por outro lado os grandes proprietários, como Sarmento aponta, não arriscam investimentos altos (também por falta de financiamentos). Ainda assim o algodão é marcado na memória da população como grande vetor de crescimento e riqueza para o município em geral.

Todos estes fatores são intrinsecamente relacionados: a produção econômica de caráter puramente exploratório, através de relações ecológicas insustentáveis, instauradas sobre bases territoriais totalmente desiguais e as relações sociais e de trabalho marcadas pela dependência dos que não terra aos grandes proprietários. E neste sentido todo o 'progresso' do algodão não conseguiu provocar mudanças profundas nesta estrutura de ocupação sócio-espacial.

### 3.6 Tempo de crise

Neste sentido, Mirandiba era uma cidade próspera, uma das maiores produtoras de algodão do sertão pernambucano e contava com uma usina para beneficiamento dessa produção. Contudo, no início da década de 1980 começa a aparecer uma praga que devastaria, de acordo com várias narrativas locais, as tão importantes plantações de algodão: o besouro 'bicudo'<sup>62</sup>. A praga se alastrou e várias foram as tentativas de conte-la: "Tentou-se de tudo, até pulverização com avião. O que provocou muitos problemas como doenças e poluição da água. Em 1983 e 1984 houve um programa de erradicação do governo" (CLODOALDO, 01 de setembro de 2009). A crise do algodão repercutiu em toda a economia do município, pois o algodão proporcionava uma renda que capitalizava os produtores para plantar outras roças e criações. Além do bicudo, outros fatores como a facilitação do governo brasileiro para a importação do algodão subsidiadas do exterior deixaram as condições para esta atividade muito ruins.

De acordo com técnicos a produtividade do algodão era de 400/500 kg/ha, em 270/300 dias. Hoje é de 800 kg/ha, em 150 dias do plantio a colheita (CLODOALDO, 01 de setembro de 2009). Esses dados mostram

---

<sup>62</sup> O Bicudo-do-algodoeiro (*Anthonomus grandis*) é um besouro da família dos curculionídeos, originário da América Central, de coloração cinzenta ou castanha e mandíbulas afiadas, utilizadas para perfurar o botão floral e a maçã dos algodoeiros (WIKIPEDIA. Disponível em <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Bicudo-do-algodoeiro>>, acessado em 15/10/2010).

que além do bicudo, outros fatores concorreram para a crise da produção do algodão na região.

Este acontecimento é um marco para o município, decretando o declínio total das fazendas. As pequenas comunidades rurais ainda podiam se manter, através da subsistência e outras produções em baixa escala, mas a sustentabilidade das grandes fazendas havia se esgotado. As características apontadas por Sarmiento – o baixo nível de investimentos e de tecnologias aplicadas à produção agrícola – são sublinhadas nesta crise.

***Figura 34: Foto de casa abandonada na zona rural de Mirandiba***



Fonte: Foto do autor em setembro de 2009.

Com isso terminou o período de progresso do município e a partir daí até o fim do século XX temos grande recessão, com emigração das áreas rurais e grande impacto na população em geral:

Hoje [o campo] tá quase deserto (EDSON, 26 de agosto de 2009); hoje é a caprinovinocultura que sustenta as áreas rurais do município [Figura 35] (CLODOALDO, 01 de setembro de 2009); o algodão acabou em 1986, mas nem me lembro de quando começou, sempre teve, assim como criação de bode e boi. Esta casa de meu tio, onde já passou Lampião, hoje está abandonada (Figura 34). Existem várias por aqui abandonadas. Os proprietários morrem ou emigram e a casa não é aproveitada mais (ANTÔNIO LOPES, 29 de agosto de 2009); Brejo do



Gama era uma das maiores fazendas daqui. Minha avó, Aninha Brejo, criou meu pai nela. Brejo do Gama ficou com os Carvalho. Mas hoje não tem mais nada. Os Carvalho de lá são preguiçosos, não trabalham a terra (JOSÉ JANUÁRIO, 01 de setembro de 2009). As fazendas foram acabando. Os donos forma morrendo, acabou o algodão, iam para outros lugares... A Boa Esperança, a Gameleira e o Serrote, todas acabaram. Entre 1970/90 foi quando as pessoas saíam mais, para as capitais, São Paulo... (MARIA EMÍLIA, 31 de agosto de 2009)

O município de Mirandiba tinha no Censo de 1970 uma população total de 9.693 pessoas, dentre as quais 8.613 vivendo em áreas rurais – 88,8% de seus habitantes (Figura 36). Em 1980 este percentual cai para 73,5%. No Censo de 1991 temos 61,1% da população de Mirandiba nas áreas rurais, e finalmente, no ano 2000 a população urbana quase alcança a rural, a qual representa 51,4%. Os números absolutos são mais contundentes: em 1970 são 8.613 habitantes na área rural, número que cresce até 1980, alcançando 8.758 pessoas. Já em 1991 a população rural cai para 7.872, e em 2000 mais ainda, para 6.747.

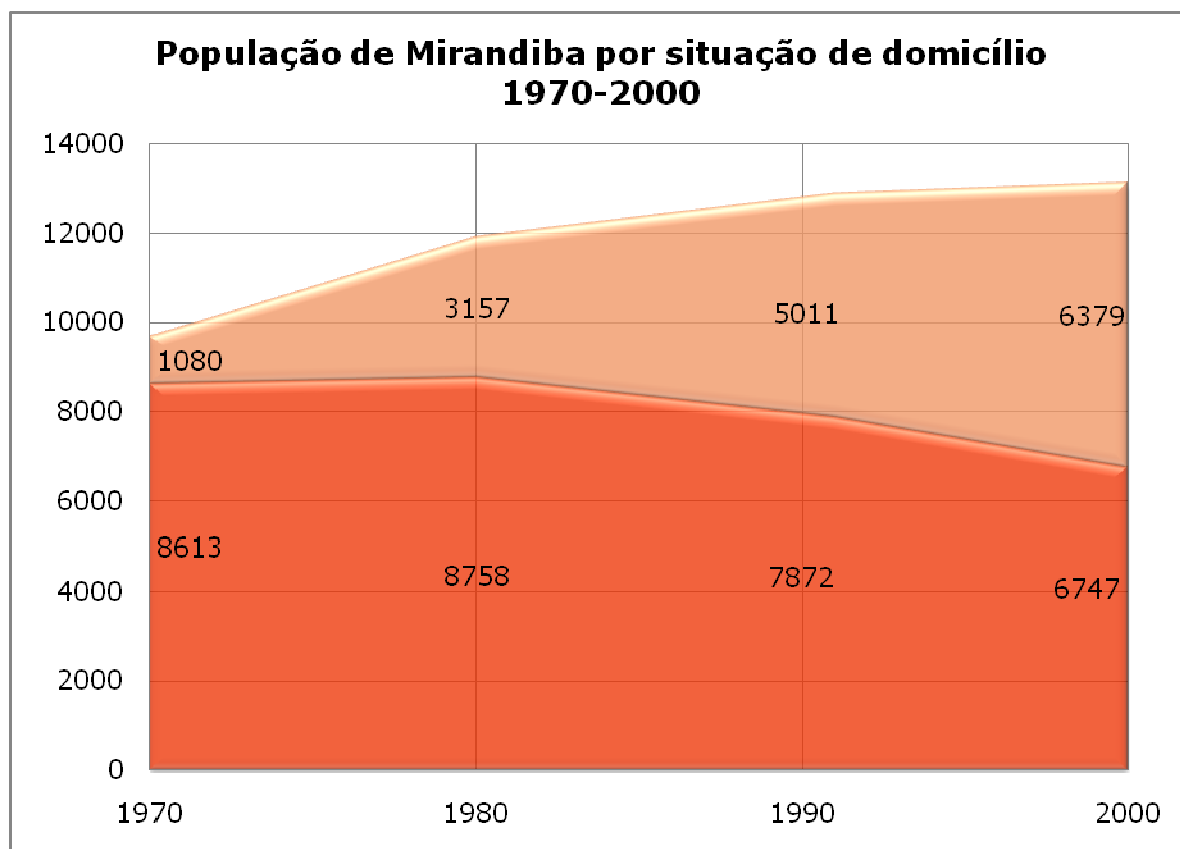
**Figura 35: Foto de Caprinocultura**



Fonte: Disponível em <[www.ufmg.br/online/arquivos/Cabras.JPG](http://www.ufmg.br/online/arquivos/Cabras.JPG)>, acesso em: 23 de outubro de 2009.



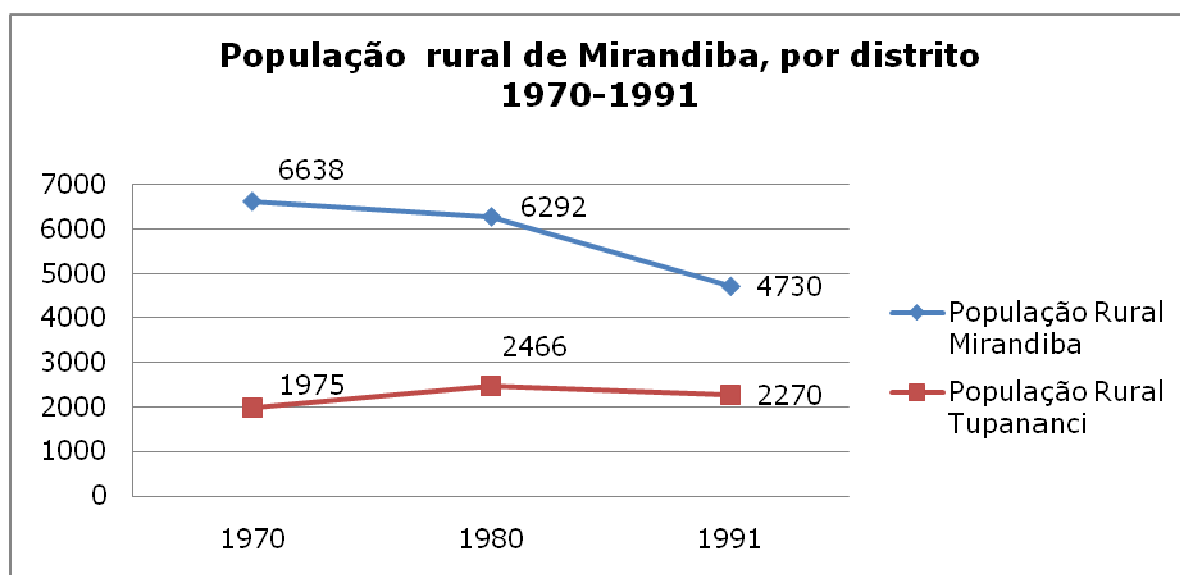
**Figura 36: Gráfico da população de Mirandiba, por sua situação de domicílio, 1970/2000**



Fonte: Organizado pelo autor com base nos Censos demográficos do IBGE de 1970, 1980, 1991 e 2000.

O desmembramento destes dados pelos dois distritos que compõem o município (Mirandiba e Tupananci) também demonstram esta tendência muito claramente (Figura 37). A análise do distrito de Mirandiba já aponta uma tendência de queda da população rural desde o censo de 1970 – de 6.638, em 1970, para 6.292, dez anos depois, e apenas 4.730 em 1991. Por outro lado o distrito de Tupananci não segue este processo e aumenta substancialmente sua população rural de 1.975 pessoas no Censo de 1970 para 2.466 em 1980.

**Figura 37: Gráfico da população rural de Mirandiba, por distrito, entre 1970-1991**



Fonte: Organizado pelo autor, baseados nos dados dos censos do IBGE.

**Figura 38: Imagem de satélite da Represa da Serrinha, nas proximidades de Mirandiba**



Fonte: Confecção do autor, com base em imagem disponível em:  
<<http://wikimapia.org/9726712/pt/Barragem-de-Serrinha-Pernambuco-Brasil>>, Acesso em 08/02/2010

Este acréscimo deve estar relacionado com a represa da Serrinha (Figura 38), uma das maiores da região, e cujas margens são aproveitadas para agricultura. Mesmo com essa situação diferenciada Tupananci perde população rural no Censo de 1991, mais especificamente 196 pessoas.

De acordo com Mirandiba (2006), após o algodão “a pecuária tornou-se a maior fonte de renda (...) e ocupa a maior parte da mão-de-obra disponível na zona rural” (MIRANDIBA, 2006, p. 8). Com este rápido

declínio do algodão a algaroba cresceu principalmente nas áreas abandonadas por aquela cultura.

**Figura 39: Foto da Algaroba, em uma fazenda na zona rural no município de Mirandiba**



Fonte: Foto do autor em setembro de 2009.

Esta espécie vegetal (Figura 39), muito resistente a seca<sup>63</sup>, foi introduzida no Brasil no município pernambucano de Serra Talhada<sup>64</sup>, vizinho à Mirandiba, em 1942. Por suas características ela rapidamente caiu nas graças de muitos agricultores, e inclusive teve seu plantio patrocinado por programas de reflorestamento governamentais<sup>65</sup>, nas décadas de 1970 e 80. De acordo com artigo de Mauro Silva Reis, presidente do IBDF, entre 1980 e 1984 foram 'reflorestados' 21.830 ha,

---

63 "A algaroba é uma leguminosa representada por diversas espécies do gênero *Prosopis*. É uma planta xerófita nativa de regiões áridas que vão do sudoeste americano até a Patagônia, na Argentina. (...) A excepcional importância e valor das *Prosopis* reside no fato e na capacidade que elas apresentam em transformar terras áridas em terras produtivas. A algarobeira é resistente a secas drásticas e bem adaptada a temperaturas elevadas e solos pobres. Seu sistema radicular é capaz de buscar água a mais de 50 metros de profundidade. Para povos que habitaram o deserto, do sudeste americano, México, América do Sul até a Patagônia, a algarobeira provia alimento, ração, lenha, madeira, armas, ferramentas, sombra e abrigo (Felger, 1977; Simpson, 1977)." Antonio de Albuquerque Figueiredo – disponível em: <<http://acd.ufrj.br/algaroba/historia.html>> - acesso em 17/01/2010.

64 Mais especificamente na Estação Agrícola Experimental de Serra Talhada (PE), por intermédio da Secretaria de Agricultura de Pernambuco.

65 Programa de reflorestamento em pequenos e médios imóveis rurais – Repemir, aplicado primeiro na Bahia, em 1981, pelo IBDF - Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal; campanha "Algarobeira – Vida Verde para o Sertão". (REIS, 1986).

só em Pernambuco, com a Algaroba (REIS, 1986). Desta árvore obtém-se madeira para cercas e lenha de boa qualidade, além da utilização de suas vagens para alimentação do gado.

No entanto a planta reproduz-se velozmente e sem um controle efetivo se alastrou ocupando áreas da vegetação nativa. Atualmente “Estima-se que mais de 500 mil hectares estejam ocupados por populações espontâneas de algaroba no semi-árido nordestino. (ANDRADE, 2004). Além disso, segundo Edinho, ela consome muita água, não possibilitando a sobrevivência de outras espécies (EDSON, 26 de agosto de 2009). Hoje seu corte para produção de carvão e madeira é liberado pelo IBAMA, diferentemente das espécies nativas.

Se o período do algodão foi aqui caracterizado como de ‘progresso’, o momento seguinte foi de recessão. Como relatado por Edinho, Mirandiba perdeu uma pista de pouso, agências bancárias, posto da Receita Estadual, escritório da CONDEPE, ‘tudo depois da crise do algodão’ (EDSON, 26 de agosto de 2009).

### **3.7 Faltou alguém nas histórias locais**

Como vimos ao longo do capítulo a narrativa local não forneceu informações sobre comunidades indígenas ou quilombolas, seja no contexto do ‘progresso’, ou na crise que o sucedeu. Este, no entanto não foi um processo singular. De maneira geral os discursos históricos locais no nordeste não contemplaram a existência de comunidades que se reivindicam indígenas e assim foram oficialmente reconhecidas, ainda na primeira metade do século XX.

A ausência de menções aos índios do sertão é marcante, mas encontramos fontes, cujos trabalhos tinham abrangência regional, as quais tiveram uma percepção deste processo diferente das populações e intelectuais locais. Neste sentido atentamos novamente para explicitar o

lugar de enunciação de cada discurso, essencial para entendermos seus objetivos e omissões.

Temos três fontes que abordam os Atikum (neste período, quando o P.I. já tinha onze anos), todas abrangendo como objeto comunidades indígenas da região próxima do São Francisco. Em 1960 há uma publicação de W. D. Hohenthal Jr., informando a presença de remanescentes indígenas no baixo e médio São Francisco (HOHENTHAL, 1960). No ano seguinte uma viagem de W. Pickering, M. Kroeker e P. Wagner aos remanescentes tribais do nordeste brasileiro, promovido pelo *Summer Institute of Linguistics* com a cooperação do Museu Nacional, do Conselho Nacional de Proteção aos Índios e do Serviço de Proteção aos Índios. A viagem é relatada por Robert E. Meader, em publicação de 1976 (MEADER, 1976). Na extensa obra 'O homem no Vale do São Francisco', de 1972, sob a coordenação de D. Pierson há também um item reservado para os remanescentes indígenas (PIERSON, 1972).

Em comum a estas fontes destacamos uma preocupação de verificação documental/histórica e mesmo presencial dos 'remanescentes indígenas'. Suas narrativas seguem um estilo de testemunhos de um objeto que não pertence mais ao presente. A nomeação das comunidades visitadas como 'remanescentes' é auto-explicativa neste sentido. Outro ponto comum é a origem dos condutores da pesquisa. Por acaso os três apresentados são estrangeiros, mas, além disso, os três fazem pesquisas filiados a instituições distantes do local da pesquisa. Esta distância talvez tenha permitido a eles observar um processo que não encontrava interesse localmente. Sobre isto fala diretamente Hohenthal:

Quase nenhum morador não-índio das comunidades nordestinas, onde se encontram tribos sobreviventes, sabe ou aprecia qualquer coisa a respeito das origens culturais, dos costumes, ou das crenças dos descendentes aborígenes da região. Os poucos brancos que percebem tais diferenças culturais ignoram geralmente o que elas significam como contribuição cultural para a civilização brasileira, e assim as desprezam, informando o visitante da região que 'aqui não há índios'. (HOHENTHAL, 1960, p. 66)

Este sentimento da população local, de 'ignorar' ou 'desprezar' os indígenas é central e recorrente. O autor, levando em consideração o processo de dominação colonial, de quatrocentos anos considera 'surpreendente' esta 'sobrevivência': "Estamos assim diante de um caso verdadeiro de persistência cultural, que pelejou contra forças sempre superiores" (HOHENTHAL, 1960, p. 59). Do mesmo modo, Pierson primeiro reconhece que "haja talvez poucas, se houver, comunidades hoje no Vale em que considerável parte da população não seja pelo menos parcialmente descendente de indígenas" (PIERSON, 1972, tomo 1, p. 314) para em seguida proclamar que "são poucos os grupos com costumes claramente de origem indígena" (PIERSON, 1972, tomo 1, p. 314).

Esta busca por uma substancia cultural que identifique o verdadeiro indígena era o foco no momento:

Que 'não há mais caboclos legítimos, apenas caboclos misturados', como disse um prefeito local (...) é talvez uma afirmação exagerada; mas reflete sem dúvida com exatidão uma tendência de longa data. Além do mais, a vida destes indivíduos entre esses remanescentes indígenas não é muito diferente daquelas de outros habitantes modestos da região. (PIERSON, 1972, tomo 1, p. 321)

Esta pretensa legitimidade só pode ser concretizada socialmente, assim como foi combatida ferozmente e por isso escondida pelos próprios portadores. Ainda nesta perspectiva observa-se um caráter extremamente racista, primando realmente pela busca do índio primitivo, o aborígine:

Mesmo seus rituais, cerimônias e crenças são quando muito uma mistura, em graus variados, de elementos aborígenes, europeus e africanos, sendo os últimos (...) tomados quer de escravos fugitivos que ou se juntaram aos antepassados dos membros dos grupos atuais ou viveram em quilombos na área, quer de descendentes de africanos que vieram mais tarde se lhes reunir. (PIERSON, 1972, tomo 1, p. 321)

Contudo esta 'mistura' ocorreu dentro de contextos específicos, respeitando regras sociais próprias. Como veremos no próximo capítulo esta miscigenação, ao contrário do exposto na citação acima, serviu por vezes para o fortalecimento das comunidades frente a um inimigo comum.

O relatório do *Summer Institute of Linguistics* segue o mesmo pensamento, apontando, logo na sua introdução que "Apesar de várias

limitações e falhas, talvez sejam estas as últimas informações sobre alguns desses grupos” (MEADER, 1976, p. 7). Entretanto o mesmo relatório contabiliza 1.500 "caboclos" vivendo na Serra Umã. Tamanho contingente mostra que estamos frente a um fenômeno social mais expressivo do que 'remanescentes' em vias de 'aculturação' total.

Em outra passagem o relatório diz que determinadas comunidades 'Uamué ou Atikum' estariam se 'integrando rapidamente na vida nacional'. Esta observação reflete o ideário em que foi realizada a viagem, com objetivo de fazer um 'Levantamento sobre os Remanescentes Tribais do Nordeste Brasileiro', a partir de uma perspectiva da lingüística. Neste sentido são recorrentes as reflexões sobre a autenticidade do vocabulário Atikum, em relação à língua portuguesa. Por outro lado, o relatório descreve a 'cerimônia religiosa', de maneira bem precisa<sup>66</sup>, sendo muito semelhante aos torés assistidos pelo autor e descritos em Grunewald (1993), Mendonça (2003) e Silva (2007). Entretanto o objetivo era 'garantir alguma memória' de povos considerados 'em vias de extinção'.

Hohenthal relata ter encontrado, em 1952, cerca de 1000 sobreviventes Huamué, "morando na Serra dos Umãs e também na baixada ao pé dessa Serra" (HOHENTHAL, 1960, p. 59). Este autor também afirma que moram na serra do Arapuá os índios Pacará (nome bem semelhante ao adotado atualmente pelo povo indígena lá residente).

O fenômeno da ressurgência de povos indígenas nordestinos no século XX foi denominado por Oliveira (2004) como o segundo processo de territorialização ocorrido entre esses grupos. Ao longo do século XX, o SPI recebe pedidos de demarcação dos antigos territórios dos aldeamentos, advindo de povos indígenas organizados. Isto ocorre dentro da política governamental da tutela a qual criava uma indianidade, uma caracterização específica e única, necessária para a definição da condição de índio. Contudo, as tradições culturais destes povos e suas demandas

---

66 Esta descrição encontra-se disponível em anexo.

não apontam para este sentido. As suas construções identitárias são resultado de complexas interações e escolhas individualizadoras, as quais não remetem exclusivamente à imagem do indígena largamente difundida e cristalizada. Deste modo cada grupo étnico repensa seus processos de formação, no sentido de suas próprias lógicas e crenças, afirmando-se e identificando-se como indígenas (OLIVEIRA, 2004, p. 28).

Neste sentido temos espaços para diversos grupos indígenas, os quais em razão de sua localização formaram suas comunidades através de alianças e junções com grupos de negros, fugidos da escravidão, ou outros camponeses da região. Portanto não há aqui a pretensão de apontar uma pureza étnica, ou um território originário, mas ao contrário, demonstrar a dinâmica étnica e suas relações com os territórios, desconstruindo e reconstruindo-os.

Em 1949 foi criado, pelo SPI, na Serra do Uman<sup>67</sup> (na época pertencente ao município de Floresta) o Posto Indígena Aticum (Figura 40), respondendo à solicitações destes índios, aconselhados pelos Pankararu (Tacaratu - PE) e Tuxá de Rodelas - BA, os quais já haviam efetuado seu reconhecimento e instalação do Posto Indígena respectivamente em 1937 e 1945. (ver mapa da instalação dos P.I.s).

---

<sup>67</sup> Esta era a escrita da época. Atualmente é mais comum o termo Umã.



**Figura 40: Posto Indígena Atikum no alto da serra Umã**

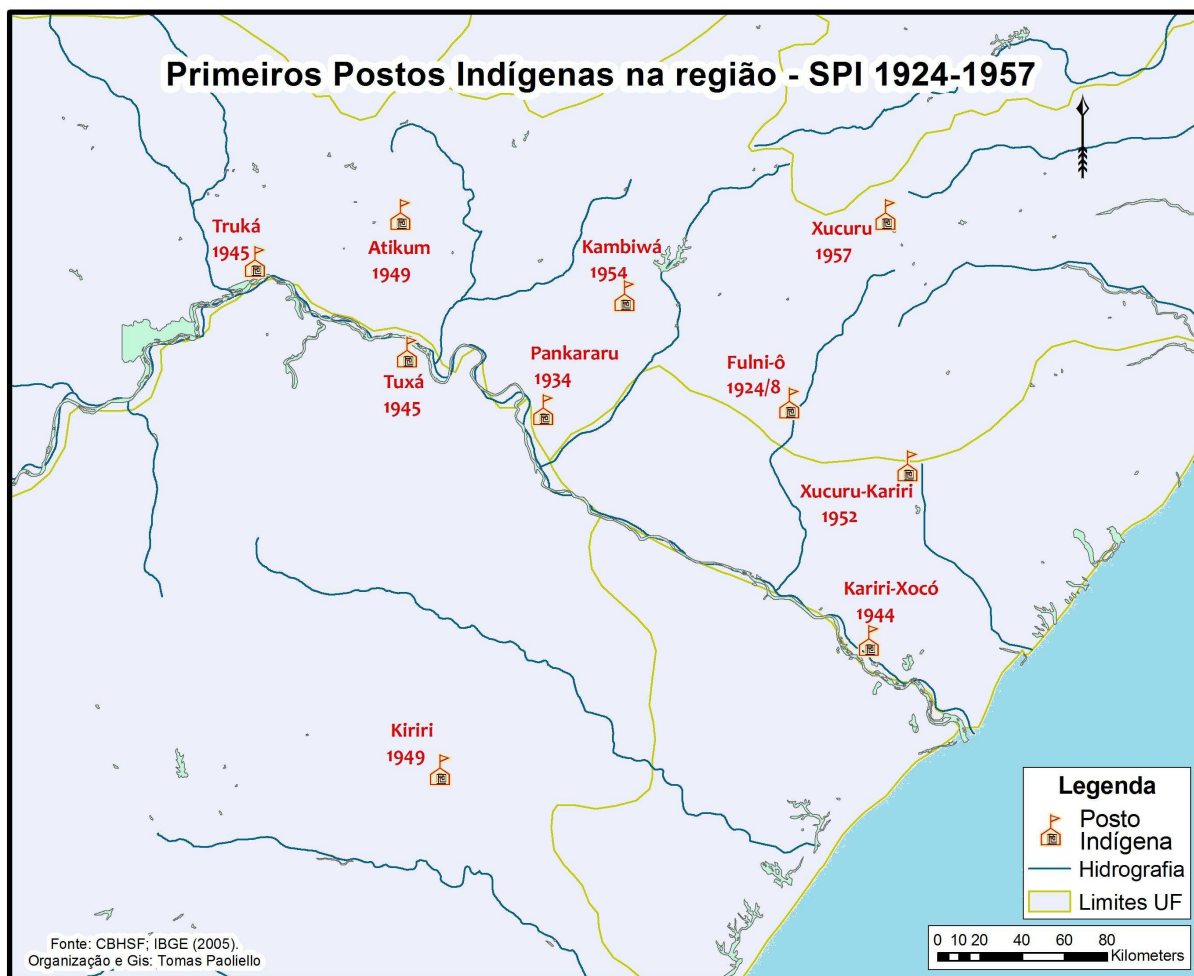


Fonte: Foto do autor em trabalho de campo, setembro 2009.

Como mostra Arruti (1999) este processo regional teve início em 1920, com o povo Fulni-ô. Este, por apresentar traços culturais (principalmente a língua) claramente identificados como indígenas no momento, tem maior receptividade na sua reivindicação. Arruti pondera que estas primeiras emergências têm forte caráter vertical, com algum não-índio (acadêmico ou religioso) intercedendo em favor destes junto ao governo. Neste contexto teríamos as emergências, além dos Fulni-ô, dos povos Pankararu, Xucuru-Cariri, Kambiwá e Kariri-Xocó (ver Figura 41).

Em um segundo momento Arruti agrupa as emergências que tiveram maior horizontalidade nas suas reivindicações, representando uma maior autonomia das relações intergrupais. Os Xocó, os Tuxá, os Truká, e os Atikum tiveram como mediadores junto ao órgão indigenista outros povos indígenas, caracterizando essa rede de mediadores indígenas. Para este autor esses circuitos de trocas entre estas comunidades “parecem ser desdobramentos de um padrão de mobilidade ainda anterior” (ARRUTI, 2004, p. 244) os quais seriam viagens rituais e de fuga.

**Figura 41: Rede das etnogêneses com data das instalações dos Postos Indígenas na região – 1924 - 1957**



No entanto o reconhecimento obtido frente ao SPI e a instalação de postos indígenas não garantia terras para estes povos, o que obriga os indígenas a se submeterem a pagamentos ou condicionamentos pelo uso da terra, muitas vezes como 'Moradores' de fazendas. Esta situação é diferenciada em cada comunidade/povo, mas no caso Atikum nenhuma território foi oficialmente demarcado. O que temos, neste período é uma presença governamental concreta (o P.I.) que demonstra o reconhecimento oficial da condição indígena. Entretanto o próprio SPI reconhecia limites da comunidade indígena, como o documento do órgão abaixo transcrito (tais limites podem ser visualizados na Figura 63):

Descriminações dos limites da Serra de Umã. Serra de Umã, com distenção e projeção para o lado do Norte aldeia de Tamburí digo brejo do Gama. Para o Norte ao mesmo ponto, olho d'água carnaubinha à Serra Tiuba à Barriguda. Ao lado do norte subindo pelo leito do riacho à ponta da Serra do urubu da mesma, oeste ao poço da pedra à serra do

Tomaz onde for de direito e razão. Ao lado do Sul, do Tomaz ao olho d'água Zacarias ao pé da serra cachoeira em seguida à lagoa do caminho onde se divide com a missão e à Fazenda Milagre daí segue ao olho d'água da Quixaba a mesma aldeia Tamburí ou brejo do Gama. (MENDONÇA, 2003, anexo)

Um terceiro período das emergências de povos indígenas do Nordeste acontece entre os anos 1970-80, com as comunidades Tinguí-Botó, Karapotó, Kantaruré, Jeripancó, Tapeba, Wassu, entre outras (OLIVEIRA, 2004, p. 30). Assim, nestas muitas situações descritas, o processo intermitente de recriação de fronteiras étnicas é revelado, através de específicos objetivos políticos. Em vários casos a principal questão para a comunidade é a situação fundiária, o que este reconhecimento oficial não resolve. Somente no final do século é que as demarcações de T.I. no Nordeste acontecessem com maior frequência, como veremos no capítulo posterior.

No final do século XX, principalmente após a constituição de 1988, é a vez de inúmeras comunidades remanescentes de quilombolas surgirem no cenário nacional buscando reconhecimento e garantias sobre territórios ocupados. Portanto especificamos uma situação, objeto do próximo capítulo, com um conflito posto: a disputa entre diferentes territorialidades, muitas com fortes componentes étnicos, inseridas no Estado Nacional brasileiro, no contexto da globalização.

## **4. Etnogêneses contemporâneas como alternativa à crise: Atikum, Pankará e quilombolas**

Até este momento o trabalho constituiu-se numa narrativa histórica sobre um espaço particular, privilegiando sua formação territorial e a etnicidade que lhe foi constitutiva. Neste capítulo teremos como objeto central uma das especificidades locais que nos aproximou deste recorte escalar: a grande movimentação social de caráter étnico existente, principalmente a partir da última década do século XX.

Assim sendo principiamos da situação exposta no capítulo anterior, atravessada por Mirandiba: o fim da 'época do algodão' e a recessão econômica daí advinda. Agora nosso foco temporal está no desenrolar desta crise e nas diferentes alternativas encontradas por alguns segmentos populacionais.

### **4.1 Novos contextos políticos**

Estamos num momento particular para o Estado brasileiro: o fim de uma ditadura militar que se arrastou durante mais de vinte anos e a conseqüente confecção de uma nova constituição. Todos estes processos contemporâneos a uma mudança em âmbito mundial: a intensificação do processo de globalização financeira e cultural, aqui avivado com a abertura política e a liberalização econômica.

Desde a promulgação da nova carta magna brasileira foram estabelecidos como direitos algumas importantes reivindicações de movimentos sociais e setores da sociedade que os apoiavam. Destacamos aqui as mudanças que dizem respeito – e de certo modo até os (re)criam – aos grupos étnicos historicamente marginalizados pela colonização. Portanto, uma classificação social fundada em toda a longa história

colonial, baseada em ideologias e teorias científicas de caráter evolutivo e racial. Uma categorização que permitiu subjugar imensos contingentes populacionais, justificada pela inferioridade racial e deslocamento destes povos para tempos passados e primitivos.

Também acompanhando tendências mundiais de garantir direitos humanos básicos, a constituição de 1988 assegurou a possibilidade de auto-identificação e demarcação fundiária de territórios de povos indígenas e comunidades de remanescentes dos quilombos. Processo este gestado em intensas pressões sociais, principalmente na questão agrária, com acirramento de conflitos causados pela imensa desigualdade que caracteriza a nossa sociedade.

Especificamente nos sertões onde se localiza Mirandiba acompanhamos um histórico de implantação colonial violento, marcante para o estabelecimento da sociedade regional. Neste sentido, como vimos ao longo deste estudo, a violência contra os indígenas e negros foi sempre tolerada socialmente, como forma de manutenção de uma estrutura rígida, assegurando a reprodução do poder nas mãos das famílias de fazendeiros, autotclassificadas como brancas.

#### **4.1.1 O enfraquecimento da tutela indígena**

Nas duas décadas finais do século XX se iniciam as mobilizações indígenas por demarcação de terra junto a FUNAI. Neste período os povos indígenas, ainda sob a idéia da tutela, são auxiliados por ONGs, principalmente o CIMI, que estabelece e divulga, nas comunidades, instruções de como direcionar esta movimentação.

Num momento posterior, a partir de 1995 e principalmente já no século XXI, temos a delineamento de um novo contexto político para os movimentos de natureza étnica. A partir da terra oficializada a comunidade passa a trabalhar para assegurar formas de assistência

(educação, saúde, etc.) que permitam aos moradores das terras demarcadas<sup>68</sup> o exercício de uma efetiva cidadania.

Com o estabelecimento da FUNASA como órgão responsável pela saúde indígena (em 1999), fora dos auspícios da FUNAI, temos a explicitação deste novo contexto político. Como comentado por Estevão Palitot (2005, p. 2-4), esta mudança foi articular o atendimento de saúde para os indígenas em Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), inseridos na rede do Sistema Único de Saúde (SUS). Esta alteração provocou uma perda nas atribuições de assistência por parte da FUNAI, antes único órgão oficial no campo de ação indigenista, e foi por ela sentido como um processo de esvaziamento institucional, enfraquecimento e perda de poder.

Em sua dissertação sobre 'práticas terapêuticas, sabedores e poder' entre os Atikum, Geórgia da Silva (2007) aponta que os DSEIs foram implantados no Nordeste pela FUNASA a partir do ano 2000, e discorre sobre as conseqüências desta instalação para as práticas terapêuticas tradicionais, com fortes reflexos na organização política da comunidade. A autora exalta o papel dos Conselhos Locais de Saúde<sup>69</sup> como 'instâncias políticas do grupo', e que esta nova política nacional de saúde provocou "mudanças bruscas nas formas de organização das comunidades indígenas pernambucanas" (SILVA, 2007, p. 43).

---

68 Falamos de um contexto regional e até nacional, mas é sabido que na região o único grupo étnico com terra oficialmente demarcada é o povo indígena Atikum. Mais adiante apresentaremos outras etnogêneses, as quais ainda não alcançaram esta garantia territorial institucional.

69 Na T.I. Atikum existem dois conselhos, segundo Silva porque eles "representam, de certa forma, espaços de eventos narrativos, marcados pela luta entre dois pólos de oposição, àqueles que moram em cima da Serra do Umã e aqueles que moram embaixo da Serra, no sertão" (SILVA, 2007, p. 44)



**Figura 42: Foto do Pólo Base de Saúde Indígena do Povo Atikum – Carnaubeira da Penha**



Fonte: Foto de Marcondes Secundino durante trabalho de campo do autor.

Os dados produzidos pela FUNASA para a população indígena possibilitaram novas análises destes povos, com totalizações mais precisas do que as informações da FUNAI e, de certa maneira mais próximas às do Censo 2000. A comparação entre estas três fontes de dados para a população indígena brasileira indicou uma forte tendência de aumento. O acréscimo advinha principalmente de pessoas se identificando como indígenas, as quais antes não o faziam. Fenômeno observado em várias escalas: rural/urbano; em comunidades reconhecidamente indígenas, quanto em novos povos – as emergências indígenas (PAOLIELLO, 2007).

Esses resultados da FUNASA<sup>70</sup> mostram que entre 2000 e 2008 a população indígena total do Brasil teve um incremento de 75,4%, de 306.849 indígenas para 538.154 em 2008. O Nordeste foi a região com maior crescimento: 116,1%. Além do processo de emergências étnicas e

---

70 Dados disponíveis no sítio eletrônico do SIASI – Sistema de Informações da Atenção à Saúde Indígena, da FUNASA.

reconhecimento das novas etnias, a FUNASA aponta a redução da mortalidade infantil, o aumento do nascimento e a melhora na captação dos dados pelo sistema de informações – SIASI/FUNASA, como responsáveis por este aumento significativo. Os números da FUNASA referem-se a indígenas vivendo nas terras indígenas (em seus diversos estágios de demarcação) ou próximo destas como ‘desaldeados’.

Além da saúde temos muitas discussões sobre a educação indígena, com a formação de organizações interconectando diversos povos. Regionalmente temos a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – Apoinme, representando cerca de 250 mil índios, de 64 povos<sup>71</sup>:

Na luta pela defesa e garantia dos direitos constitucionais relativos às populações indígenas, surge em 1990, como resultante do contexto de redemocratização do País, a Comissão de Articulação Indígena Leste/Nordeste, tendo como objetivo a luta pela demarcação de terras. Em 1995, como seqüência à consolidação do movimento indígena do Nordeste foi realizada em Belo Horizonte - MG a IV Assembléia Geral dos Povos Indígenas onde ficou instituído a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, a Apoinme. (JC ONLINE, 2007)

As organizações foram importantes para fortalecer reivindicações junto às instituições públicas. Assim como na área da assistência de saúde, a educação também saiu das obrigações da FUNAI e passou a ser assunto dos governos estaduais.

A resolução 03/99 e parecer 14/99 da Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação estadualiza as escolas indígenas em 1999, mas foi somente em 2002 que o estado de Pernambuco assumiu essa oferta. Conforme prevê a legislação, os povos indígenas do Estado de Pernambuco optaram em 2003 pela estadualização da educação escolar indígena, tirando-a da responsabilidade das prefeituras. Em decorrência dessa decisão, a Secretaria Estadual de Educação passou a ser responsável pela educação desenvolvida junto às 11 etnias do estado. (CIMI, 2008)

---

71 Ceará (14 povos), Paraíba (02 povos), Pernambuco (11 povos), Alagoas/ Sergipe (11 povos em Alagoas, 01 povo em Sergipe), Bahia Norte/ Oeste (12 povos), Bahia Sul/ Extremo Sul (04 povos), Espírito Santo (02 povos) e Minas Gerais (08 Povos).



A estadualização das escolas indígenas é considerada um marco importante pela COPIPE, a Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco.

***Figuras 43 e 44: Foto das escolas indígenas Atikum e Pankará***



Fonte: Foto da escola Atikum, Marcondes Secundino (43) e foto da escola Pankará, do autor (44).

A questão ambiental também ganha muita importância neste período. Por seu caráter comunitário, mantendo diferentes relações ecológico-econômicas frente a outros setores sociais, os povos indígenas e as comunidades quilombolas estão no meio deste turbilhão. Muitas vezes seus movimentos passam a ter nessa questão ambiental uma forte justificativa de ação. Como veremos mais adiante, fomentado por redes

de cooperação internacional, integradas ao governo municipal e financiadas por projetos do governo federal, a agricultura familiar e orgânica tornou-se uma grande oportunidade para as comunidades rurais.

A condição de tutelado do indígena perdeu cada vez mais força, com o aumento de poder das organizações internas e parcerias exteriores de cada povo indígena. Estas organizações se movimentam no sentido de maior independência frente à FUNAI, promovendo projetos e políticas na sua área e em conjunto com outros povos indígenas.

Assistimos inclusive a entrada de indígenas na política eleitoral, numa ação direta para representar uma parcela populacional geralmente marginalizada dos espaços de decisão. Há um interessante episódio, narrado por um grande jornal do Rio de Janeiro, sobre a eleição de cinco vereadores indígenas (numa Câmara com nove) e sobre a opção partidária de dois destes.

PARTIDO DE ÍNDIOS: No interior de Pernambuco, PSTU elege dois vereadores indígenas. Partido de perfil urbano, mas que mesmo assim não chegou a fazer um único vereador nas capitais na última eleição, o PSTU conseguiu eleger seus primeiros vereadores em Pernambuco: são dois índios que integrarão a bancada da oposição na cidade sertaneja de Carnaubeira da Penha, a segunda mais pobre do estado. O município, por sinal, elegeu cinco índios, que serão maioria numa câmara de nove vereadores.

O atikum José Francisco da Silva (Jatuxé) e o pancará Sevi Veronei disseram que escolheram o PSTU porque não pretendiam se filiar ao PT do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT) nem ao PMDB do governador Jarbas Vasconcelos. O PSTU tem dez diretórios municipais e menos de mil filiados no estado. Em Carnaubeira da Penha, lançou nove candidatos, todos índios. - Somos oposição a esses partidos oficiais e apoiamos o candidato do PT à prefeitura porque era o menos ruim. De qualquer maneira seremos oposição ao prefeito eleito, Manoel José da Silva (PL) - disse Jatuxé. Segundo os novos vereadores, os índios são discriminados pelos programas. - A comunidade indígena equivale a 40% da população da cidade, mas os benefícios dos recursos públicos só chegam à população branca - protestou Jatuxé. (LINS, 2004)

A questão é que os indígenas estão inseridos na política eleitoral de uma maneira que abarcam as diferentes forças políticas locais, não constituindo (como parece ser a expectativa da cobertura da grande imprensa) apenas um partido, ou uma linha política. Talvez a eleição de vereadores deste partido (radical de esquerda e pouco representativo nas

capitais...) em Carnaubeira da Penha apenas represente que estamos num espaço altamente violento, marcado pela discriminação e extremamente pobre, no qual as alternativas políticas tradicionais não representem os anseios de grande parte da população. A fala do Atikum Jatuxé confirma a percepção dessa exclusão a que grande parte da sociedade está submetida.

**Figuras 45 e 46: Fotos de campanha eleitoral na serra do Arapuá**



Fonte: Fotos do autor, setembro de 2009.

#### **4.1.2 A 'ilusão' do tráfico: plantio de maconha e organizações ilegais**

Outro agravante da violência na região é que ainda no contexto da crise do algodão começa a se implantar ali o plantio da maconha, o qual crescendo aceleradamente, a torna conhecida como o "polígono da maconha". Esta cultura se adapta bem ao ambiente da caatinga, não necessitando de muita água. Somando-se a falta de oportunidade para os agricultores e a grandeza dos rendimentos obtidos no tráfico temos um



quadro no qual a expansão desta atividade ilegal é rápida e assustadora. Um pesquisador<sup>72</sup> do assunto afirma que uma diária de trabalho numa roça de maconha é cinco vezes maior do que em outras culturas, e o rendimento de uma plantação pode ser dez vezes maior do que uma de feijão ou milho. Além disso, o mercado para sua produção é garantido (FRAGA, 2009).

Entretanto as relações de produção nesta atividade são marcadas pela extrema violência. Em um trabalho<sup>73</sup> de 2009, Francisco Barbosa analisa a violência e criminalidade no polígono da maconha, enfatizando suas ligações com o histórico regional de sangrentos conflitos entre famílias e do cangaço:

No passado, as motivações costumavam ser apenas o domínio político, mas hoje as guerras de famílias também se desenrolam em torno do comércio da droga, fomentando como subprodutos assaltos nas estradas e roubos a bancos, e dezenas de mortes de cada lado. Se em Floresta brigam os Ferraz e os Novaes, nas vizinhas Belém do São Francisco e Cabrobó as escaramuças reúnem, de um lado, os clãs Araquan e Gonçalves e do outro, os Russo, Cláudio e Benvindo. Também nesse caso, como muitos sabem, tudo começou com uma venda de maconha que não teria sido paga, em 1988. Houve então um homicídio para resolver a questão e isso deu início ao efeito dominó. Nas contas dos integrantes das contendidas, em 15 anos de briga já foram mortas mais de 100 pessoas.

Das brigas entre famílias os clãs migraram para os assaltos, seqüestros, roubo a bancos e estabelecimentos comerciais, narcotráfico, dentre outros, sendo praticados com grande violência, típico do homem sertanejo, que quer resolver todos os seus problemas, por menor que seja, de uma forma exacerbada, como se tudo fosse uma questão de honra. Justifica-se assim que as brigas de famílias, crimes políticos e até a pistolagem é uma questão cultural, herdada do cangaço e das antigas oligarquias, motivada pela impunidade. A disputa pelo domínio do tráfico de maconha no sertão pernambucano transformou a região em um dos territórios mais temidos no Estado, atualmente. Para não perder “terreno”, nem se curvar ao Estado ou á justiça, os grupos que atuam no “negócio” montaram uma estrutura poderosa e difícil de ser enfrentada. (BARBOSA, 2009)

---

72 Paulo Cesar Pontes Fraga, sociólogo e professor da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) em Ilhéus, que se dedica à investigação sobre a violência e os crimes ligados às drogas, além de ter desenvolvido projetos sobre a vida dos trabalhadores rurais que cultivam a maconha (FRAGA, 2009).

73 Trabalho de conclusão de curso de pós-graduação em Gestão da Segurança Pública na Sociedade Democrática na Universidade Luterana do Brasil – ULBRA – e Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania – PRONASCI (BARBOSA, 2009).

A importância desta atividade, desconhecida em dados oficiais<sup>74</sup>, pode ser medida pelo grau de influência de suas redes. Internamente exploram e coagem mão-de-obra barata para o plantio além de corromperem através de máfias que engessam as autoridades locais. Conectando o local com outras escalas existem redes de financiamento (regionais, nacionais e talvez internacionais) e distribuição (regionais).

Os controladores locais da produção (financiamento – plantio – distribuição) ostentam um poder econômico enorme, com grandes possibilidades de corrupção para manutenção de suas atividades. Barbosa (2009) identificou um período de acirramento de conflitos e atividades criminosas a partir de meados da década de 1990. Uma das causas apontadas é o recrudescimento do combate ao plantio da maconha, inclusive com a criação de uma força policial especializada no combate na caatinga (CIOSAC - Companhia Independente de Operações e Sobrevivência na Área de Caatinga).

O combate ao tráfico se faz mais intensamente na destruição de plantações (Figura 47), portanto direcionando suas forças para o segmento mais excluído socialmente da rede criminosa. Paulo Cesar Pontes Fraga ressalta que estas grandes campanhas de erradicação prejudicam em maior proporção os pequenos agricultores (FRAGA, 2009). Os controladores da produção passam a compensar a recessão do tráfico, pela 'falta do produto', com outros crimes, como assalto a bancos, veículos, cargas, etc. Mesmo as quase permanentes operações de bloqueio e revistas, nas estradas capturam trabalhadores pouco remunerados, que ganham uma baixa quantia de dinheiro para transportarem 'uma carga'. Podemos perceber que a rede do tráfico se instala de maneira poderosa, e a maneira de combate atual é suficiente para atingir no máximo os chefes de organizações criminosas locais.

---

74 Podemos trabalhar apenas com estimativas ou dados de apreensão policial. Barbosa (2009) destaca a quantidade de pés de maconha 'erradicados' entre 1994 e 2003 (excetuando-se o ano de 96, por falta de dados), no sertão pernambucano: 9.355.968, além da apreensão de 21.645 Kg do produto pronto para o consumo.

**Figura 47: Foto de operação de repressão ao plantio de Maconha**



Fonte: Página Eletrônica do Jornal ODIA, reportagem: "Polícia Federal destrói 413 mil pés de maconha descobertos durante operação no polígono da maconha", crédito de divulgação: PF. Disponível em: <<http://www.sistemaodia.com/noticias/>>, acesso em janeiro de 2010.

Lia Osorio Machado (2008) enfatiza que a natureza sistêmica do comércio de drogas não permite uma análise simplista, puramente da perspectiva da repressão. A diminuição da produção pela ação das forças policiais favorece o aumento no preço e, portanto muitas vezes "a repressão na produção e venda de alguma droga acaba por beneficiar o respectivo comércio" (MACHADO, 2008, p. 28). No entanto este benefício do comércio acontece para os poucos participantes da rede produtiva que comandam e lucram com o tráfico:

Falando com um companheiro da região, ele me contava que quando existe uma ação de erradicação da maconha, o comércio local realmente sente. As pessoas da região não gostam de falar disso, mas é a realidade. A maconha não é a principal atividade econômica, mas é muito importante. (FRAGA, 2009).

Outra questão levantada por Machado (2008) é a criação de uma "economia antidroga", que mobiliza muitos recursos e conseqüentemente poder. Muitas vezes incitados por discursos genéricos sobre moralidade, uma vasta estrutura policial, jurídica, governamental e médica passa a

existir em função do 'combate à droga', mas não necessariamente agindo numa "cruzada exclusivamente mobilizada por fatores médicos, éticos ou morais" (MACHADO, 2008, p. 32, 33). Portanto assistimos a uma situação na qual uma parte importante da economia local é baseada na ilegalidade, ainda que esta ilegalidade sustente todo um aparato de combate a ela mesmo.

Esta relação intrínseca entre o tráfico e o seu combate perpassa várias escalas, como dois lados de uma mesma moeda. Ainda temos fortes apontamentos de que as redes do tráfico da maconha atuam intensamente plasmadas nas três esferas (executivo/legislativo/judiciário) do poder governamental e também no econômico-financeiro. Esta integração tem consequências drásticas também para as organizações comunitárias, como veremos ao longo deste capítulo. Se, de certo modo esta atividade ilegal desestabiliza o modo de vida pretendido por algumas famílias/comunidades, por outro lado proporciona uma renda considerável, através de oportunidades de ganhos rápidos e vultosos, que favorecem a sua manutenção.

A partir da implantação de uma legislação que autoriza a expropriação sem indenização de "glebas de qualquer região do país onde forem localizadas culturas ilegais de plantas psicotrópicas" (Lei n. 8.235/91) o tráfico muda sua estratégia. Os plantios passaram a ser feitos em pequenas propriedades, em meio a outras culturas, muito mais camuflados, e através da coação ao proprietário do terreno. Outra situação que se alastrou é a utilização de áreas indígenas, uma vez que nelas não se aplicaria a citada expropriação. Isto transforma totalmente as relações comunitárias e administrativas da T.I. Atikum, como tratado por Grünewald (1993) e aqui discutido no item 4.3.

#### **4.1.3 Redes agroecológicas**

No entanto este novo período de globalização, em conjunto com a abertura democrática brasileira engendrou também formas de cooperação, assistência e organização de comunidades antes sem

nenhuma força ou expressão política. Como exemplo disto temos as intervenções das ONGs, e a melhora das redes de comunicação, que possibilitam criar e ativar novas conexões, perpassando diversas escalas.

A organização não governamental mais atuante em Mirandiba é a Conviver no Sertão. Esta constitui-se como um nó que permite a seus integrantes conectar-se com diversas redes externas que oferecem algum tipo de assistência, como órgãos governamentais (estaduais e federais), instituições internacionais de ajuda ou organizações religiosas. Além dessas ligações externas temos uma densa rede que conecta em torno de 178 comunidades dentro do município de Mirandiba. Essas comunidades (quase na totalidade rurais) participam através de lideranças ou associações de projetos oferecidos por intermédio da Conviver. Esta rede municipal conecta também as comunidades e o poder administrativo local, com a participação de secretários municipais e vereadores.

Um arranjo administrativo da prefeitura, construído em 1996<sup>75</sup>, proporcionou uma nova forma de distribuição de recursos e na relação das comunidades com a prefeitura.

#### **O Conselho de Desenvolvimento Rural Municipal de Mirandiba - PE:**

Mirandiba é um município do sertão de Pernambuco, marcado pela recessão após a crise do algodão. Além da queda dos preços, a partir de 1985, o algodão desapareceu da região por causa do ataque do bicudo (*Anthonum grandis*). A AS-PTA intervêm no município de Mirandiba a pedido da prefeitura para contribuir, experimentar e difundir alternativas de armazenamento e manejo de água na zona rural. Conta hoje 10.500 habitantes (3.000 no centro urbano) repartidos em 120 comunidades<sup>76</sup> ou aldeias para uma área de 800 km<sup>2</sup>. O Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural (CMDR) criado em 1996 reúne os representantes da Prefeitura Municipal, dos órgãos técnicos estaduais, da sociedade civil (igreja, sindicatos, ONGs...) e representantes dos produtores. A sua originalidade foi optar por um sistema de representação das comunidades rurais através da eleição de 20 representantes correspondendo a 20 pólos associativos do município, já que é

---

75 Na gestão do prefeito Nelson Pereira dos Santos. Este foi o primeiro prefeito eleito pelo PT no sertão, em 1992. Ele foi bem reconhecido e inclusive elegeu-se deputado estadual de Pernambuco.

76 A diferença entre este número e o apresentado anteriormente (178) deve-se a diferença de datas (1999 - 2009) e ao desmembramento das primeiras, na contagem da Conviver, com objetivo de participar de projetos.



impossível contar com um membro de cada associação local. A maioria dos CMDR da região resolveu o problema convidando unicamente a um representante do Sindicato de Trabalhadores Rurais, do Sindicato da Agricultura Patronal e de alguma organização de produtores patrocinada pela prefeitura. *Assim os agricultores familiares conseguem dispor da maioria entre os 37 membros do Conselho.* Este detalhe mudou completamente a natureza dos projetos realizados por meio de fundos públicos, como o Pronaf ou os subsídios do Estado de Pernambuco e do Banco Mundial (programa Prorural). Para o manejo da água na zona rural, por exemplo, quando a Prefeitura e o Estado tinham projetado três grandes projetos centralizados de bombeamento e armazenamento de água com energia solar ou eólica (US\$ 30.000 cada), os representantes dos agricultores no Conselho têm exigido não menos que dez pequenos projetos menos vistosos, de menor custo e assegurando uma melhor repartição descentralizada do manejo da água, além de soluções. (SABOURIN, 1999, 139)

**Figura 48: Mapa dos pólos associativos de Mirandiba**



Fonte: Foto do autor de mapa feito por representantes das associações de Mirandiba.

Esta divisão do município em pólos associativos continua atualmente, com 20 pólos rurais e dois urbanos (na Figura 48, o mapa feito pelos mostrando a divisão dos pólos). Estes pólos reúnem 72 associações comunitárias. Entretanto o atual presidente do conselho nos relatou que a representação no CDRM agora é feita por associação, portanto desagregando ainda mais as decisões deste conselho.

Durante o trabalho de campo tive a oportunidade de participar de uma reunião deste Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural, cujo presidente era Vavá<sup>77</sup>, agricultor que também é diretor executivo da Conviver. O encontro (toda primeira sexta-feira do mês, que é o dia da feira semanal local) teve a participação de aproximadamente 80 pessoas, dentre muitos representantes das comunidades, secretários municipais de agricultura, de educação, e de recursos hídricos e meio ambiente, vereadores, presidentes e outros membros dos dois sindicatos rurais locais – Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) e Sindicato dos Trabalhadores Rurais da Agricultura Familiar (SINTRAF) – técnico do IPA (Instituto Agrônomo de Pernambucano), e participantes da Conviver no Sertão.

A Conviver foi fundada em 2001, mas seu esqueleto estrutural foi estabelecido em meados da década de 1990. Em 1994/95 a AS-PTA<sup>78</sup> começa a atuar no município na temática dos recursos hídricos. Em 1998 esta entidade resolve situar um escritório no município, para ampliar sua atuação e a gama de projetos. Contudo no ano 2001 a sede nacional da AS-PTA determina o fechamento do escritório municipal de Mirandiba. Diante da reação dos participantes e beneficiados a entidade propõem como solução a criação de uma nova organização. De início a AS-PTA doou sua pequena estrutura local – transporte, computador, bureau, e cinco meses de manutenção da sede para a nova entidade. Foi formada uma comissão que depois de várias reuniões criou a Conviver no Sertão, em setembro de 2001.

---

77 Dorivaldo Pereira dos Santos

78 A entidade foi criada em 1983 como um projeto anexo à ONG Fase, o Projeto Tecnologias Alternativas. Em 1990, se constituiu a AS-PTA como resultado da parceria entre a Comissão Pastoral da Terra (CPT), movimentos sociais de expressão regional no campo e um grupo de técnicos, com o objetivo estratégico de atuar na promoção da agricultura familiar e da agroecologia no plano nacional. (sítio eletrônico da AS-PTA: <http://www.aspta.org.br/aspta/historico-1>)

**Figura 49: Reunião da Conviver**



Fonte: Disponível em: <[http://www.actionaid.org.br/Portals/0/Fotos/projetos/mirandiba\\_int.jpg](http://www.actionaid.org.br/Portals/0/Fotos/projetos/mirandiba_int.jpg)>, acesso em Nov de 2009.

Através dos contatos da AS-PTA a Conviver se conecta com a Action-Aid, organização inglesa<sup>79</sup>, que a partir de 2003/04 passa a apoiar como parceira através de um projeto (Criança do Futuro/Vínculo Solidário, no qual os recursos são obtidos por meio do 'sistema de apadrinhamento' da ActionAid, em que doadores individuais 'apadrinham' crianças/famílias). A linha de atuação da ActionAid nos projetos conjuntos com a Conviver é ampla:

Além do fortalecimento da participação popular na gestão e elaboração de políticas públicas, o projeto prevê ampliação do acesso à água potável por meio da construção de cisternas de coleta de água da chuva, melhorias nas condições de moradias e programas de geração de trabalho e renda. Hortas comunitárias, criação de caprinos, aves e abelhas, coleta de frutas para produção de polpas e artesanato com fibras nativas são algumas atividades que têm colaborado com a autonomia das famílias e o desenvolvimento sustentável da região. (Disponível em: <<http://www.actionaid.org.br>>, acesso 12 ago 2009)

Neste sentido desde o início dos projetos, através da discussão do conceito de segurança alimentar, a Conviver incentiva a agricultura orgânica, sem 'veneno' (defensivos ou adubos químicos). Também foi montada (através da Conviver e da Cooperativa dos Agricultores

---

<sup>79</sup> Foi fundada em 1972 na Inglaterra. Em 2003, a ActionAid se tornou a primeira organização de cooperação verdadeiramente internacional, com escritórios em 4 continentes e sede em Joanesburgo, na África do Sul. Desde então, a ActionAid é uma parceria de indivíduos e organizações para o combate à pobreza ao redor do mundo, o que requer articulações locais, nacionais e internacionais. Possui uma rede de 400.000 doadores e em 2007, beneficiou 25 milhões de pessoas pobres em 47 países. (Disponível em: <[www.actionaid.org.br](http://www.actionaid.org.br)>, acesso em 12 ago 2009)



Familiares de Mirandiba) uma fábrica de polpas de frutas congeladas que produz mais de 300 kg ao ano.

**Figuras 50, 51, 52 e 53:**  
**Curso de Agroecologia na comunidade Brejo do Gama, Carnaubeira da Penha**



Fonte: Fotos do autor em visita ao Brejo da Gama, Carnaubeira da Penha – setembro de 2009. Figura 50: Sede da Associação dos Pequenos Produtores do Brejo da Gama ; 51: trabalho de compostagem para produzir adubo orgânico; 52: Hortas familiares apoiadas por projetos; 53: Reunião para a qualificação em agroecologia dos agricultores.

Outra ONG que também promove projetos no município, em parceria com a Conviver é a CECOR<sup>80</sup> - Centro de Educação Comunitária

---

<sup>80</sup> O CECOR iniciou-se em 1980 com um projeto de Educação Comunitária da Igreja Católica, formalmente sendo reconhecido como ONG em 1992. Tem como principal objetivo desenvolver, implantar, sistematizar e difundir formas alternativas de produção, utilizando técnicas adaptadas ao semi-árido, para melhor convivência com a seca (fenômeno bastante comum na região), que permita a permanência do agricultor familiar no campo. O IS apóia o CECOR através de um agrônomo com especialização em mercados rurais. (descrição no sítio eletrônico desta ONG). O Internacional Service (IS) é a mais antiga agência britânica de voluntários. Foi fundada em 1953, como resposta da United Nations Association (ONU). Ainda mantendo relação com a ONU, o Internacional Service se tornou uma organização independente em 1998. É uma entidade inglesa sem fins lucrativos que desenvolve projetos sociais de cooperação em diversas regiões do planeta: América do Sul (Brasil e Bolívia); na África (Burkina Faso e Mali) e no Oriente Médio (Palestina). A sede do IS fica localizada na cidade de York, na Inglaterra. No Brasil, operamos como Serviço Internacional (IS Brasil), com o papel de trabalhar em parceria com organizações locais (governamentais e não-governamentais) para suprir suas necessidades

Rural do Pólo Sertão Central. Através desta parceria foram propostos os projetos de fabricação de polpa de Umbu, fabricação de peças artesanais a partir da fibra do Caroá, e implantação de áreas agroflorestais integrando o umbuzeiro, o caroá e outras espécies.

Outra importante aquisição para as comunidades rurais do município foi a possibilidade de cadastro no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) da Conab (Companhia Nacional de Abastecimento) (Figura 54). A produção dos agricultores é comprada pelo governo para ser distribuída nas escolas da região. Este cadastro é feito por projetos anuais propostos pela Conviver em parceria com as comunidades para o governo federal. O primeiro projeto foi em 2004/05, que garantiu uma verba de R\$ 200.000 para os agricultores da comunidade quilombola do Feijão. Foram abarcadas 82 famílias, cada qual ganhando R\$ 2.500 para garantir sua produção durante dez meses.

**Figura 54: Aumento do valor dos projetos do PAA/CONAB de Mirandiba, entre 2005 e 2007**

Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) / CONAB - Mirandiba			
Ano	Comunidades	Famílias	Valor (R\$)
2005	1	82	200.000
2006	-	205	-
2007	-	393	-
2008	21	450	1.630.000

Fonte: Entrevista Vavá (DORIVALDO, 28 de agosto de 2009)

A partir do sucesso desta iniciativa muitas outras comunidades passam a trabalhar para sua inclusão nos projetos. Segundo Vavá o primeiro projeto foi simbólico, representando uma nova oportunidade para os agricultores, apontando uma direção para a ação e organização das famílias e comunidades (DORIVALDO, 28 de agosto de 2009). De acordo com Sandro Amaral, coordenador pela Conviver do PAA de Mirandiba,

atualmente eles estavam esperando a aprovação do quinto projeto. O valor do quarto projeto (R\$ 1.630.000) representa 22% do PIB agropecuário do município e 3,9% do PIB total (SANDRO, 01 de setembro de 2009).

***Figura 55: Árvores de algaroba cortadas em toras***



Fonte: Foto do autor na zona rural de Mirandiba.

Estas cifras são consideráveis se avaliarmos o tamanho do município, sua população, e a pobreza e faltas de oportunidades na área rural (principalmente), críticas depois da crise do algodão. Segundo dados divulgados pela ActionAid, em Mirandiba, a agricultura familiar representa 82,8% da renda proveniente da agricultura, e 57% dos habitantes estão abaixo da linha de indigência, com uma renda per capita que equivale a ¼ de salário mínimo. Além disso, a agricultura orgânica somada com projetos de agroecologia fundam uma nova racionalidade produtiva, a qual é de importância central, num município em crise que viu crescer assustadoramente a produção de carvão e venda de madeira (Figura 55). A agroecologia também proporciona aos agricultores familiares uma maior autonomia, pois não ficam dependentes do poderoso mercado de sementes, insumos e defensivos químicos.

Tal sucesso na implantação destas redes agroecológicas pôde ser comprovado durante o trabalho de campo. Acompanhamos um técnico

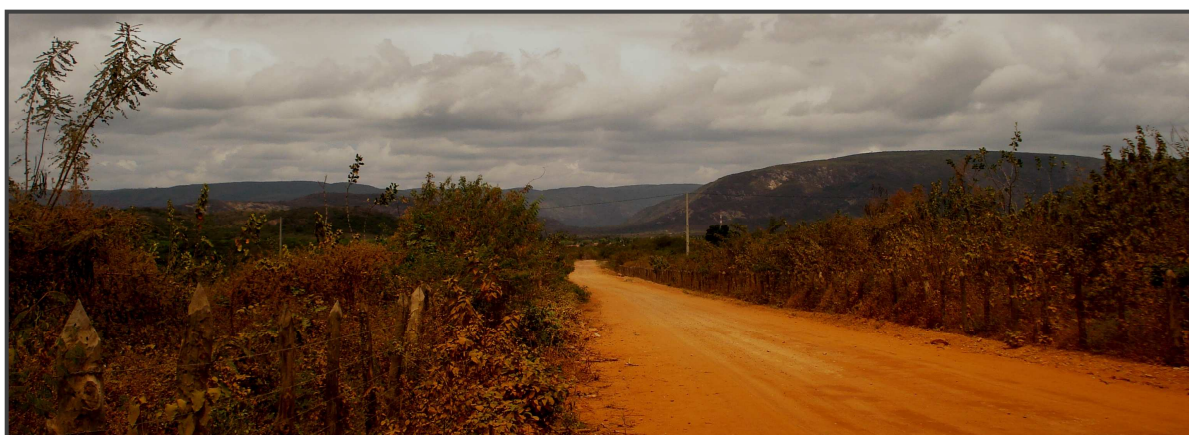


agrícola (que já trabalhou na Conviver) o qual agora é funcionário da prefeitura de Carnaubeira da Penha, oferecendo cursos de agroecologia para as comunidades deste município (Figuras 50, 51, 52 e 53).

## **4.2 O ‘gatilho’ Atikum: relacionando etnogêneses e territorializações**

Destacaremos primeiramente a relação entre os processos de etnogênese e territorialização do povo Atikum. Sua importância é grande, pois foi a primeira comunidade a se mobilizar etnicamente na região, buscando garantir uma legitimidade oficial. O êxito deste movimento promove a idéia de que a mobilização via diferenciação étnica é possível, passando a configurar como relevante alternativa de estratégia social para comunidades marginalizadas da região.

***Figura 56: Foto da serra Umã ao fundo, à direita, vista a partir da estrada de Mirandiba-Carnaubeira***



Fonte: Foto do autor.

Na década de 1940, os caboclos da Serra Umã continuavam muito pressionados pelos latifundiários da região e assolados por cobranças de impostos pela prefeitura de Floresta. Após informações recebidas de outras comunidades nas quais este processo de reivindicação étnica já ocorrera (notadamente o povo Pankararu), e ‘assessorados’ pelos Tuxá<sup>81</sup> os caboclos da serra Umã entraram em contato com o SPI visando o

---

81 Ver no item 3.7 a descrição da implantação da rede de postos indígenas do nordeste.

reconhecimento e proteção de seus direitos. Portanto consideramos a *luta pela posse da terra como gatilho que dispara o processo da etnogênese*.

Ambos os processos sociais destacados – etnogênese e territorialização – foram gestados entre relações de poder, incluindo sempre posses territoriais e identificações étnicas das comunidades. Assim, o processo de etnogênese Atikum promoveu uma territorialidade (reserva indígena), já prevista pelos órgãos tutelares, mas que é intermitentemente retrabalhada localmente, de acordo com a situação fundiária pretérita e atual da região.

Mesmo antes da etnogênese os indígenas da região sofriam repetidos ataques e tentativas de expropriação. Todo o processo de resistência luta e fuga da conquista colonial resultou na atual configuração étnica e territorial na Serra do Umã (Figura 56). Este processo não é exclusivo da serra Umã, mas também em toda a região se repetem inúmeros casos semelhantes. No entanto Grünewald (1993) e Silva (2007) não consideram como fato a probabilidade de continuidade direta entre o povo indígena Umã e os Atikum-Umã. Estes autores apostam na possibilidade da Serra ter sido progressivamente habitada por diferentes agrupamentos, tendo como característica comum a fuga das atividades coloniais. Isto explicaria, para Grünewald, a composição fenotípica desta população, predominantemente negra (Figura 57).



**Figura 57: Foto de índios Atikum durante toré no terreiro do Pajé Augusto (a direita na foto) no alto da serra Umã**



Fonte: Foto de Estevão Palitot, em toré assistido pelo autor, 2007.

De qualquer modo, “cada grupo étnico repensa a ‘mistura’ e afirma-se como uma coletividade precisamente quando dela se apropria segundo os interesses e crenças priorizados” (Oliveira, 2004, p. 28). No povo Atikum temos diversas narrativas sobre seu nome e suas origens. Grunewald (1993) identificou quatro diferentes origens do etnônimo Atikum, e Mendonça (2003) mais duas versões.

Estas narrativas se agrupam em dois tipos: o primeiro seria de que Atikum teria sido o nome de um ‘encanto de luz’, sugerido ‘ao povo’ pela ‘ciência dos índios’. O segundo tipo de explicação é de que Atikum seria um personagem histórico/mitológico: ou filho de Umã, ou como irmão de Umã, ou ainda como os índios mais antigos do lugar, que sobreviveram às perseguições antigas, e se estabeleceram cada um em um lugar – Gama (do Brejo do Gama), Silva (da Barra do Silva) e Umã (do Olho D’água do Padre) (GRUNEWALD, 1993 e MENDONÇA, 2003).

Numa situação distinta temos outra versão, apresentada no contexto da etnogênese Pankará, quando estes ainda não haviam se decidido sobre criar uma nova etnia ou se afirmar enquanto membros do povo Atikum. Esta versão é representada justamente em um momento de competição entre as duas comunidades e corresponde a um esforço em legitimar-se. Pedro Limeira (liderança indígena da Serra da Cacaria) narra a origem do nome Atikum como sendo um mestre que baixou num índio quando da apresentação do Toré para o SPI. Neste sentido, Atikum é um espírito, nascido no Enjeitado (um dos sítios da Serra do Arapuá), onde se localiza seu terreiro (MENDONÇA, 2003, p. 109).

A etnicidade ativada desde a década de 1940 por estas comunidades responde também aos anseios do SPI e, portanto foi uma condição para o acesso ao território da forma como era pretendida pela comunidade. A comunidade ativa um processo de objetivação no discurso, com o poder de “impor uma nova visão a uma nova divisão do mundo social: (...) consagrar um novo limite” (BOURDIEU, 1989, p. 114). Por conseguinte uma nova identidade, o que demanda “ser percebido que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros” (BOURDIEU, 1989, p. 114). Esse reconhecimento se dá pela autoridade daquele que o anuncia e também pelo grau em que o discurso, que anuncia ao grupo a sua identidade, está fundamentado na objetividade do grupo a que ele se dirige.

No caso analisado, o SPI (e depois a FUNAI) é o enunciador autorizado a reconhecer esta identidade, mas nem sempre possui legitimidade suficiente para impor esta divisão aos demais habitantes do município e da região. Atentamos para o fato desta falta de legitimidade<sup>82</sup> contribuir para a indefinição territorial na área, possibilitando invasões e dificultando a regularização fundiária da área indígena.

---

82 Esta falta de legitimidade também deriva do desprestígio do órgão federal – FUNAI – frente a outras instâncias governamentais.

A importância do território na etnicidade do grupo é muito grande, sendo um fator central no discurso que cria as identidades atuais relacionando-as com sua reivindicação de descendentes dos indígenas da região: "(...) a relação entre a pessoa e o grupo étnico seria mediada pelo território e sua representação poderia remeter não só a uma recuperação mais primária da memória, mas também às imagens mais expressivas da autoctonia" (OLIVEIRA, 2004, p. 28). Especificamente para o povo Atikum destacamos sua relação com um lugar de caráter religioso, a Pedra do Gentio (Figuras 58 e 59). Este lugar, com todos seus significados e especificidades é parte importante da etnicidade Atikum: "A representação do sagrado é feita na área conhecida como Pedra do Gentio, que fica na serra do Umã no local chamado de Jatobá" (PALITOT e ALBUQUERQUE, 2002, p. 38).

***Figuras 58 e 59: Fotos da Pedra do Gentio***







Fonte: Fotos Estevão Palitot, agosto de 2007. Figura 58: Índios Atikum se preparando para a realização de um toré; 59: Figuras sagradas dentro de gruta na Pedra do Gentio .

No entanto, a coincidência entre a fronteira étnica e a fronteira territorial, não é simples e direta. Até porque a definição dos limites da área se deu quase cinquenta anos após o reconhecimento oficial, e também pela presença de não índios na área indígena. Assim, o acesso a terra não era garantido, pois os proprietários de terras ainda tinham grande poder de atuação (GRUNEWALD, 1993; IVSON, 19 de agosto de 2009; NELSON, 10 de setembro de 2009). Neste sentido, a comunidade, mesmo sendo reconhecida como indígena, continuava a depender de circuitos sociais e econômicos de compadrio e patronagem.

Conseqüentemente a relação de vizinhança, a descendência comum e a participação no 'regime de índio', tal qual fios numa teia de solidariedade, constituem uma comunidade na qual o processo de etnogênese foi disparado como alternativa na luta pela posse da terra. Propomos então a questão da terra indígena como materialização da fronteira étnica, através da territorialização, ativada pelos indígenas e condicionada pelos órgãos tutores. Portanto a formação de uma identidade étnica indígena a partir de uma estratégia territorial, de luta pela posse da terra, num contexto político local e regional no qual a comunidade era altamente desfavorecida de poder.

Entretanto, essa estratégia da comunidade não previa a imposição de diversos condicionantes (a indianidade), que como mostrado por Grunewald, foram centrais para o desenrolar das definições territoriais do grupo. Isto porque a demarcação oficial do território não garante – concretamente acontece o contrário, o grupo fica submetido ao controle externo tutelar – a autonomia do grupo no referido território. Assim, a territorialidade do grupo é transformada e adaptada de acordo com a lógica legal da sociedade nacional. O formato contínuo/zonal da terra indígena é a imposição de uma nova territorialidade na região, com diversas consequências políticas e econômicas. Todavia essa nova territorialidade não propicia garantias de posse real dos territórios aos indígenas.

Daqui podemos compreender que diversas comunidades indígenas busquem se formar, ativando processos de etnogênese, no sentido de angariar mais poder principalmente nos conflitos fundiários. Num período seguinte, como visto no item 4.1 as mobilizações passam a lutar também por outros recursos, como os prestados pelos órgãos responsáveis na área da saúde e educação, principalmente. Deste modo, temos redes interconectando pessoas/grupos, lugares/territórios e instituições (públicas ou não). Redes as quais podem servir para suportar organizações políticas (inclusive grupos étnicos) em diferentes escalas, atravessando desde o local até o regional e o nacional.

Assim, podemos analisar como um exemplo deste processo de organização política através de redes, de que maneira o papel das relações políticas, ou sistemas políticos (como denominado por Grunewald) entre os habitantes de um dado local (principalmente no tocante à questão fundiária), são determinantes para a etnogênese Atikum e outras observadas na região mais adiante. Isto é reforçado (ou reforça, se considerarmos verídica a história deste povo) porque as comunidades possuem especificidades que são relacionadas a uma ascendência relativamente comum. Portanto, mesmo que historicamente não se possa provar que esta comunidade é descendente direta do grupo

Umã, e isto acontece mais por falta de bibliografia específica do que por provas contrárias, *a comunidade assim se reconhece, e assim quer ser reconhecida*. Em toda a narrativa histórica relacionamos informações que em sua maioria corroboram esta tese, mesmo que não fosse o objetivo dos autores, diretamente<sup>83</sup>.

Novamente nos vemos no âmbito das relações de poder que definem territórios, e no grau de autonomia ou controle dos grupos sobre seus territórios, numa situação de Estado nacional. Se o próprio Estado não tem interesse ou força local para garantir a integridade e soberania territorial prevista na constituição federal, como o podem fazer parcelas da população que sofrem historicamente à longa data com o poder coercitivo de poderosos locais? Logo o reconhecimento da terra indígena significa um avanço nas ambições territoriais da comunidade, mas não constituiria de fato uma mudança muito substancial na correlação de forças políticas que determinam as territorialidades na região.

Os poderosos, tradicionais fazendeiros, continuavam mandando e desmandando, inclusive utilizando os recursos assistenciais destinados aos índios para reproduzirem seu poder e legitimidade, seja através da simples e brutal coerção, seja pelos sistemas políticos do clientelismo e da patronagem. Temos aqui o exemplar controle, muito bem explanado por Grunewald (1993), da administração da área indígena Atikum por pessoas ligadas aos interesses de grupos poderosos da região. Sobre esta fragilidade da demarcação temos diversos relatos atuais de moradores, que passam desde a retirada criminosa das cercas e marcos colocados pela Polícia Federal, até a não desintrusão dos ocupantes não índios e regularização fundiária da terra indígena, fato reconhecido pela FUNAI.

Como visto ao longo do trabalho, a dimensão espacial atravessa todo o estabelecimento (etnogênese) e o processo de manutenção das fronteiras étnicas da comunidade, sendo um aspecto primordial nos

---

83 Por exemplo, a história tradicional narrada por Nogueira (1999).

conflitos analisados. Aqui nos referimos ao conceito de espaço como dimensão da multiplicidade, da diversidade, do encontro de distintas trajetórias, como proposto por Massey (2008). A formação histórica apresentada para a região confirma o 'encontro de distintas trajetórias' (diversos grupos indígenas e negros, fugidos do processo colonizador), num lugar determinado – a Serra do Umã – no qual, a partir da reivindicação da posse territorial, foram resgatadas e ativadas as especificidades da comunidade frente à população de entorno. Este mesmo processo se repete em diversas áreas da região, com distintas especificidades locais.

Em relação a esta localização do grupo, consideramos que historicamente, na colonização, as *serras* foram um local privilegiado de refúgio para grupos que não se submeteram ao empreendimento colonial, pois não faziam parte da 'rota do gado'. Aí teriam se fixado os Umãs, assim como grupos quilombolas e outros. Para Grünewald, no entanto, somente na década de 1940 surge o atual grupo Atikum-Umã, uma população camponesa muito próxima das regionais,

(...) contudo, guardavam os caboclos da Serra a lembrança de serem descendentes de índios 'bravios'. E é justamente isso, somado ao fato de que a população da Serra ser fenotipicamente próxima da raça negra (...) –, que faz a diferença com relação aos outros segmentos regionais. (Grünewald, 1993, p. 206).

Assim, se eles são *negros na aparência, se auto-identificam como caboclos e são identificados por caboclos ou negros*, como se tornaram uma comunidade indígena? O autor acima diz que esta categoria – índio – só era usada como forma de garantir acesso a determinados recursos, essencialmente a terra. Portanto, são um grupo étnico, pois 'há uma etnicidade acionada'. Assim, Grünewald diz aceitar tal definição e utilizá-la ao longo de sua dissertação, pois o grupo é assim identificado pela FUNAI e principalmente por ser uma auto-atribuição, mesmo que política. Aqui é destacado o 'Regime de índio', que segundo o autor, faz parte da indianidade imposta pelo SPI/FUNAI, e representa uma forma,

essencialmente política, de mostrar a especificidade do grupo, através do ritual do Toré, ou da 'ciência do índio'.

***Figuras 60 e 61: Agricultura na serra Umã***



Fonte: Fotos do autor, durante visita a serra do Umã em setembro de 2009. Figura 60: Quebra do milho em meio a plantação; 61: Algumas das diversas culturas possíveis na serra.



### 4.3 A T.I. Atikum na Serra Umã

Neste contexto temos a homologação da Terra Indígena Atikum em 1996, após um longo processo de conflitos e indefinições sobre as fronteiras étnicas e territoriais desta comunidade. Neste trecho continuaremos dialogando com Rodrigo Grunewald (1993), na sua dissertação sobre os Atikum-Umã.

**Figura 62: Foto no alto da serra Umã**



Fonte: Foto do autor, durante trabalho de campo em setembro de 2009. A Figura 62 apresenta a cidade de Carnaubeira vista da Serra Umã. À direita ainda se vê a Serra do Arapuá.

O primeiro grupo de trabalho organizado pela FUNAI para iniciar o processo de demarcação da área Atikum aconteceu em 1984. No entanto pelo grau de violência e conflitos no local a equipe nem pôde realizar o trabalho de campo. Entre 1984 e 1988 acontecem doze assassinatos na região, todos ligados a questões fundiárias (em áreas com mobilização para demarcação) e brigas faccionais, relacionadas à definição das fronteiras étnicas e territoriais do grupo (IVSON, 19 de agosto de 2009). Somente em 1985 foram sete assassinatos, sendo cinco de uma mesma família, o que provocou a saída de “quase 60 índios Atikum dessas

famílias (...) para a Área Indígena (A.I.) Truká (PE), posteriormente para as A.I.s Vargem Alegre e Barra (BA)” (OLIVEIRA e LEITE, 1993).

Os conflitos faccionais foram o objeto central da dissertação de Grünewald, estudados a partir de uma análise de diferentes situações ou estágios. O autor caracteriza um sistema político dos Atikum numa determinada situação histórica, “operando na área Atikum em termos de distribuição política em torno do poder na mesma e das formas de inter-relacionamento dos agentes sociais” (Grünewald, 1993, p. 155). Este sistema político é parte de um sistema maior, no qual

(...) o órgão tutor estabelece um modelo (de dominação) para a vida das populações indígenas em seu contato com a sociedade abrangente (da onde resulta a indianidade) e cada uma dessas populações vai compor um sistema político específico pautado no seu arcabouço cultural. (GRÜNEWALD, 1993, p. 155).

Na definição do sistema político na área Atikum, o autor parte de uma caracterização feita por Abdon<sup>84</sup>: existem duas esferas de poder na área, a ‘parte indígena’ e a ‘parte administrativa’. A primeira está na escala local e é formada pelo cacique, pajé e lideranças. A parte administrativa é extra-local e é representada pela FUNAI e seus funcionários, notadamente o chefe de posto e o administrador regional. Neste sistema esta última esfera de poder é quem faz a mediação entre o interno e o externo à comunidade indígena.

Este autor também salienta que as relações políticas na área são muito pessoalizadas e têm a *honra* como princípio básico. Assim, são muito fortes as relações de patronagem – relação vertical e assimétrica entre patrono e cliente – e de clientelismo. Esses sistemas políticos são comuns à região toda, mas como Grünewald mostra, são diferentes entre si, mesmo tendo todos uma lógica distinta da sociedade nacional. Toda a

---

84 Abdon Leonardo da Silva foi uma liderança Atikum muito importante nestas épocas turbulentas, pré-demarcação. Foi um dos principais interlocutores e informantes de Grünewald, na comunidade, e seu assassinato (em dezembro de 1990, num episódio narrado na sua dissertação) foi decisivo no desenrolar da pesquisa do referido autor, assim como para, ‘manter o equilíbrio’ de forças na área. Abdon, com apoio de grande parte da comunidade se tornou cacique e começou a desafiar pesados esquemas de corrupção e crime organizado estabelecidos.

formação histórica e territorial da região aponta para a manutenção destas formas de relacionamento extremamente desiguais, entre proprietários e 'moradores'.

Grünewald aborda o faccionalismo como processo político, relacionando uma revisão bibliográfica sobre o tema com sua descrição etnográfica. Aqui destacamos a insistência do autor em mostrar que a disputa política na área Atikum se dá pelo poder administrativo, ou mais concretamente, pelo monopólio de poder sobre os recursos advindos da FUNAI. O faccionalismo é tratado como uma forma de política transacional, formado por rede de relações fluidas e constantemente modificadas. Outro caráter do faccionalismo sinalizado é seu âmbito local, pois este sistema é apoiado nas transações pessoais entre os líderes e seus seguidores, que são ativadas em situações específicas, preferencialmente momentos de conflito político acirrado.

As facções definidas pelo autor acima são a oposicionista e a situacionista. A primeira se constitui a partir da indignação frente à administração da A.I. Esta facção tem a presença de pessoas que trabalharam na etnogênese Atikum, e é apoiado por pessoas que provém a etnicidade do grupo. Seu líder é Abdon. A outra facção tenta em todo momento justificar sua contestada condição de índios. Os situacionistas incluem a administração da A.I. e pessoas que lucram com esta, principalmente em relação à distribuição desigual de recursos e ao plantio de maconha. Estes não possuem uma liderança muito definida, até pelo caráter clandestino de suas atividades, mas têm um núcleo ativo, identificado por Grünewald (1993) como formado por Manoel Cirilo (acusado de ser pistoleiro), funcionários da FUNAI, inclusive o chefe de posto, e lideranças indígenas, entre elas Ambrósio, cacique antes de Abdon.

A eleição de Abdon foi o acontecimento que alterou a correlação de forças na área, afrontando os esquemas de atuação da facção situacionista e ameaçando de tal forma o poder deste grupo que este

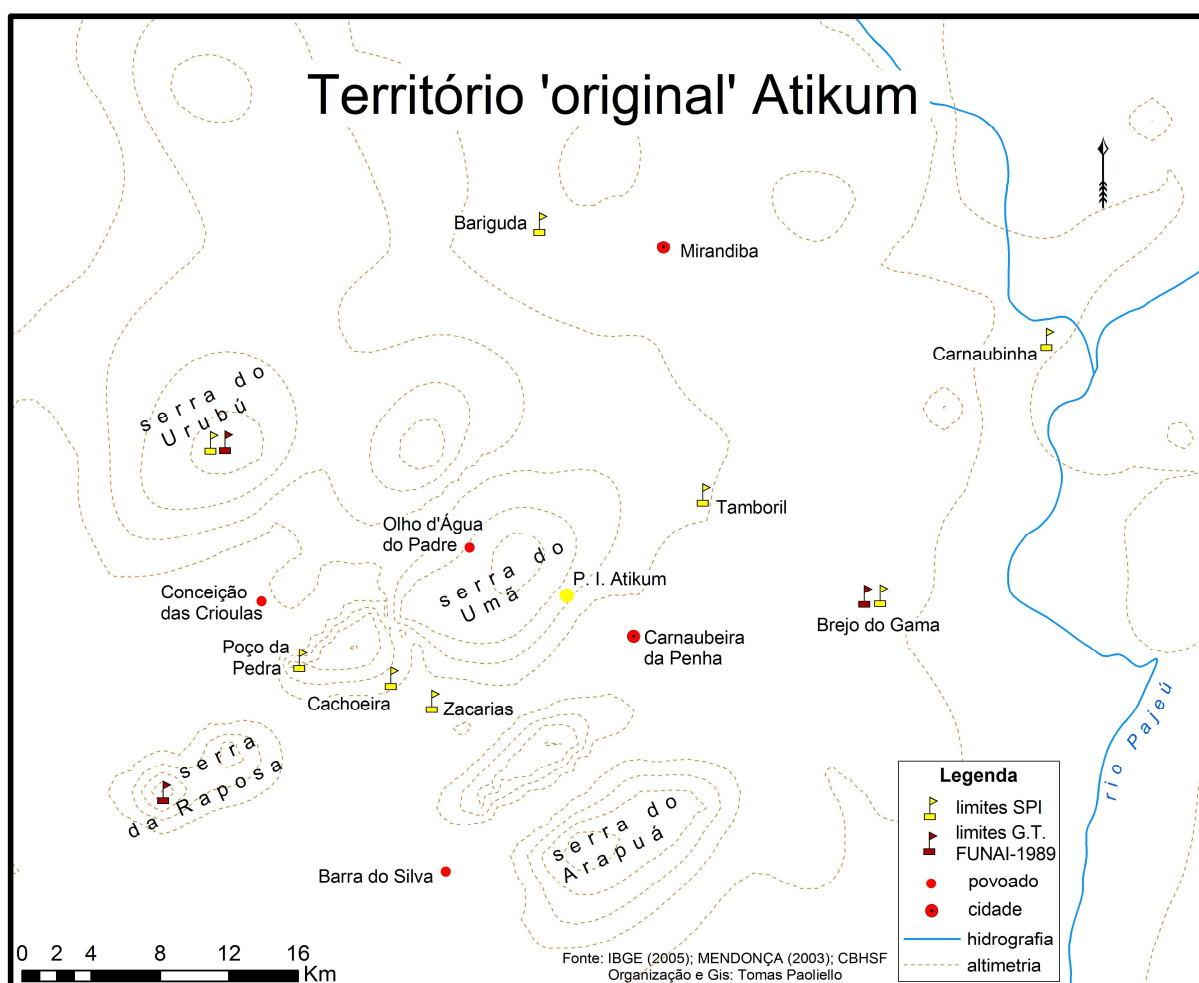
reage com violência fatal. Após o assassinato de Abdon, no final de 1990, acontece a dissolução do grupo oposicionista e a fuga de muito de seus correligionários para outras áreas indígenas ou cidades próximas (ver item 4.8).

Grünewald usa a metáfora da 'casa', de Salisbury e Silverman (1977), como a área indígena, apontando a divisão faccional existente. O autor chega a questionar se seria a 'casa' ou um 'asilo' a figura mais apropriada, pois o caráter da casa mais forte seria o do assistencialismo pelo órgão tutor. Assim, o que é mostrado na 'fachada' (pelos administradores, da FUNAI) é que o faccionalismo não passa de uma rixa pessoal entre Abdon e Cirilo, e deste modo as condições precárias dentro da 'casa', de alimentação e saúde, são escondidas. O autor conclui que

(...) é na disputa pelo monopólio sobre os recursos administrativos que recais o faccionalismo aqui apresentado – e a ação prática dessa luta assumiu a única forma viável: a disputa pelo cargo de cacique da 'comunidade indígena de Atikum-Umã'. (GRÜNEWALD, 1993, p. 213)

Em 1989 foi instituído um novo Grupo de Trabalho (G.T.) para identificação, o qual propôs uma área de 15.276 ha, com uma população de 3.582 indivíduos. No entanto, ficou registrado no relatório do G.T. de que o povo indígena apontou limites maiores (Figura 63), 'os pontos antigos da terra': "a Serra do Urubu (noroeste da área); o Brejo do Gama (leste), e a Serra da Raposa (sul), 'formando uma figura triangular, com perímetro aproximado de 90 km'" (OLIVEIRA e LEITE, 1993, p. 1). Esta publicação confirma os limites que serão a partir do séc. XXI lembrados por comunidades a procura de reconhecimento (item 4.6).

**Figura 63: Mapa das diferentes territorialidades Atikum**



Mesmo no período colonial, como já relatado, localizamos os Umãs no Brejo do Gama (inclusive com um aldeamento); nas áreas onde hoje se encontra a cidade de Carnaubeira, além de diversos outros locais mais distantes. Entretanto, por esta área pretendida abarcar a cidade de Carnaubeira da Penha, e os povoados de Barra do Silva (distrito de Carnaubeira<sup>85</sup>) e Conceição das Crioulas (distrito de Salgueiro), os próprios indígenas optaram pela demarcação nos limites propostos pelo G.T., segundo relatório destes. A presença indígena na Serra já era bastante reconhecida pela sociedade local, mesmo por proprietários que perderam parte de suas terras com a demarcação: ainda que “essa

<sup>85</sup> Local muito conflituoso, com disputas entre famílias e tráfico de maconha. Origem da Família Gonçalves.

história de índio seja nova, de 47 para cá, as terras da Serra [Umã] sempre foram do governo” (ANTÔNIO LOPES, 29 de agosto de 2009).

Entretanto outras versões são propagadas. Uma liderança Atikum – Zé Crente, da aldeia Olho d’Água do Padre – diz<sup>86</sup> que os funcionários da FUNAI informaram às lideranças mais antigas que uma área maior do que 17.000 ha seria quase impossível de ser demarcada. O entrevistado prossegue afirmando que por causa dessa impossibilidade financeira de arcar com as indenizações os funcionários disseram que seria melhor assegurar primeiro uma parte da área e depois fossem lutar pelo restante (PALITOT e ALBUQUERQUE, 2002).

Numa entrevista concedida à Caroline Mendonça, Senhor Pretinho, liderança da aldeia Jatobá, diz que “antigamente a área de Atikum era muito maior. Fazia parte o Brejo do Gama, o Poço da Clara, a Serra da Raposa, a Serra do Arapuá e a Cacaria.” (MENDONÇA, 2003, p. 49). Esta informação é próxima aos limites descritos pelo SPI, para a Serra de Umã, conforme citado no item 3.7. No entanto, Sr, Pretinho prossegue relatando que na época da demarcação, no início dos anos 1990 “tudo isso ficou de fora, porque ele [funcionário da FUNAI] achou que ia ser muito difícil, podia haver muito conflito, e aí ele fez reunião de conchavo para que aceitassem a diminuição” (MENDONÇA, 2003, p. 49).

Esta negociação é confirmada em com um proprietário da região, o qual teve uma parte de sua fazenda atingida pela demarcação:

(...) o proprietário do Boqueira da Penha (fazia limites com a fazenda Serrote e Milagre) e a Família Franco, da fazenda Croatá fizeram acordo para diminuir a área da demarcação. Estas duas propriedades eram de usucapião, mas mesmo propriedades com a documentação oficial não ‘escaparam’. (ANTÔNIO LOPES, 29 de agosto de 2009)

Este G.T. de 1989, devido à violência, não consegue fazer o levantamento fundiário da parte sul da área proposta, o Travessão. Neste

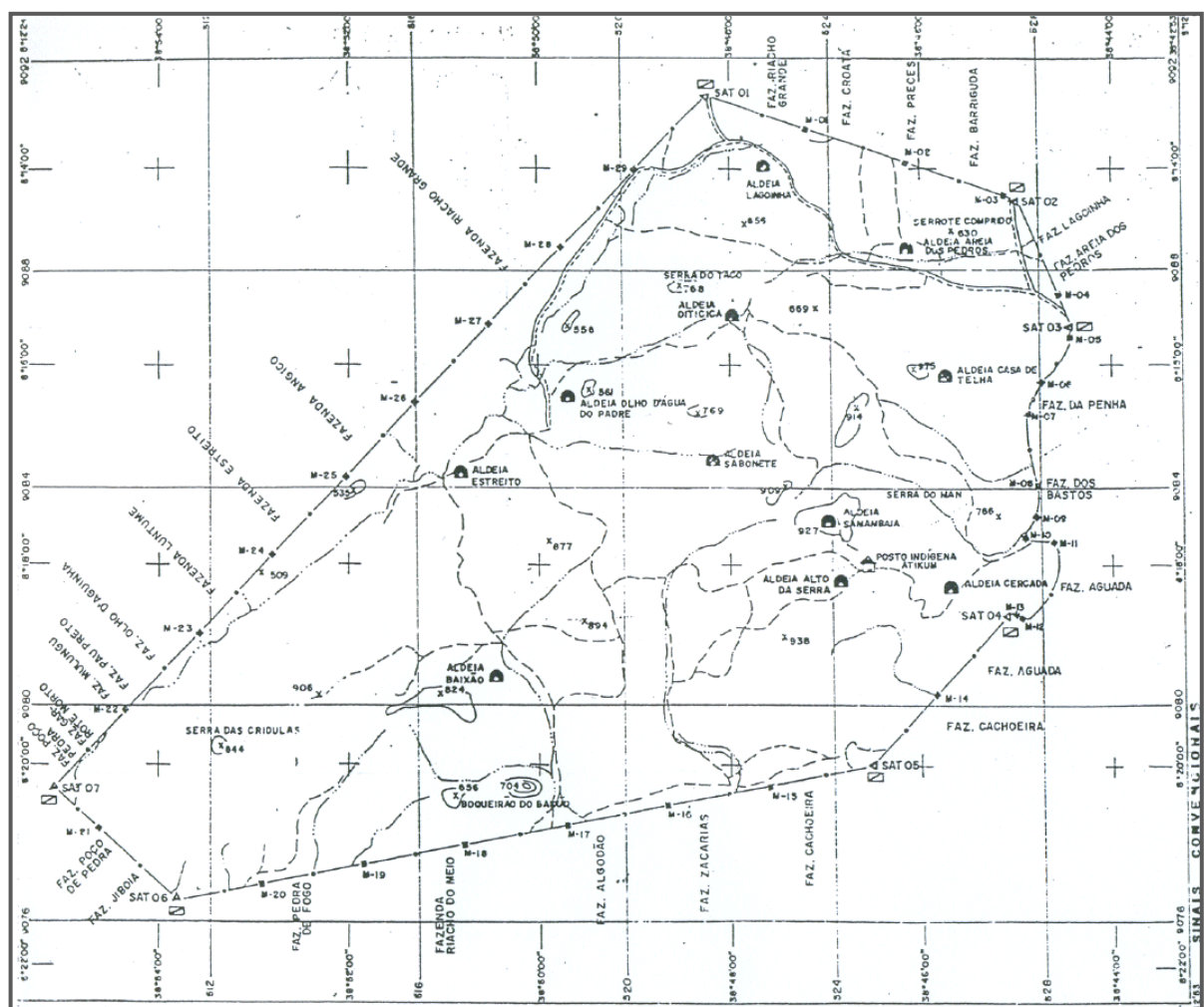
---

<sup>86</sup> Entrevista realizada por Rodrigo Grünewald, Estevão Palitot e Marcos Albuquerque, em 2002, numa reunião na própria aldeia acima referida (PALITOT e ALBUQUERQUE, 2002).

local existiam 38 posseiros (dos 67 existentes em toda a área), os quais impediram o levantamento em suas terras. O nome do local refere-se a uma cerca “construída por fazendeiros pecuaristas na década de 50 para impedir que o gado invadisse a roça dos índios. Este passou a ser o marco da ocupação dos posseiros, que segundo os índios está localizado dentro de seu território” (OLIVEIRA e LEITE, 1993, p. 2).

Em 1993 um parecer da FUNAI sugere que a proposta do G.T. de 1989 seja reconhecida e o processo encaminhado, ainda que o levantamento não estivesse concluído. Neste mesmo ano a proposta é encaminhada e em 17 de agosto de 1993 a área indígena foi delimitada. Como apresentado no início deste item a homologação desta T.I. acontece em 1996, com uma superfície de 16.290 hectares (Figura 64).

**Figura 64: Planta de delimitação da T.I. Atikum**



Fonte: Disponível no site eletrônico da Fundaj.

No entanto as várias comunidades que ficaram fora da demarcação de 1996 logo começam a se mobilizar, visando adquirir os mesmos direitos implantados na T.I. Atikum. Algumas comunidades ativam um processo de fragmentação e etnogênese, como é o caso dos Pankará, analisado no próximo item. Outras tentam serem reconhecidas como parte do povo Atikum, e pedem ampliação da área, como veremos no item 4.6.

Em 2007 a então responsável pela Administração Regional da FUNAI no Recife diz que a área Atikum é prioritária (JC ONLINE, 2007), mas ainda hoje não temos a regularização fundiária da T.I. Atikum. De acordo com um proprietário ainda não indenizado, quem entrou na justiça recebeu indenização:

Por que no inicio todas as terras eram dos índios. Depois chegaram os portugueses e conquistaram as terras, foi uma conquista mesmo. E aí foram desapropriando as terras. E as pessoas têm títulos, tudo certo, das terras. Então não é certo isso de tirar as pessoas até porque não pagaram os valores das indenizações e mesmo assim querem ocupar as terras. Eu só entrego as terras com a indenização paga. (ANTÔNIO LOPES, 29 de agosto de 2009)

#### **4.4 Os Pankará da Serra do Arapuá e Cacaria**

Sobre estes dialogamos principalmente com a dissertação de Caroline Mendonça (2003), na qual o objeto são “Os índios da Serra do Arapuá”, pois o grupo ainda não havia adotado o etnônimo Pankará. As comunidades destas serras tem muitas relações de parentesco com as da Serra Umã.



**Figura 65: Fotos da Serra do Arapuá**



Fonte: Fotos do autor, durante trabalho de campo realizado em setembro de 2009. As fotos acima mostram a serra e sua fertilidade.

Todas estas serras – Umã, Arapuá e Cacaria<sup>87</sup> – tem como características diferenciadoras em relação aos sertões ao redor sua altitude: 938m, 920m e 806m, respectivamente seus pontos culminantes. Podemos definir estas serras como participando de um mezoclima de altitude, com evaporação menor e precipitação maior. Conseqüentemente, locais com maior possibilidade de formação de nascentes, muito valorizadas no sertão (Figura 65). “A formação estrutural é semelhante às outras serras e ao sertão, o que diferencia é a altura. Por isso é que não tem pessoas morando nas outras serras, as mais baixas, pois não tem água” (SEBASTIÃO, 04 de setembro de 2009). As serras do Arapuá e da Cacaria (Figuras 66 e 68) tem propriedades de famílias importantes de Floresta, como os Menezes, Carvalho e Novaes, respectivamente nos sítios Araticum, Pitombeira e Enjeitado. O mapa confeccionado por Mendonça (2003, p.55) mostra a distribuição dos sítios na serra do Arapuá.

A Serra do Arapuá, assim como a Serra Umã, tem um histórico de presença de negros, tanto como escravos de fazendas (nas fazendas Água Branca e Água Grande) tanto quanto quilombolas, na Serra da Cacaria (MENDONÇA, 2003). Em Freire (2008a, p. 9), apontando as origens das atuais comunidades autodeclaradas quilombolas, mostra que o Pajeú era um destino dos escravos fugidos, num primeiro momento (século XIX) da formação destas comunidades. Em um segundo momento, as comunidades constituídas a partir do final do século XIX surgem de três situações: “de comunidades quilombolas já existentes; de fazendas quem mantinham o trabalho (semi)escravo, agora na condição de ‘pessoas libertas’; e do Arraial de Canudos” (FREIRE, 2008a, p. 9). Essas três origens têm em suas trajetórias a presença de uma forte rede de relações com comunidades indígenas.

Como reafirmado diversas vezes (GRUNEWALD, 1993 e 1999; MENDONÇA, 2003; FERRAZ, 1957; FREIRE, 2008a e 2008b; SILVA,

---

87 A Serra da Cacaria é contígua à Serra do Arapuá, conformando na análise de Mendonça (2003) uma mesma unidade morfológica.

2007), a diferença entre os índios e negros é muito tênue em algumas comunidades. Diferença que é marcada/construída, ou não, entre dois povos. Caracterização para negação e uniformização, com caráter discriminatório e ofensivo, por terceiros.

Temos diversas situações onde esta discussão é, ou já foi, realizada. Devemos levar em consideração o contexto político administrativo local e nacional e as redes sociais (ONGs, grupos e partidos políticos, outras comunidades, etc.) nas quais cada comunidade se insere. A presença indígena já é reconhecida e objeto de direitos e assistência a muito mais tempo do que as comunidades negras. Estas questões suscitam até mesmo disputas territoriais concretas, como na indefinição das reais fronteiras entre a T.I. Atikum e a A.R.Q. Conceição das Crioulas (ver próximo item). Ainda que não cheguem a um ápice conflituoso dessa monta muitas comunidades, famílias e indivíduos passaram por estas discussões até se reconhecerem como indígenas ou remanescentes de quilombos.

Mendonça traz entrevistas nas quais são apresentadas marcas desta presença negra na Serra do Arapuá, como 'trabalhos mais pesados', 'de esquerda', e a 'dança do coco'. Há nas falas dos autodenominados índios a preocupação de diferenciar estes rituais das suas manifestações, como os diversos tipos de toré. Na Serra Umã essa diferença também é sublinhada pelos atikuns, geralmente com o discurso de que seu 'trabalho' é mais leve (GRUNEWALD, 1993 e SILVA, 2007).

A relação dos 'índios da Serra do Arapuá' com os Atikum é marcada por diferentes momentos de uma 'política de alianças' (MENDONÇA, 2003, p. 47). Desde a instalação do posto indígena os dois grupos se mantiveram próximos, com realizações de torés conjuntos e uma assistência, mais na forma de reconhecimento, pelo SPI, na figura do chefe de posto Zé Brasileiro. Mendonça afirma, com base em diversas



entrevistas, que os caboclos das serras Arapuá, Cacaria e Negra também<sup>88</sup> ajudaram os índios da Serra Umã a apresentar seu toré e assegurar o reconhecimento por parte do SPI.

Além desses registros, datam das décadas de 1940-50 cartas, informações e ofícios trocados entre os Pankará e o SPI, informando acerca da situação dos índios e das decisões que o órgão estava tomando para atendê-los. Em 21 de novembro de 1949, num comunicado ao diretor do SPI, Raimundo Dantas Carneiro, esforça-se para desmentir a "Cópia de um telegrama de Luiz Antonio dos Santos dirigido ao Conselho do S.P.I. pedindo para ser levado a efeito verificação sobre a existência de índios na Serra da Cacaria, do município de Floresta" e informa "que existiam remanescentes indígenas esparsos pelas Serras de Arapuá e Cacaria" que solicitavam ter suas posses asseguradas nas áreas onde habitavam. Esta possibilidade lhes é negada pelo "Inspetor Sampaio [que] lhes aconselhara a transferir suas residências para Serra Umã, visto não ser possível pleitear com a administração do município de Floresta tais concessões, atendendo já ter sido liberada de qualquer interferência municipal as terras da Serra Umã, cuja reivindicação muito nos custou" (SEDOC/MI MF 152 Ft 1071).

É neste período que o antropólogo David Hohenthal realiza um *survey* pelo sertão do São Francisco (1951-1952) e informa sobre os conflitos vividos entre os "Pacarais" e os fazendeiros: "Na serra da Cacaria o descendente mais perseguido pelos "civilizados" de Floresta e Riacho do Navio é Luiz Antonio dos Santos (apelido = Luiz Limeira). Este é o "enfreteiro" dos índios morando n'esta serra e odiado pelos "civilizados" porque ele organiza os demais índios nas suas cerimônias religiosas e nas suas danças". No ano anterior à visita de Hohenthal a casa de Luiz Limeira havia sido derrubada e sua produção de farinha destruída pela polícia de Floresta. (Informação para Sr. Dr. Raimundo. SEDOC/MI MF 152. ft. 1085 1086 e Relatório de viagem aos índios da I.R.4. SEDOC/MI MF 379. ft. 816).

Num ofício de 02 de maio de 1958, o Chefe da IR4 comunica ao Agente do Posto Indígena Atikum que os índios Luis Limeira e Manuel Cirilo de Sousa, da Serra da Cacaria, estiveram na sede do SPI no Recife, para "dar queixa a esta chefia de uma ameaça de invasão em suas terras". As orientações para o Agente determinam que "de futuro as terras daquela Serra poderão ser incorporadas às da Serra do Umã e nestas condições os índios nela residentes, passariam a pertencer ao posto Aticum" em razão do que determina que considere estes indígenas na "vossa jurisdição, tomando providencias para que não se concretize a invasão daquela propriedade indígena, por parte dos civilizados ambiciosos". Por fim, recomenda ao Agente que deve "agir, com prudência e acerto, afim de que não sejam criados casos que dificultem ainda mais a situação daqueles índios". (SEDOC/MI MF 152 Ft 1061).

Entretanto, tais determinações não são cumpridas nem pelos agentes do Posto Indígena Atikum, nem pela Chefia da Inspetoria Regional. Permanecendo os Pankará desassistidos no tocante a regularização

---

88 Na descrição de Grünwald (2003), os Atikum teriam sido ajudados pelo povo Tuxá.

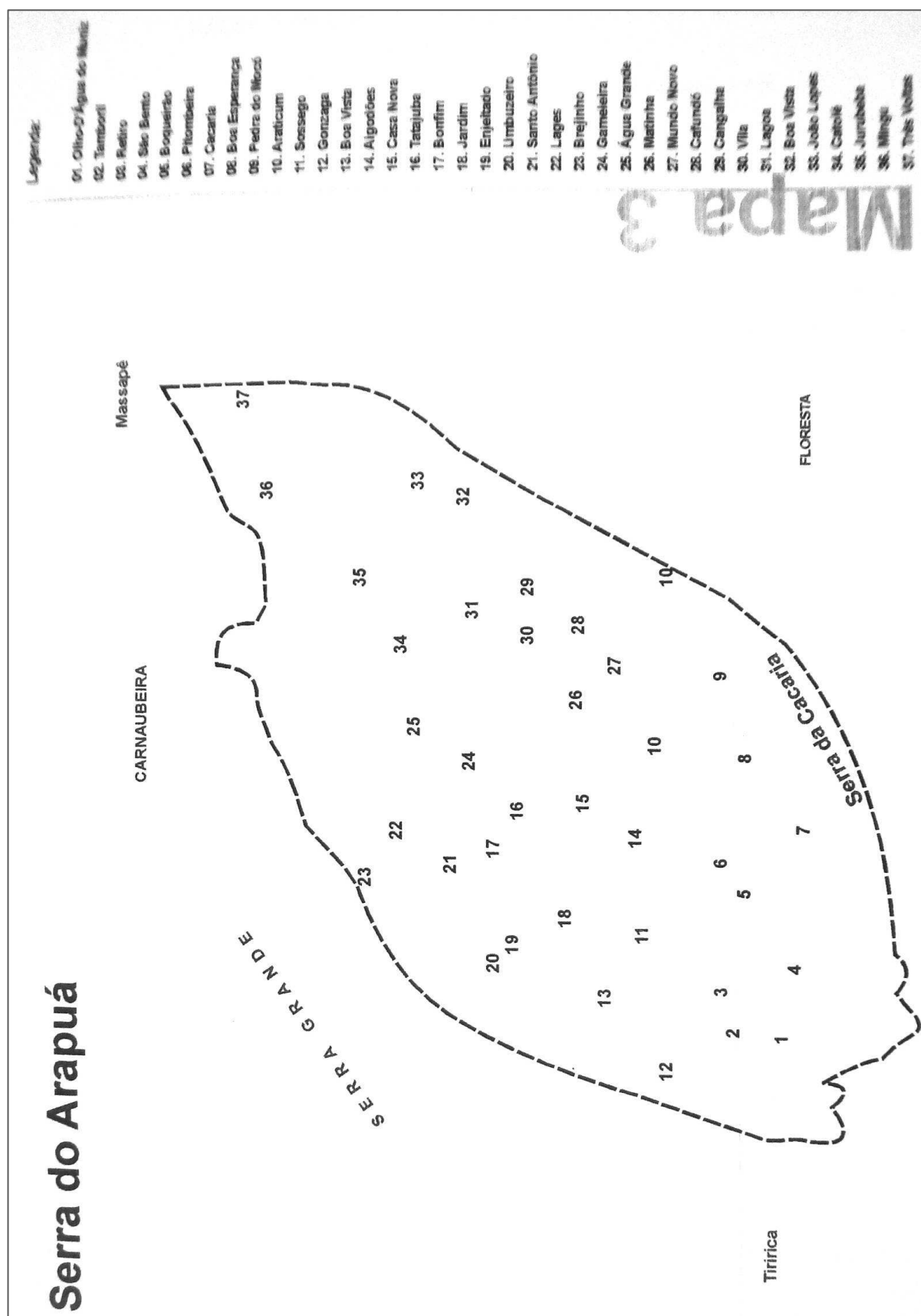
Todas estas informações retratam e reforçam a falta de poder político das autoridades responsáveis pela tutela indígena. Neste sentido, a comunidade que se reconhece indígena sofre duplamente, pois não tem assistência nem território assegurado, além de ser objeto de ação difamatória e criminosa por parte de 'proprietários' locais, até mesmo apoiados pela força policial. O reconhecimento da Serra Umã como área indígena pelo SPI também provoca estas reações da elite política local. Estas ações demonstram que o conflito étnico se manteve aceso, pois os poderosos da região passaram a se preocupar mais em negar e combater comunidades indígenas, ou então impossibilitar que esse reconhecimento/etnogênese se proliferasse.

Já na década de 1950, com a substituição deste chefe de posto se inicia uma ruptura entre os agora denominados Pankará e os Atikum, que se manteve durante todo o restante deste século (MENDONÇA, 2003, p. 47). Esta fase de ruptura passou pelo aumento acelerado do plantio de maconha na Serra Umã (finais dos anos 1980) e pela exclusão da Serra do Arapuá no processo de delimitação e demarcação do território Atikum, desde 1989, pela FUNAI. Mendonça sublinha que durante esta ruptura "os índios do Arapuá passaram a se mobilizar internamente acionando um sistema político próprio através do toré" (MENDONÇA, 2003, p. 48). Este sistema político ativa relações entre comunidades e traz a tona toda uma rede de lugares sagrados para o grupo. Lugares, os quais com toda sua história e representatividade serão essenciais para justificar sua ocupação territorial:

O modo de ocupação do território pelos índios se caracteriza tanto econômica, quanto simbolicamente. Os Pankará utilizam-se dos locais sagrados espalhados por toda a Serra para a manutenção da sua identidade e também para demarcar seu território, sendo a Serra do Arapuá o espaço no qual projetam os signos, a afetividade, a linguagem, e se organiza a vida política, social e econômica do grupo. *São os terreiros de toré, os gentios, e os reinados, presentes por todo o território [ver mapa dos espaços sagrados – Figura 67].* Assim, com toda a mobilização em torno desses rituais e somada à qualidade de agricultores que desempenham no processo produtivo, os Pankará

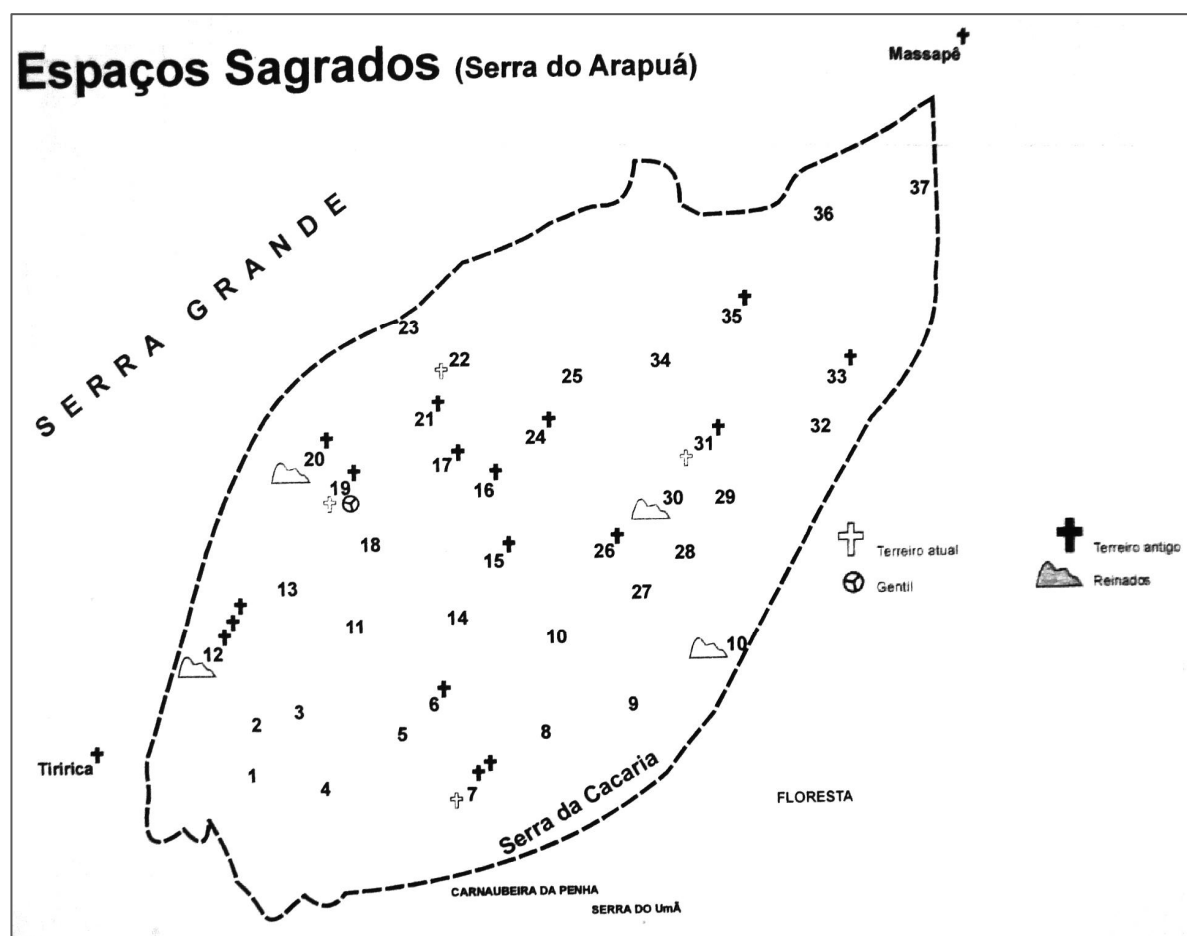
expressam simbólica e objetivamente a posse sobre a terra tradicional face ao contexto de violência e opressão em que estão inseridos. (PROJETO TERRITÓRIO E MEMÓRIA INDÍGENA NO NORDESTE BRASILEIRO, 2008, p. 2 e 3 – Pankará)

**Figura 66: Mapa da Serra do Arapuá**



Fonte: Mendonça, 2003.

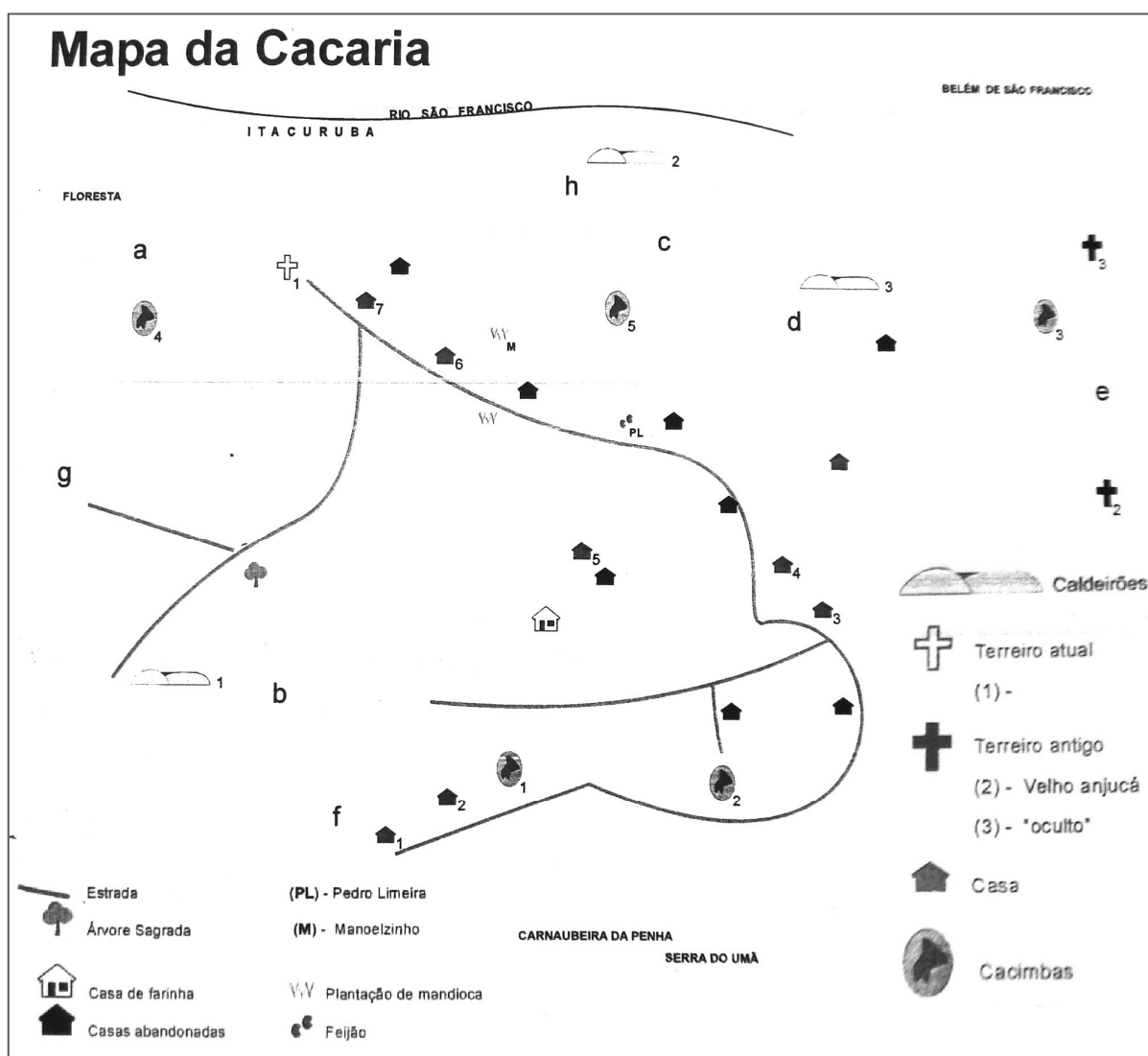
**Figura 67: Mapa dos espaços sagrados (Serra do Arapuá)**



Fonte: MENDONÇA, 2003, p. 102



**Figura 68: Mapa da Cacaria**



parte de sua 'família' (MENDONÇA, 2003, p. 50). Contudo, conforme fala do chefe de posto Eugenio Quixabeira, descrita por Mendonça, eles "ao chegarem no terreiro para dançar o tore foram expulsos". Segundo informações relatadas por Mendonça esta ordem partiu particularmente de um membro da família Cirilo, muito poderosa na Serra Umã, e não teve a anuência da maioria da comunidade.

Em 2001, cinquenta e cinco famílias da Serra do Arapuá aparecem como 'desaldeados da etnia Atikum', no cadastro para atendimento de saúde da FUNASA. No entanto, lideranças Atikum impedem que isso se efetive em atendimentos no Arapuá, obrigando a estes, reconhecidamente por eles mesmos como índios, sejam atendidos na sede do Pólo Base, em Carnaubeira da Penha. Essa disputa por assistência de saúde é muito marcante para as definições sociais. Mendonça indica que o programa governamental de saúde na área Atikum existia desde 1999.

**Figura 69: Foto do carro para assistência da FUNASA**



Fonte: Foto do autor, setembro de 2009.

Em 2002, numa viagem a diversas comunidades indígenas do Nordeste (Pernambuco, Alagoas e Paraíba), uma equipe de pesquisadores formada por Estêvão Palitot, Marcos Albuquerque e Rodrigo Grünwald, passou pela Serra do Arapuá, a partir de informações de que lá existiam comunidades Atikum que estariam se reivindicando como tal:

Os indícios de que aquela comunidade é de índios Atikum foram plenamente confirmados no final da tarde, quando fomos apresentados a D. Joaquina, uma senhora bastante idosa. Ela afirmou que realmente eram índios de Atikum, nascidos na Serra do Arapuá e parentes dos índios da Serra Umã, todos da mesma família, do mesmo sangue. O mais interessante da entrevista com D. Joaquina, foi quando ela nos relatou os eventos que marcaram o processo de reconhecimento dos Atikum, na década de 1940. Afirmou que os índios da Serra do Arapuá foram dar força aos da Serra Umã, assim como índios Tuxá de Rodelas e outros da Serra Negra. Confirmou que aprenderam o toré como os Tuxá. E reclamou, bastante ressentida que os da Serra Umã não colaboraram com os da Serra do Arapuá, chegando até a negar remédios. Segundo o seu relato, o famoso toré que Tubal Viana observou na Serra Umã e atestou como a marca da autenticidade dos Atikum, foi executado pelos índios da Serra do Arapuá, e não pelos da Serra Umã. Salientou que quando chegaram no Alto do Umã, Tubal já estava com o cavalo selado para ir embora, e eles, fardados, pisaram o toré, o dia inteiro e a noite também. Foi depois desse toré que Tubal disse: "Agora eu vi caboco!" E os Atikum foram reconhecidos como índios. Comentou que foram tiradas fotos suas e de outros índios vestidos com as fardas de caroá, no Posto Indígena. (...) Disse que os Tuxá ensinaram o trupé do toré para eles e eles para os da Serra Umã. Por fim, nos confirmou o modo como o nome da tribo foi escolhido e falou do terreiro do Mestre Atikum, que fica no topo da Serra do Arapuá. (PALITOT e ALBUQUERQUE, 2002. p. 50-58)

No esteio dessas relações conturbadas entre as comunidades das Serras Umã e Arapuá, Mendonça relata que em 2003 os índios da Serra do Arapuá receberam um convite para efetuarem o 'Recadastramento dos Indígenas da Serra do Arapuá': "Junto ao convite veio a cópia de um ofício, enviado à Funasa, na qual as lideranças da Serra Umã afirmam que as 'aldeias' Cacaria, Lagoa e Enjeitado são de 'descendentes Atikum'" (MENDONÇA, 2003, p. 117). No entanto o convite não é aceito, e este povo 'emerge' sob o etnônimo Pankará durante o I Encontro de Povos em Luta pelo Reconhecimento Territorial, promovido pelo CIMI em maio de 2003, na cidade de Olinda (PROJETO TERRITÓRIO E MEMÓRIA INDÍGENA NO NORDESTE BRASILEIRO, 2008, p. 2 e 3 – Pankará).

Mendonça (2003) ressalta a fala de um dos líderes dos Pankará, o Sr. Pedro Limeira, da Cacaria, na qual ele, utilizando a metáfora da árvore e seus ramos, afirma:

Tem que ser descendente de onde nós somos, não emprestado. Mas que eu acho que o pau quando ele nasce assim ele tem gaia pra todo canto (...) eu sei que tem gaia pra lá, tem gaia pra Serra Umã (...). Agora o tronco, nem ele sabe onde é, nem eu sei também e sei mais ou menos

(...) vai ter que nascer é um pé de pau aqui mesmo. (MENDONÇA, 2003, p. 117)

Acompanhamos faces de um processo de reelaborações narrativas sobre a origem e a situação atual de uma comunidade, frente aos diferentes contextos atravessados. Essas mudanças reafirmam o caráter continuamente dinâmico da fronteira étnica, e sua intensa relação processual com a fronteira territorial da comunidade. Concordamos com Mendonça, de que “A riqueza do processo de afirmação da identidade étnica dos índios do Arapuá está, exatamente, na sua fluidez, possibilidade de construção e na referência mítica ao tronco comum que transcende a própria serra” (MENDONÇA, 2003, p. 109).

A primeira providência para iniciar o processo de demarcação da T.I. Pankará aconteceu em 2003, através de um memorando da FUNAI, reconhecendo o grupo, através da utilização dos critérios recomendados pela Convenção nº169 da OIT. Atualmente a terra encontra-se em identificação<sup>89</sup>, e estão se iniciando os trabalhos do G.T. encarregado deste processo. Conflitos são recorrentes na área, principalmente pela ação de políticos em épocas eleitorais (nas eleições municipais de Carnaubeira da Penha), e pelas propriedades fundiárias (com os fazendeiros, em maioria de famílias de Floresta) (PROJETO TERRITÓRIO E MEMÓRIA INDÍGENA NO NORDESTE BRASILEIRO, 2008, p. 2 e 3 – Pankará).

---

89 FUNAI, Portaria 1.014, data de publicação: 08/09/2009.

**Figura 70: Escola Pankará fechada por disputas eleitorais**



Fonte: Foto do autor, setembro de 2009.

As serras, densamente ocupadas, representam uma grande parcela do contingente eleitoral do município de Carnaubeira da Penha. Já denominados como Pankará, os índios da Serra do Arapuá e Cacara somam 2.454, dos 7.447 indígenas atendidos pela FUNASA no pólo de Carnaubeira da Penha, em 2005. Em 2008, este número se mantinha estável, em 2.482 (FUNASA, 2008). Aqui verificamos desenrolar deste processo de etnogênese, no qual a comunidade cria mecanismos para definir e controlar o pertencimento/exclusão.

A disputa eleitoral local reflete nas novas organizações indígenas, provocando o surgimento de novas contendadas. As disputas para os novos cargos indígenas (cacique, pajé, conselho de saúde – imposições de uma indianidade oficial) são deflagradas, se inserindo e promovendo uma nova dinâmica no contexto político-administrativo local.

Aqui fazemos um paralelo entre processos diacrônicos, mas que tiveram elementos similares. O processo de demarcação, pela FUNAI, da T.I. Atikum foi todo atravessado por sérios conflitos, os quais resultaram

na criação de facções deste povo indígena. Assim como no processo em curso para o grupo Pankará ocorreu uma reação do poder local, tradicionalmente estabelecido através da propriedade fundiária. Durante o período de etnogênese e luta por reconhecimento, são ativadas narrativas as quais deverão ser legitimadas, tanto interna quanto externamente à comunidade. Os narradores autorizados, por representarem os que tem informações sobre este 'povo', os que mantêm 'tradições' deste povo são geralmente líderes religiosos ou pessoas mais velhas. No entanto essa legitimidade nem sempre corresponderá ao arranjo administrativo da terra indígena.

Na Serra Umã uma facção abriga, conforme narração de Grünewald (1993) pessoas que trabalharam na etnogênese Atikum, e é apoiada por pessoas que provém a etnicidade do grupo. Em oposição, a outra facção tem que justificar sua contestada condição de índios (internamente). Entretanto quem está na administração da área indígena não são os mais ligados a etnicidade do grupo, mas sim a outra facção, baseada em distribuição desigual de recursos públicos e ao plantio de maconha. Como o autor citado argumenta, este desenho administrativo constitui um equilíbrio nas forças políticas locais. Na Serra Arapué os indígenas começam a enfrentar a mesma questão.

Acreditamos que a luta contra a opressão e exploração não se finda com a demarcação de um território. A poderosa elite local continua, como tradicionalmente o faz, a defender seus privilégios acima de qualquer respeito às leis ou preceitos democráticos. Assim, uma ameaça do tamanho da perda de partes consideráveis de suas propriedades é suficiente para ativar uma reação em todos os sentidos: discriminação racial, abuso de poder econômico no processo eleitoral, corrupção (de indígenas<sup>90</sup> e funcionários públicos), coerção através de capangas, etc.

---

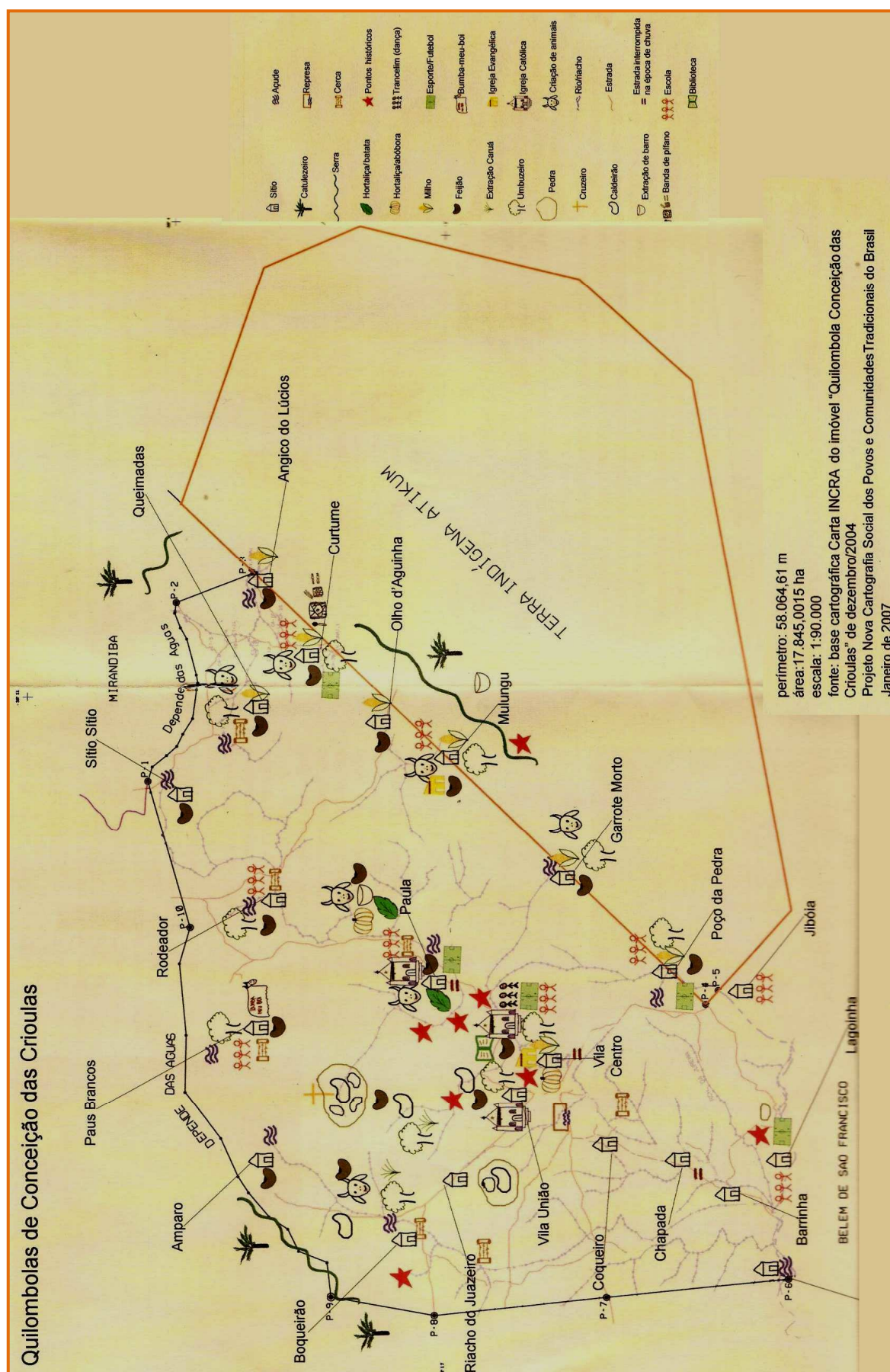
90 Desta forma se implantam divisões internas que se levadas a frente podem provocar o faccionalismo e até a fragmentação da comunidade.

## **4.5 Conceição das Crioulas**

Conceição das Crioulas é um povoado, núcleo de uma comunidade, a qual se identifica como quilombola com base na legislação afim. Destacamos aqui esta comunidade, pois, além de sua proximidade à região estudada, ela foi “pioneira na organização, mobilização e articulação das lutas quilombolas, tornando-se uma referência tanto no âmbito regional, como nacional” (FREIRE, 2008a). Esta comunidade situa-se no município de Salgueiro, próxima aos limites com Carnaubeira da Penha e Mirandiba – justamente na fronteira da T.I. Atikum (Figura 71).



**Figura 71: Mapa da área de Conceição das Crioulas**



Fonte: AQCC, abril de 2007.



A história narrada pelos moradores abarca quatro situações em relação à ocupação territorial (FIALHO, 2002, p. 115-116). A chegada de seis crioulas à região aconteceu em 1808, oriundas de Panelas d'Água. Esse local é homônimo da fazenda de onde se originaram os primeiros sesmeiros que colonizavam Belmonte, ainda no final do séc. XVIII (ver esta descrição no cap. 2.6). Nestas narrativas é enfatizada a situação de liberdade em que estas crioulas chegaram, e que teriam arrendado um terreno de três léguas em quadra. O plantio do algodão e sua fiação garantiam o dinheiro para honrar o arrendamento. Este seria o 'período do rei', pois as crioulas adquiriram o título da terra, numa escritura com 16 selos e o carimbo da Torre<sup>91</sup> (FIALHO, 2002, p. 116).

Segundo Vânia Fialho estes relatos são recorrentes, em diversos sítios de Conceição, o que demonstra uma identidade intimamente ligada à descendência das crioulas fundadoras. Assim como em relação aos limites das 'terras das crioulas', os quais seriam os mesmos que foram definidos na escritura da Fazenda Conceição das Crioulas e no patrimônio doado em 1910 para Nossa Senhora da Conceição: "serra da Princesa, Jatobá, os limites da terra indígena aticum, serra Redonda, serra do Urubu, chegando novamente à serra da Princesa" (FIALHO, 2002, p. 118). Este território teria entre 16.000 e 18.000 ha, e inclui 16 sítios.

Neste sentido a história de Conceição é similar a da região, com o estabelecimento de fazendas no início do séc. XIX e o início das vilas (através de doações a santos padroeiros) ainda na primeira década do séc. XX. Além disso, a presença marcante do algodão, um período no qual eles 'tiveram melhores condições de sobrevivência', e puderam mesmo arrendar o terreno.

Apesar da afirmação pela comunidade da identidade de 'remanescente de quilombo', através da descendência das crioulas pioneiras, é bastante marcante a 'relação tênue' entre índios e negros.

---

91 Aqui as temporalidades são conflitantes, pois é afirmado que esta escritura é de 1802.

Esta situação é confirmada por diversos relatos, entre eles um bem contundente: “Seu Virgínio, em seu depoimento, afirma que os negros que chegaram a Conceição ‘arranjaram’ a liberdade se aliando aos índios” (FIALHO, 2002, p. 126).

O segundo momento da ocupação territorial da área, segundo as narrativas locais, é o da tomada, por ‘brancos’, das suas terras. Esse processo também se dá por compra, mas na maioria das vezes os moradores denunciam a falsificação de títulos pelos pretensos novos proprietários. Outra possibilidade era a submissão frente ao poder econômico, forçando muitos negros a aliarem-se para não perder por completo suas terras: “Já aqueles tolos, porque eram tolos, dava os filhos pra eles ser padrinho e aí eles iam entrando, se apossando”, segundo depoimento de um morador do sítio Lagoa (FIALHO, 2002, p. 116).

A terceira situação acontece no contexto dessa ‘tomada’ das terras pelos brancos. Uma primeira reação foi a tentativa de compra destas terras, para reaver o patrimônio. No entanto esta estratégia era difícil de ser alcançada, e aí instaura-se o quarto período: a tentativa de recuperar as terras através da categoria de ‘terra remanescente de quilombo’. Fialho (2002, p. 133-135) descreve o histórico de organização política que culminou com esta identificação para reivindicação de um território.

A mobilização social ocorre a partir de 1987, com a instalação de uma missão de freiras carmelitas na cidade de Salgueiro. Dessa catequese surgem atuais lideranças, ligadas hoje a diversos movimentos como Pastoral Rural, Movimento de Trabalhadoras Rurais, Sindicato de Trabalhadores Rurais de Salgueiro, e ao Partido dos Trabalhadores (Givânia Maria da Silva<sup>92</sup> é presidente municipal deste). A proposta de formação de uma comunidade eclesial de base dá maior incentivo à estas jovens lideranças, os quais são contatados pelo MNU<sup>93</sup>. A partir daí se

---

92 Sobre Givânia ver também item 4.6.1.

93 Fundado em 18 de Junho de 1978, o Movimento Negro Unificado incentivou no Brasil uma ampla

integram a redes mais específicas do movimento negro, e já em 1994 acontece o I Encontro dos Negros do Sertão, no qual se articulam com negros do Maranhão (FIALHO, 2002, p. 134).

Vânia Fialho relata que Givânia e Andreilino (atualmente presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Salgueiro) chegaram a ir até Brasília para obter o reconhecimento da comunidade. Em 1995 começam as articulações com o Centro de Cultura Luis Freire, o que também abriu novas possibilidades de contato com outras comunidades remanescentes de quilombo de Pernambuco. Esta cooperação foi forte na área da educação, inclusive com a edição de um vídeo sobre as comunidades negras do Estado, para ser passado nas escolas.

Atualmente quase todos os sítios tem sua própria associação, que são reunidas eventualmente na sede da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (AQCC, criada em 2000). Em 1998 foi identificado o território de Conceição das Crioulas e dois anos depois este foi titulado pela Fundação Palmares (Figura 71). No entanto o processo de regularização fundiária se arrasta vagarosamente, com idas e vindas.

Como uma das primeiras comunidades remanescentes de quilombos reconhecidas pelo governo federal, Conceição das Crioulas foi um exemplo de movimentação social que certamente influenciou diversas comunidades a se lançarem nesse projeto. Aqui identificamos, assim como na situação de pioneirismo da T.I. Atikum, um *gatilho que dispara vários processos similares pela região*, conforme veremos no capítulo posterior.

Veremos no próximo item (4.6.1) que existem manifestações de sítios dentro do território de Conceição se identificando como índios Atikum. Esta questão é extremamente delicada devido ao contexto local, marcado pela violência. A presença do plantio e tráfico da maconha instala (ver item 4.1.2) uma densa rede poderosa e influente tanto política

quanto economicamente. Além disso, temos a disputa política eleitoral entre a liderança quilombola e vereadora Givânia e Bebé, representante do movimento que reivindica a revisão dos territórios para se incluírem na T.I. Atikum. Soma-se a este quadro uma diferença na assistência governamental para índios e negros, o que provoca uma disputa por estes direitos. Por último é detectada uma não integração entre os órgãos federais (FUNAI, INCRA, Fundação Palmares) que agem na área, contribuindo para uma indefinição que provoca mais turbulências e conflitos.

## **4.6 Emergências Atikum**

Um campo de relações e representações extremamente fértil e complexo se revelou para nós nestes dois últimos dias. O jogo de identidades étnicas na região dos Atikum extrapolou as expectativas que tínhamos ao iniciarmos a viagem e nos colocou diante de novas questões sobre as dinâmicas do reconhecimento de populações indígenas no Nordeste, dos processos de territorialização, dos fluxos culturais e das redes de mediação política entre os diversos grupos indígenas e as agências de contato. Pudemos perceber como as alianças e faccionalismos são elementos constantes do fazer político desses grupos, que, inclusive, está profundamente entrelaçado com os níveis de organização das fronteiras étnicas e com a capacidade de aglutinação e legitimação de lideranças e das ações que desenvolvem. (PALITOT e ALBUQUERQUE, 2002, p. 59)

Nesta parte do trabalho mostraremos a reflexão da nossa pesquisa sobre as comunidades da região que se reivindicaram como parte do povo indígena Atikum, e estão fora da T.I. Uma das primeiras questões colocadas é qual a origem destas comunidades, e o porquê desta manifestação nesse momento – as últimas duas décadas.

Entendemos que a perspectiva histórica é fundamental para entendermos melhor estas ações comunitárias de reivindicação étnica Atikum. Um contexto histórico como o aqui construído ao longo dos capítulos dois e três, principalmente, servirá como cenário destas novas emergências. As poucas informações acerca dos índios Umãs não nos permitem fazer uma relação direta entre estes e os Atikum. No entanto relatos dos próprios atores desta estória, legitimados por uma confirmação comunitária (ao aceitar e ativar o processo de emergência)

trazem dados importantes para nossa análise. A violência destinada aos Umãs, assim como a todos os índios resistentes durante o processo colonial no sertão do São Francisco foi extrema, visando o seu extermínio. Estas ações, documentadas e narradas no capítulo 2, certamente atingiram a identidade destes povos, pois se fossem tomados enquanto índios bravos fatalmente seriam caçados, como muitos foram.

A partir desta realidade de confrontação, indivíduos, famílias e até comunidades inteiras passam a negar sua origem e sua etnicidade indígena. Esta situação se prolonga em toda a região até um apontamento institucional de que a exposição identidade indígena poderia resultar em conseqüências positivas para a comunidade. Na região o lugar que ficou como referência para esta ação governamental foi a Serra Umã, a partir do reconhecimento e instalação de um posto indígena Aticum. Como já mostramos em diversos momentos este 'gatilho' provoca uma onda de mudanças nas relações sociais, no sentido de uma maior permissividade com a presença autodeclarada e reconhecida de comunidades indígenas.

Como exemplo escutamos relatos colhidos em campo, ou então apresentados nas pesquisas de Grunewald (1993), Mendonça (2003) e Palitot e Albuquerque (2002), de que a violência (dos fazendeiros e seus capangas, mas também de policias e de instâncias governamentais) sempre esteve a espreita dos que se identificassem como índios, dos que participassem de rituais tradicionalmente visto como indígenas. Afinal para todo este aparato de força local os 'inimigos' foram tradicionalmente os índios, e eles se mantinham em prontidão para coagir e negar a presença indígena. Mesmo com este contexto extremamente desfavorável, uma comunidade decide, com base apenas nas suas informações de outras comunidades em situação similar, se reivindicar indígena oficialmente. Esta decisão também demonstra o grau de preconceito e violência sofrido pelas comunidades, e pode ser pensada como uma tentativa aflita de melhorar suas condições de disputa com os fazendeiros que os assolavam.

Aqui entendemos que só o aceite (materializado na construção do P.I.) do governo federal de que esta era uma comunidade indígena foi suficiente para desencadear novas maneiras de se pensar as diferenças étnicas e novas maneiras de se relacionar com indivíduos e comunidades indígenas na região. Um novo contexto é iniciado, embora as disputas (pela inferiorização, descaracterização e conseqüente não concessão de direitos e terras) continuem até hoje. A mudança é um presumido 'apoio', na escala nacional, de órgãos governamentais. Presumido pois durante mais de meio século não regularizou a principal demanda da comunidade: a propriedade sobre seu território.

Neste contexto geral temos diferentes situações específicas, de acordo com os diferentes lugares onde a presença indígena se verificava. Como vimos mesmo na Serra Umã a demarcação durou mais de dez anos para se concretizar<sup>94</sup>, e passados mais quatorze anos desta ainda não aconteceu a desintrusão total dos não índios da T.I.. Na Serra do Arapuá e da Cacaria tivemos diferente momentos (desde a implantação do P.I. Atikum), com maior ou menor permissividade às manifestações indígenas, culminando numa situação de tamanha complexidade de conflitos (envolvendo os proprietários de terra, a prefeitura de Carnaubeira, a assistência da FUNAI, os Atikum da Serra Umã, ...) que as comunidades decidiram fragmentar-se do povo Atikum e formarem a etnia Pankará.

As serras são densamente ocupadas e a presença indígena nestes locais era emblemática e bastante reconhecida regionalmente. Isto de certo modo diminuiu as dificuldades enfrentadas, principalmente para os moradores da Serra Umã, e depois do Arapuá e Cacaria, o que não ocorre em outras comunidades do 'sertão'<sup>95</sup>. A partir da demarcação da T.I. Atikum a proximidade da comunidade emergente com este território passa a ser uma questão importante, se esta quer se juntar ao povo Atikum e

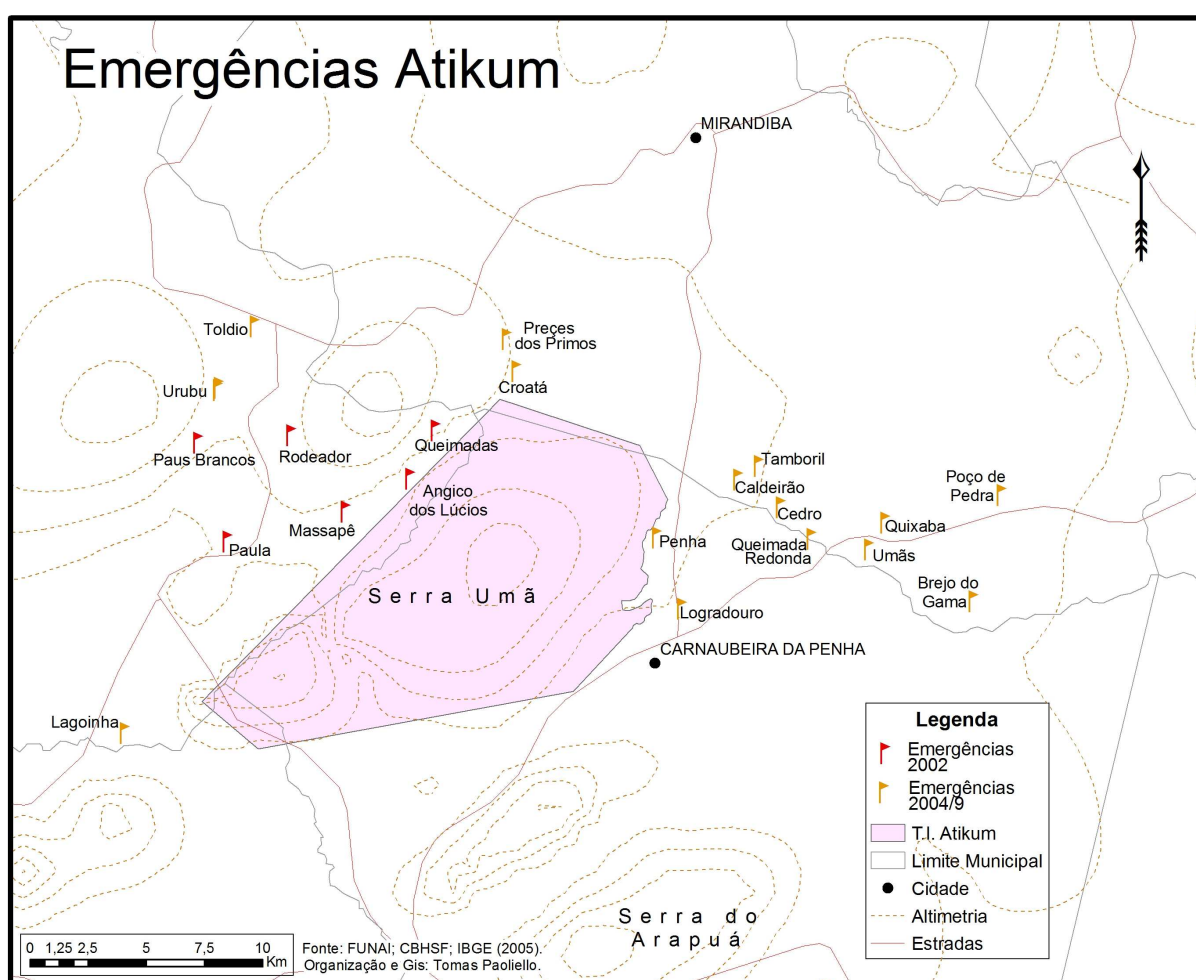
---

94 Após iniciado as primeiras providencias, em 1984. Antes disso, passaram-se 35 anos desde a instalação do P.I., em 1949.

95 Aqui nos referimos à classificação popular local: marcação da diferença entre as serras úmidas da região (Serra ou agreste) e Sertão (áreas planas e secas).

conseqüentemente alargar este território. Aqui podemos analisar o caso dos Pankará. Uma eventual demarcação contínua destas comunidades como povo Atikum passaria necessariamente pela cidade de Carnaubeira da Penha (Figura 63), o que tornaria este processo extremamente difícil até mesmo de ser pensado. Não podemos afirmar que este fator foi decisivo na decisão da etnogênese Pankará, mas com certeza as comunidades tinham em mente as dificuldades que enfrentariam (por tudo o que historicamente sofreram e pelo exemplo do processo de demarcação da T.I. Atikum).

**Figura 72: Mapa das emergências, com T.I. Atikum**



Aqui não trataremos da etnogênese Pankará, a qual apesar de ter começado como emergência Atikum, consolidou-se como um novo povo indígena, processo tratado no item 4.4. As outras comunidades emergentes, muitas das quais contíguas ao território oficial Atikum estão em situação distinta. Sua legitimidade (oficial – frente à FUNAI, e

socialmente – junto ao seu povo) é apresentada a partir do argumento de que estavam no 'antigo território oficial Atikum'<sup>96</sup> e foram excluídas quando da identificação pela FUNAI, em 1989. Um documento do SPI, diversos relatos de indígenas de diferentes sítios/aldeias, e no mapa de delimitação (entre os pontos 1 e 7, conforme Palitot e Albuquerque, 2002) caracterizam estes antigos limites de forma bem semelhante (Figura 63).

No quadro abaixo (Figura 73) podemos visualizar as distintas situações destas comunidades, com as datas aproximadas de suas emergências e um contexto resumido da ocasião. As emergências também podem ser localizadas na Figura 72. Nos itens seguintes trataremos um pouco sobre cada uma destas situações.

**Figura 73: Quadro situações das emergências Atikum**

<b>Comunidades Indígenas Atikum na Área de Conceição das Crioulas - relatório Vânia Fialho e Fátima Brito (FUNAI) - 2002</b>	<b>Novas Comunidades Atikum - pleito dos próprios, a partir de abaixo-assinados para a FUNAI, através do chefe de posto - 2004/2009</b>	<b>Possíveis novas comunidades indígenas Atikum (?) - indicadas pelos moradores do Sítio Urubu - 2009</b>
Sítio Paulo	Poço da Pedra	Cruzeiro do Sul
Rodeador	Lagoinha	Barrinha
Paus Brancos	Quixaba	Jatobá
Massapê	Croatá	Chapada
Queimadas	Prece dos Primos	Mocambo
Angico dos Lúcios	Caldeirão	Várzea Alegre
	Tamboril	Sítio
	Lagoa Bom Jesus	Caroá
	Queimada Redonda	Bezerro dos Lopes
	Cedro	Retiro
	Vertentes	Poço Verde
	Penha	Barro da Canoa
	Umã	
	Brejo do Gama	
	Logradouro	
	Sítio Urubu - Alto Bonito	
	Tordilho	

Fonte: Organização do autor, com base em entrevista de Ivson Ferreira (19 de agosto de 2009)

96 Como já relatamos nos itens 3.7, 4.3 e 4.4.



#### 4.6.1 Emergências Atikum no território de Conceição das Crioulas

De acordo com os quadros acima as primeiras emergências Atikum ocorreram dentro da área titulada de Conceição das Crioulas. Como acompanhamos no item 4.5 a identificação do território de Conceição das Crioulas aconteceu dois anos após a homologação da T.I. Atikum com o perímetro proposto pelo G.T. de 1989, se restringindo à Serra Umã (Mapa tal). A titulação do território de Conceição das Crioulas é concretizada em 14 de julho de 2000.

Neste mesmo ano, nas eleições municipais de Salgueiro duas candidatas a vereador se lançam, tendo suas bases (e moradia) em sítios dentro da área quilombola: Givânia, eleita pelo PT e Bebé, candidata não eleita, pelo PFL. A primeira é Givânia Maria da Silva, a qual participa desde as primeiras mobilizações em Conceição das Crioulas, em 1987, ainda como presidente municipal do PT e articulada com o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Salgueiro. É uma das lideranças atuais de Conceição (FIALHO, 2002. p. 133).

Sobre Bebé, Maria Eruça de Sá, temos informações divergentes, mas que acreditamos ser referente a mesma pessoa:

- *Mãe-de-santo responsável pelos trabalhos do terreiro no sítio Rodeador, famosos em toda a região. É muito forte o vínculo existente entre o centro de D. Bebé e os índios atikuns. Não há nessas cerimônias (que envolvem também as giras ou linhas de toré) uma fronteira nítida que separe os indivíduos como negros e índios (FIALHO, 2002. p. 133);*
- *Bebé já foi articulada ao movimento quilombola e o movimento de professores indígenas, mas foi afastada de ambos, procurando legitimidade via Conselho Distrital de Saúde Indígena (FIALHO, s/d);*
- *A ação de Bebé centrava-se na idéia de fortalecer uma oposição ao projeto quilombola, defendendo a necessidade de ampliar os limites da Terra Atikum. Ela liderou este movimento, abarcando os sítios Massapê, Rodeador e Paus Brancos. Tal alteração de área quilombola para T.I. propiciaria à população dessas localidades o mesmo tratamento*

*dispensado aos índios, como acesso a serviços diferenciados de saúde e educação (FIALHO, s/d);*

- *Bebé é uma fazendeira que está criando e acirrando conflitos entre a AQCC e o povo indígena Atikum (segundo participantes da AQCC, em FIALHO, 2004/2005);*

- *Bebé busca se afirmar através do Conselho de Saúde Indígena, e vem liderando um movimento para estender os limites da T.I. Atikum na direção do território quilombola, principalmente nos sítios/aldeias Rodeador, Massapê e Paus Brancos (FIALHO, s/d).*

Este pleito de aumento da T.I. em direção à Conceição foi 'disparado' (IVSON, 19 de agosto de 2009) por uma atuação irresponsável e sem respaldo legal do órgão responsável pela titulação do território quilombola. Entre 2000 e 2002 a Fundação Palmares propagou que quem não fosse quilombola seria retirado da área sem nenhum benefício, e assim algumas famílias não-quilombolas se reconheceram enquanto indígenas e solicitaram providências da FUNAI. Em Março de 2001 representantes das comunidades Rodeador, Massapê e Paus Brancos dirigiram-se até a Administração Regional da FUNAI em Recife e depois a Brasília, onde entregaram em mãos ao presidente da FUNAI o documento em que pediram a sua inclusão na T.I. Atikum, junto com o abaixo assinado das três comunidades (PALITOT e ALBUQUERQUE, 2002).

A FUNAI solicitou então à ABA um profissional para realizar a identificação das comunidades e a ABA indicou Rodrigo Grünewald. Este aceitou o trabalho, mas algo 'estranho' aconteceu durante o trâmite do processo: as três comunidades Atikum, nos documentos da FUNAI, vieram a aparecer como se estivessem localizadas no município de Muquiém de São Francisco, oeste da Bahia. O antropólogo também não foi comunicado pela FUNAI para iniciar o trabalho de identificação. Assim, na ocasião da viagem de Rodrigo Grünewald, Estevão Palitot e Marcos Albuquerque em diversos povos indígenas do Nordeste, em 2002, foram feitos contatos telefônicos para preparar a chegada na Serra Umã. Somente aí é que o

senhor José Francisco (Zé Crente, liderança Atikum da aldeia Olho d'Água do Padre) informou a Rodrigo de que as comunidades Rodeador, Massapê e Paus Brancos situavam-se no limite da T.I. Atikum, em Pernambuco e não na Bahia.

Conseqüentemente, na chegada do grupo de pesquisadores no Olho d'Água do Padre, aconteceu uma confluência de representantes dessas comunidades, ansiosos por respostas às suas reivindicações, e de representantes das comunidades da Serra do Urubu, do sítio Paula e da vila de Conceição das Crioulas os quais pretendiam dar início ao seu processo de reconhecimento étnico Atikum (PALITOT e ALBUQUERQUE, 2002).

Neste mesmo ano de 2002 um ofício (de 22 de maio) do coordenador da Fundação Palmares para o diretor de assuntos fundiários da FUNAI, encaminhou outro ofício, da AQCC<sup>97</sup> de 11 de abril de 2002, no qual se descrevem os problemas existentes entre a comunidade quilombola e a nação indígena Atikum (FIALHO, 2004/2005). A partir dessa notificação oficial a FUNAI promoveu, ainda em 2002, uma primeira identificação de aldeias no território quilombola, através de um relatório de Vânia Fialho (antropóloga) e Fátima Brito (FUNAI). Neste foram identificadas seis comunidades Atikum dentro da área quilombola: Sítio Paulo, Rodeador, Paus Brancos, Massapê, Queimadas e Angico dos Lúcios (IVSON, 19 de agosto de 2009).

Em 2003, após um decreto presidencial (de 20 de novembro) que regularizou o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, foi instalado o processo de levantamento fundiário e demarcação das terras tituladas de Conceição das Crioulas (FIALHO, 2004/2005). No entanto FIALHO (s/d) descreve que até março do ano seguinte o processo de regularização fundiária da área quilombola fica

---

97 AQCC – Associação Quilombola de Conceição das Crioulas.

indefinido<sup>98</sup>, causando mais tensão na região. O G.T. responsável pelo levantamento fundiário do território de Conceição das Crioulas chegou em agosto (2004) e iniciou seus trabalhos após as eleições municipais, entre outubro e novembro (FIALHO, 2004/2005).

A concretização do levantamento fundiário instaura uma nova situação, na qual os proprietários se vêem realmente ameaçados. Em 04 de dezembro de 2004 as lideranças da AQCC reportaram (FIALHO, 2004/2005) ameaças verbais do Sr. Simão Gonçalves dos Santos (Simão David). Sobre este nos informa Barbosa (2009) que seria parte do clã dos Araquan<sup>99</sup>, e pai de Maninho da Pistola do Município de Salgueiro. Simão, juntamente com Militão Gonçalves Santos (Nozinho Gonçalves) de Carnaubeira da Penha<sup>100</sup>, Geraldo Gonçalves Santos<sup>101</sup> (Geraldo de Rosa Ipueira) de Belém do São Francisco e Manoel Gonçalves Santos, (Manoel de Iaiá), eram os patriarcas de todas as ações políticas e bélicas da 'família' Araquan (BARBOSA, 2009).

Oito dias após estas ameaças, na madrugada de 12 de dezembro de 2004 foi ateado fogo à sede da AQCC. Logo cinco dias depois a AQCC fez um ofício denunciando o "cometimento de crimes de ameaça por fazendeiros da região contra diversos representantes e lideranças quilombolas" (FIALHO, 2004/2005). Já em 2005, em 12 de fevereiro aconteceu um episódio assim relatado pela AQCC:

Investida de fazendeiros (Simão David, Juvenal Pereira e Maria Eruça de Sá – Bebê) em Conceição das Crioulas: realização de um toré na vila de Conceição das Crioulas. (...) Audácia dos fazendeiros em não permitirem que jovens quilombolas da comunidade ouvissem som na sua própria casa [o que atrapalharia a manifestação do toré], chegando a invadir a residência dos jovens Juciê José, membro da coordenação da AQCC, e Adalmir José, seu irmão também liderança jovem. A ação agressiva foi liderada por Donato Galdino dos Santos (Dão de Lolô), sobrinho de Simão David, e acompanhada pelos vereadores de Salgueiro Ayres de

---

98 Somente em março de 2004 o INCRA especifica concretamente as etapas para o processo de garantia das terras para as comunidades quilombolas.

99 Ver no item 4.1.2 as 'ações' destes clãs.

100 Faleceu em 2002 de causas naturais (BARBOSA, 2009)

101 Logo após início dos conflitos, transferiu residência para Cabrobó, tornou-se vereador e foi assassinado pelos "Russos" (BARBOSA, 2009).

Sá Carvalho Jr. (PSB), presidente da Câmara de Vereadores de Salgueiro, e o Prof. Antenor Filho (PL) também membro diretor da referida casa (FIALHO, 2004/2005)

Em resposta, a vereadora Givânia dirigiu nova carta denúncia à justiça e em 24 de fevereiro aconteceu uma reunião entre membros da AQCC, o promotor de justiça e o Ministério Público (FIALHO, 2004/2005). Todo este cenário conflituoso provocou um convite ao CCLF<sup>102</sup> e CIMI<sup>103</sup>, pelas lideranças de Crioulas e Atikum, para uma reunião. Esta se realizou no sítio Massapê em 28 de março de 2005, na qual foi afirmada a identidade exclusivamente indígena e a reivindicação de ampliação do território Atikum para incluir os sítios abarcados pela titulação de Conceição das Crioulas. Ainda assim os indígenas reafirmaram as relações de parentesco com os quilombolas e confirmaram a existência de uma disputa político/eleitoral: “na última eleição (2004) quem era índio votava no leão (PFL, PMDB, PSBD, etc.) e quem era quilombola votava na zebra (PSB, PT, PC do B, etc.)” (MENDONÇA, 2005).

#### **4.6.2 Emergências Atikum reconhecidas pelo chefe do P.I.**

A segunda situação detectada entre as emergências Atikum aconteceu entre 2004 e 2009. Neste período dezessete comunidades<sup>104</sup> remetem abaixo-assinados, com aprovação do cacique Atikum e do chefe do P.I., para a FUNAI, solicitando seu reconhecimento (IVSON, 19 de agosto de 2009). Estas comunidades se localizam nos municípios de Carnaubeira da Penha, Mirandiba e Salgueiro, como podemos visualizar na Figura 72.

Esses lugares estão dentro da área que foi denominada anteriormente de ‘território tradicional Atikum’, como verifica-se na Figura 63. Entretanto as providencias para seu reconhecimento ainda estão na

---

102 CCLF – Centro de Cultura Luís Freire.

103 CIMI – Conselho Indigenista Missionário: Órgão anexo à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

104 Poço da Pedra, Lagoinha, Quixaba, Croatá, Preçe dos Primos, Caldeirão, Tamboril, Lagoa Bom Jesus, Queimada Redonda, Cedro, Vertentes, Penha, Umã, Brejo do Gama, Logradouro, Sítio Urubu - Alto Bonito, e Tordilho (IVSON, 19 de agosto de 2009).

fase de identificação pela FUNAI (IVSON, 19 de agosto de 2009; PALITOT, 2005).

***Figuras 74 e 75: Foto do terreiro de toré no Caldeirão e um dos mais antigos moradores no Tamboril – lugares de emergência Atikum***



Fonte: Fotos do autor, setembro de 2009.

#### **4.6.3 Emergências ainda não reconhecidas pelo chefe de P.I.**

A mais recente informação sobre as emergências Atikum, ainda sem a confirmação do cacique e chefe de posto, é de 2009. Fazendo a identificação das comunidades que já tinham pleiteado através do chefe de posto, o funcionário da FUNAI recebe a indicação, no sítio Urubu de que existiriam ainda doze<sup>105</sup> comunidades as quais seriam de índios Atikum. Estas se localizam na Serra Urubu e suas proximidades.

### **4.7 Remanescentes de quilombos em Mirandiba**

Ser negro em Mirandiba é ser excluído, ser discriminado racialmente é um marco da família Marcos. Símbolo de negritude e diferencial abordado, na visão da maioria das pessoas que tratam a raça negra como gente sem valor e colocada em segunda ou terceira categoria. (SÁ, s/d)

Esta citação está em um texto sobre a família Marcos, descendentes de João Marcos, um negro que teria se instalado na cidade de Mirandiba nas primeiras décadas do séc. XX. A família sempre permaneceu na cidade, e hoje conta com aproximadamente 200 pessoas. Suétone prossegue dizendo que desde a década de 1970 uma rua da cidade era habitada exclusivamente por esta família, chamada popularmente de rua da África. No ano de 1970

(...) houve a primeira festa de conclusão do curso Ginásial na cidade, a turma era composta por 35 concluintes, 6 deles não tiveram direitos a participar da festa dançante no clube da cidade, por não serem brancos e nem pertencerem à família Carvalho. Entre essas 6 pessoas que não puderam participar, estava Maria do socorro Souza (Cacuca), atual presidente do Centro de Cultura e Cidadania Zumbi dos Palmares, entidade social de combate ao racismo. (SÁ, s/d)

Nas festas juninas os negros igualmente não podiam participar. Suétone diz que só mudou esta situação com o fim da ditadura militar, pois antes a participação dos negros em comemorações era restrita a “fazer papel de escravo nos dias 7 de setembro”. A escolaridade desta família é baixíssima, e até hoje não existe nenhum professor dela.

---

105 Cruzeiro do Sul, Barrinha, Jatobá, Chapada, Mocambo, Várzea Alegre, Sítio, Caroá, Bezerra dos Lopes, Retiro, Poço Verde, e Barro da Canoa (IVSON, 19 de agosto de 2009).

Suétone considerou a eleição, em 1992, de um prefeito do PT – Nelson Pereira dos Santos um marco para o município, com abertura para a participação dos negros, impulsionando discussões sobre esta questão na cidade.

Mesmo assim passaram-se vários anos até a oficialização de uma organização social que tratasse da inclusão social específica das pessoas negras e do combate a discriminação racial. Em 2001 foi fundado o Centro de Cultura e Cidadania Zumbi dos Palmares na cidade de Mirandiba (vide Figura 49). Este 'memória' de Suétone sobre a situação da família Marcos na cidade mostra o grau de preconceito e descriminação sofrido pelos negros.

Esta situação de extrema pobreza é mais acentuada na cidade. As comunidades negras rurais, mesmo com todo o histórico de exploração, conseguem se manter melhor do que na cidade. Ainda que na maioria das vezes não tenham a posse da terra estas comunidades se mantêm através de relações de moradia/trabalho com grandes proprietários. O texto acima destacado remete-se a situação urbana, a qual não permitiria a classificação como remanescentes de quilombos, e conseqüentemente direitos daí advindos. Na área rural temos em Mirandiba um foco de mobilizações neste sentido:

**Figura 76: Quadro das comunidades remanescentes de quilombos certificadas na região (2005-2008)**

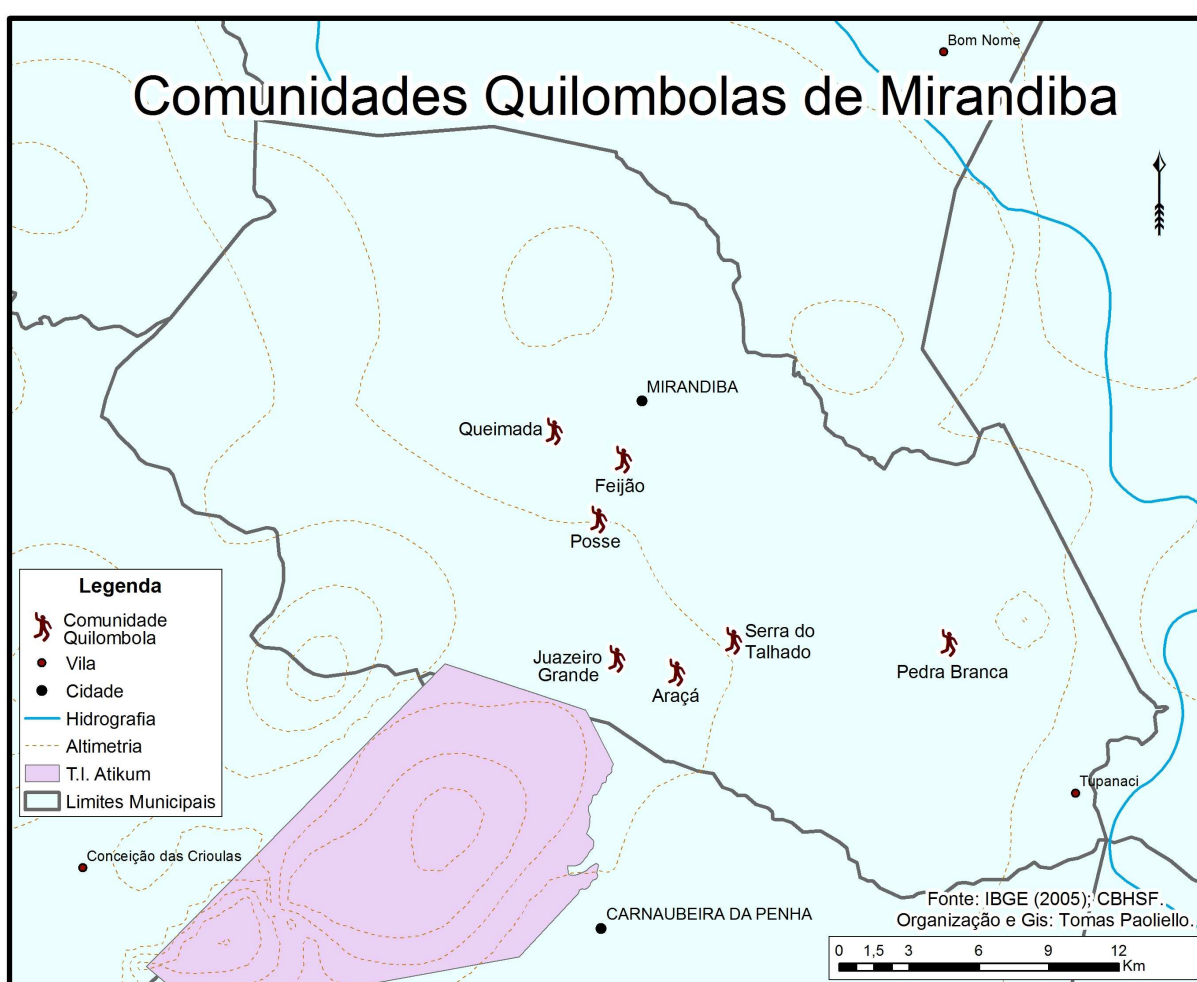
<b>Comunidade Quilombola</b>	<b>Município</b>	<b>Certificação</b>
Araçá	Mirandiba	12/07/2005
Caruru	Mirandiba	12/07/2005
Feijão	Mirandiba	12/07/2005
Pedra Branca	Mirandiba	12/07/2005
Serra Verde	Mirandiba	12/07/2005
Posse	Mirandiba	24/03/2006
Juazeiro Grande	Mirandiba	13/12/2006
Santana	Salgueiro	02/03/2007
Tamboril	Salgueiro	02/03/2007
Conceição das crioulas	Salgueiro	08/06/2005
Massapé	Carnaubeira da Penha	08/06/2005
Tiririca	Carnaubeira da Penha	05/03/2008

Fonte: Fundação Palmares, organizado pelo autor.



Neste quadro vemos as comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Palmares na região (Figura 76). Somente em Mirandiba foram sete comunidades, todas na área rural do município (Figura 77). Em 2007 o CCLF realizou um trabalho de campo na região para através de entrevistas recolher dados para um “Mapeamento etnográfico das comunidades quilombolas do sertão de Pernambuco” (FREIRE, 2008b). Em cada comunidade visitada foi produzido um relatório no qual consta um histórico da comunidade, relacionando a territorialidade e a identidade. Aqui utilizaremos como fonte principal estes relatórios.

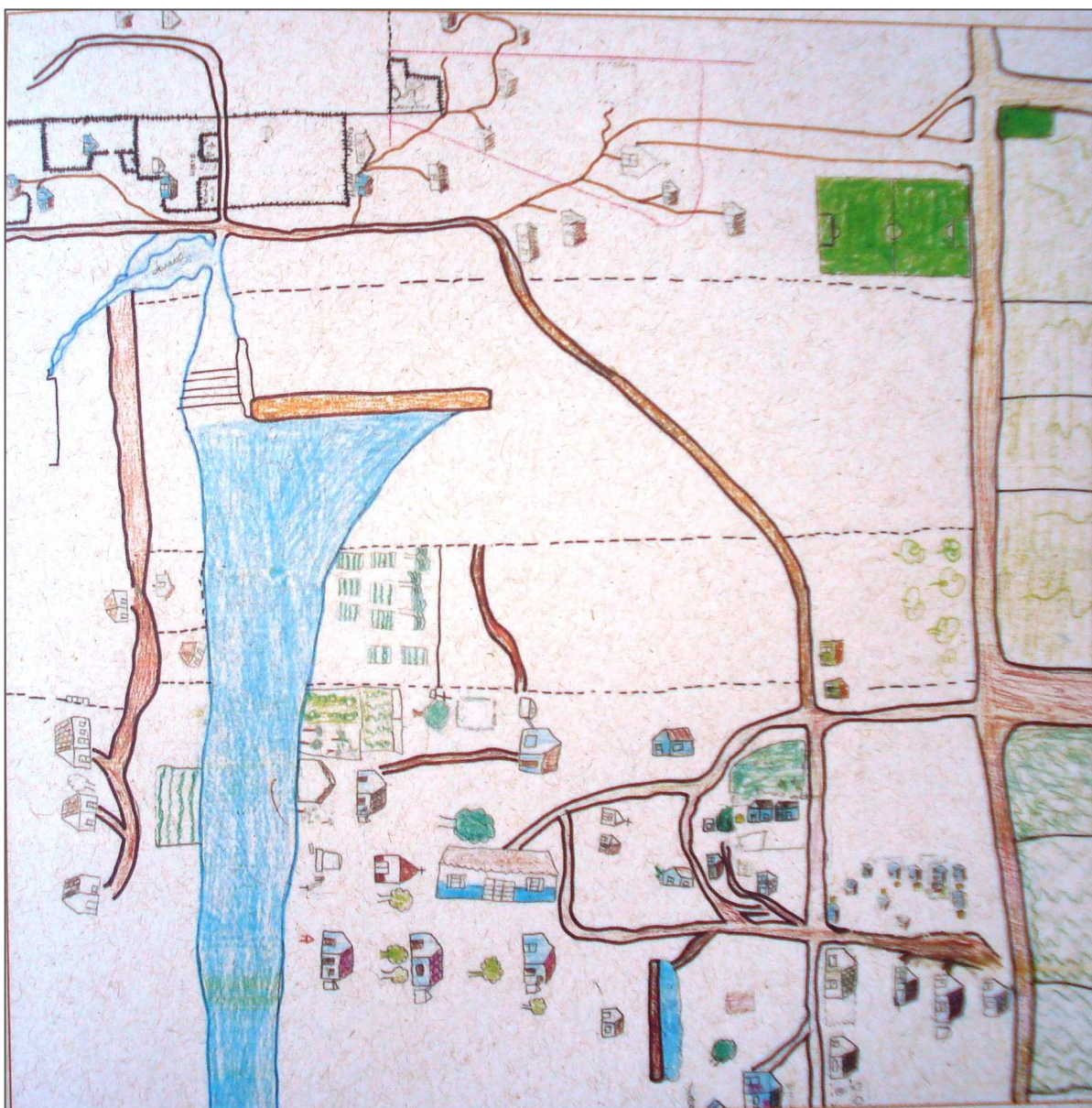
**Figura 77: Mapa das comunidades quilombolas em Mirandiba**



As comunidades abarcadas por este projeto foram seis: Araçá, Feijão, Pedra Branca, Serra do Talhado, Juazeiro Grande e Queimada. Todas têm um histórico de ocupação territorial que inclui, em diferentes momentos (e por vários meios), a compra de terrenos junto a grandes

proprietários. A mais antiga, neste sentido, é Juazeiro Grande (Figura 78). No lugar chamado Barriguda chegou a família de Manoel Henrique, filho de escravos. Lá, ainda na década de 1930 estes primeiros moradores “compraram a terra a troco de serviço, fazendo um açude construído a braço. Botaram a roça no ano de 1934 e no ano de 1935, viemos com a família” (entrevista de Ana Joana da Conceição, 87 anos, FREIRE, 2008b, p. 2 – Juazeiro Grande).

**Figura 78: Mapa confeccionado pelos moradores de Juazeiro Grande**



Fonte: FREIRE, 2008b.



Na comunidade Araçá (Figura 79) a história é narrada a partir da chegada dos brancos, que tocaram fogo nas caatingas e expulsaram os índios, se estabelecendo em fazendas. Nestas trabalhavam negros, e um deles, João Balbino, em 1947 conseguiu comprar '100 braças de terra' com o dinheiro da venda de duas vacas. "Lá no Araçá plantavam mamona, algodão, havia uma usina de caroá, uma casa de farinha" (FREIRE, 2008b, p. 2 – Araçá). João Balbino veio de massapé, na antiga Floresta do Navio, e era filho de Maria Josefa Balbina:

'(...) ela era caboca, foi pega a dente de cachorro lá pro lado de floresta. Tinha uns vaqueiros, correram atrás, ela foi pegada em tapuio junto de floresta pra cá... foi amansada novinha... A mãe de João balbino era a mesma mãe de meu pai, Manuel Balbino Diniz, era dois irmãos. Esse nome Diniz eu num sei como botaram. Meu bisavô morou muito de Carnaúba pra lá, mas esses brancos que são dos Diniz, morava mas essa família dos Diniz, aí ficou assinando a criação. Tinha as diferença, fizeram outro ferro, mas o sinal e a descendência do nome ficou Diniz... Balbino morava mais os Diniz no Jaburú pras três voltas, tinha um terreno lá perto da Serra do Arapuá, fica de Carnaúba pra lá, já é Floresta. Laborava mais essa família dos Diniz. Ficou essa descendência nossa assinando como Diniz. Eles morava mais os branco, de primeiro o cabra trabalhava mais os branco, ficava laborando mais os branco. De primeiro os branco num governavam os mais fraco, foi nesses tempo...' (Seu Raimundo, 86). (FREIRE, 2008b, p. 2 e 3 – Araçá)

**Figura 79: Mapa confeccionado pelos moradores de Araçá**



Fonte: FREIRE, 2008b.

Podemos visualizar as imbricadas relações que competiram para a gênese das comunidades atuais, passando por constantes migrações e formações de famílias (diferentes trajetórias conformando um espaço multifacetado). Outra moradora antiga deste lugar é Ana Mulata, filha de Josefa Mulata e Joaquim Lopes:

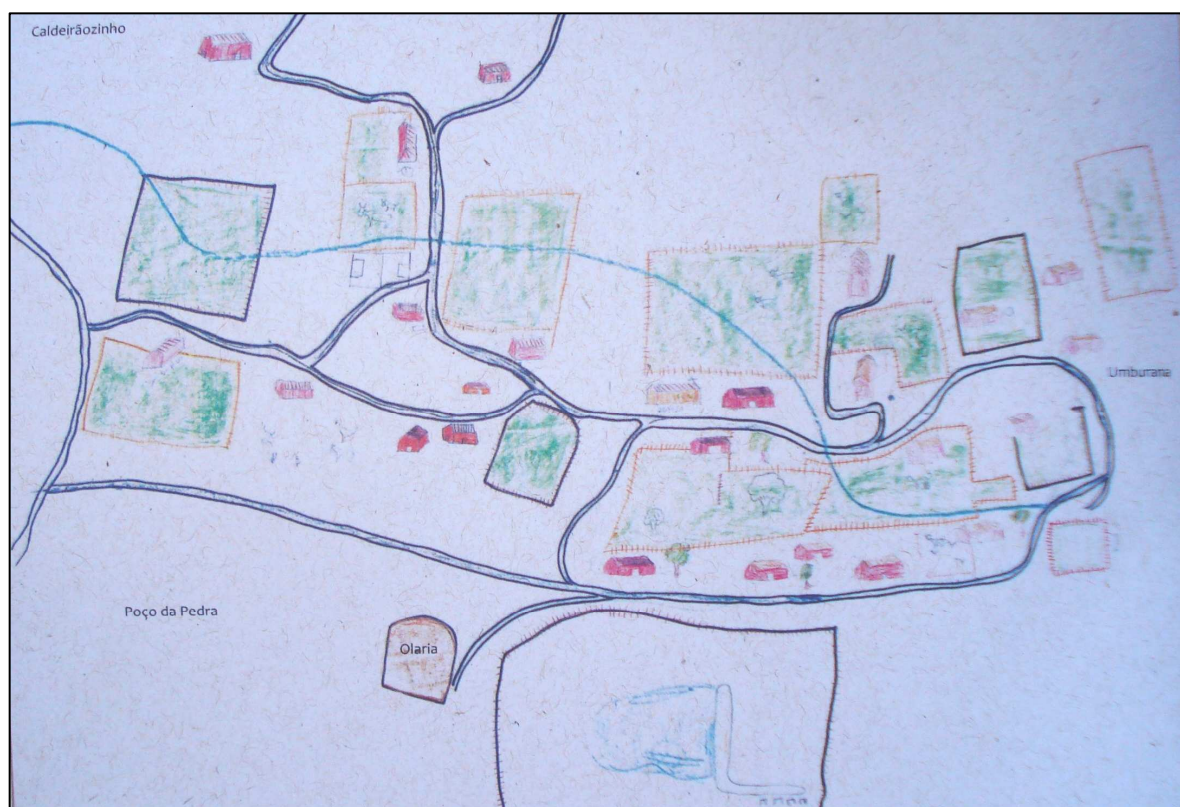
‘(...) era Ana Mulata porque a família todinha era mulata. Era a família aqui dos Umã, dos Lopes. Era uma fazenda, uma família, ficaram se assinado... um bucado ficaram se assinado como mulato, outros como os Lopes... Os olhos claros vem da família Lopes. Os Lopes é tudo rajado. Branco com negro, aquela mistura... é desse lado. Feijão de corda com milho’. (FREIRE, 2008b, p. 3 – Araçá)

Como esta fala comprova cada comunidade tem seus descritores e delimitadores étnicos. Estes são relacionados à descendência, lugares de origem e escolhas políticas. Outro exemplo é a comunidade do Juazeiro Grande, onde a identidade quilombola não é ativada por todas as famílias. A família dos ‘Galdino’ se incluiu na associação, mas faz questão de demarcar uma diferença étnica:

(...) somos descendentes de índio, somos mestiço, negro, índio, branco. A gente tem mais sangue de índio... a gente já ficou como sendo de várias raças. Mas eles (os Henrique) não. O Território quilombola é onde fica as terras dos Henrique, a gente fica como morador do quilombo, dentro do território quilombola, mas nós não somos quilombola. A gente sempre conviveu juntos, temos atividades, nosso relacionamento é de uma forma boa, a nossa associação de agricultores é tudo junto, é como se fosse uma família só. (FREIRE, 2008b, p.3, Juazeiro Grande)

Em 1953 quatro famílias, vindas da comunidade Juazeiro Grande compraram um terreno na Fazenda Pedra Branca (Figura 80). A ascendência desta família (assim como a dos Henrique de Juazeiro Grande) passa por Manoel Henrique. Este, nascido no Brejo do Gama, ‘vinha de descendência’ de Massapê, em Carnaubeira da Penha (hoje uma comunidade também certificada como remanescente de quilombo), e foi trabalhar, como morador, no Brejo do Gama. Lá nasceu inclusive seu filho Hemiliano Henrique – fundador da comunidade da Pedra Branca, irmão de Ana Joana da Conceição, da comunidade Juazeiro Grande.

**Figura 80: Mapa confeccionado pelos moradores da Pedra Branca**



Fonte: FREIRE, 2008b.

Novamente as trajetórias fundantes e explicativas da etnicidade são destacadas. Trajetórias as quais estão na memória comunitária, mas também podem ser comprovadas por ações quase que simultâneas, como a reivindicação destas comunidades para serem reconhecidas como remanescentes de quilombo: Massapê – 08 de junho de 2005; Pedra Branca – 12 de julho de 2005; e Juazeiro Grande – 13 de dezembro de 2006.

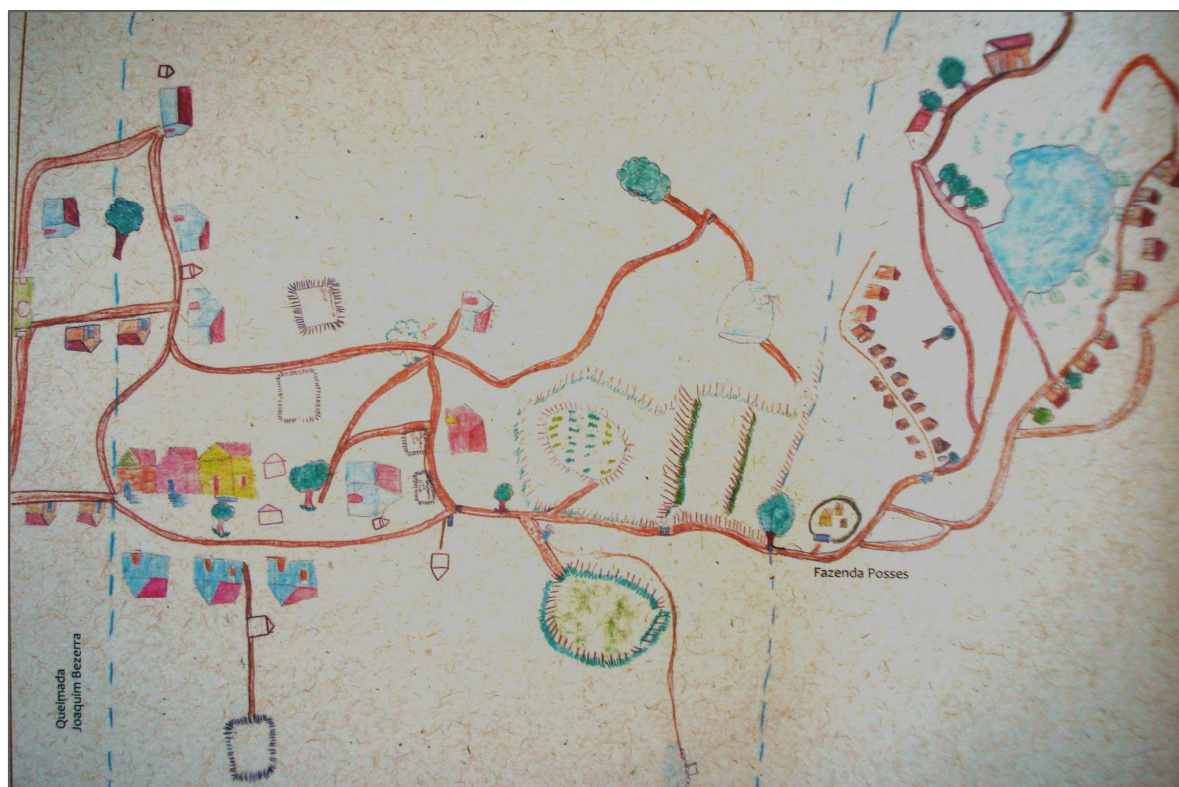
No lugar Feijão (Figura 81) haviam duas propriedades, uma de Clávio Meneses (chamada Posse) e outra de Joaquim Bezerra de Carvalho. Na primeira metade do século XX chegou neste local o negro Jibóião, o qual “trabalhava nesse terreno da Posse e trabalhava pra Joaquim Bezerra de Carvalho como morador” (FREIRE, 2008b, p. 2 – Feijão). Após um conflito entre esses proprietários surgiu a oportunidade de Jibóião comprar um terreno: os dois fazendeiros decidiram vender a área limítrofe entre suas propriedades – o lugar Feijão. Em 1963 Jibóião vendeu sua



criação de animais e comprou o terreno de 42 hectares. As outras prestações foi pagando com seu trabalho e dos filhos.

Ele era filho de um negro que vivenciou o tempo da escravidão, do cativo, 'o pai do finado Jibóia foi Manuel Profílio Gomes. O avô de Jibóia veio de cima da Serra do Arapuá pra Serra de Umãs, em Conceição das Crioulas. A nossa família é descendência dessa aí...' (FREIRE, 2008b, p. 3 – Feijão)

**Figura 81: Mapa confeccionado pelos moradores de Feijão**



Fonte: FREIRE, 2008b.

A comunidade Queimada (Figura 82) também tem a comprou sua propriedade no ano de 1962. Antonio Ciliro dos Santos trabalhava na Fazenda Posse, mas "ele nasceu num lugar chamado Riacho das Pedras. O pai dele era de lá também. Meu avô arrancava caruá, fazia bornar, esteira, capa de caruá..." (FREIRE, 2008b, p. 2 – Queimada). Apesar da compra em 1962, somente em 1970 Ciliro se mudava com a família para sua propriedade no sítio Queimada. Mesmo depois desta mudança a família continuava trabalhando na Posse. Todos viveram do plantio do algodão, até a praga do bicudo. Depois "fomos viver do carvão e ia vender na feira pra poder chegar até aqui onde nos estamos hoje" (FREIRE, 2008b, p. 2 – Queimada).

**Figura 82: Mapa confeccionado pelos moradores de Queimada**



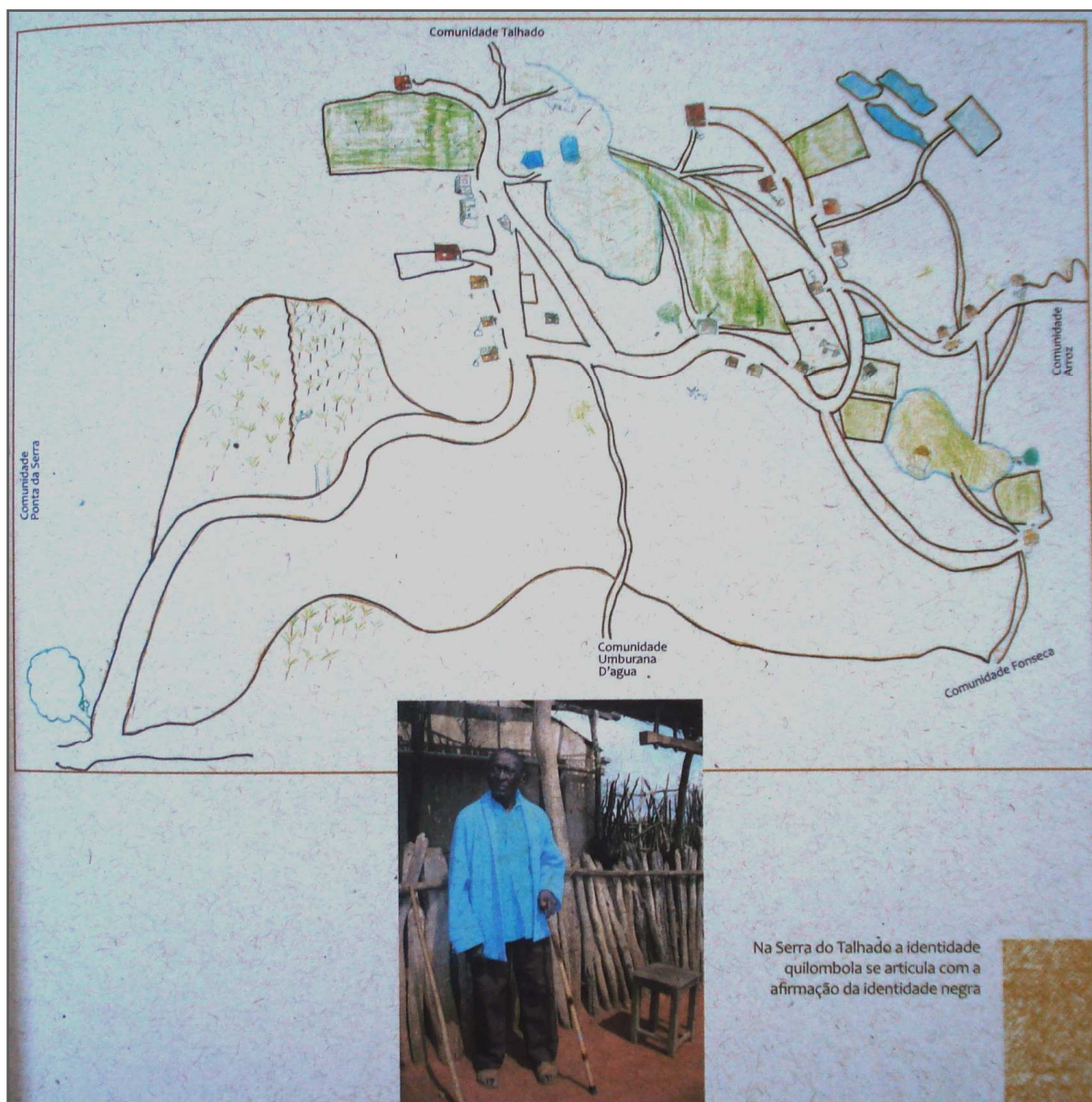
Fonte: FREIRE, 2008b.

Francisco Manuel Balbino (Chico Preto, 84 anos) foi o fundador da comunidade Serra do Talhado (Figura 83 e 84). Antigamente, segundo entrevista deste senhor, esta foi uma área toda de fazenda dos Carvalho (Clementino Bernardino de Carvalho era um dos herdeiros). A origem de sua família, assim como muitas da região, é o Brejo do Gama:

(...) nasceu na Boa Vista, depois seus pais foram morar na Porta da Serra por volta de 1930, ali chegou com seus irmão 'num lugar que se chama Imburana d'água. Morou muitos ano na Ponta da Serra. Meus pais parece que nasceram lá no Brejo do Gama. Meu pai era Manuel Balbino Diniz, chama Diniz porque ele se criou com os Carvalho ali... do açude velho pra lá, eles se assina por Diniz. Aí quem morou mais eles, se criou, aí assina esse povo aí dos Diniz. Assinava a criação de bode. Esse povo dos Carvalho, dos Diniz, aí em Tupanaci, Santa Maria que chamam, Brejo do Gama, vem daí...' (entrevista Chico Preto, FREIRE, 2008b, p. 2 – Serra do Talhado).



**Figura 83 e 84: Mapa confeccionado pelos moradores da Serra do Talhado e foto de um dos fundadores da comunidade**



Fonte: FREIRE, 2008b.

Em 1970 ele adquiriu, por compra, um terreno de 109 hectares na Serra do Talhado. Com o tempo se instalou ali com sua família e já em 1979 chegaram outras pessoas se agregando à sua família:

'tão aí se criando. Em Mirandiba tenho a família dos Henrique em Juazeiro Grande, outros moram em Pedra Branca, parente por parte da minha mãe. Uma parte dos Henrique é Lopes Diniz. Nogueira é da parte dos Henrique também' (entrevista Chico Preto, FREIRE, 2008b, p. 3 – Serra do Talhado).

Deste modo temos as comunidades se formando através da compra de terrenos e estabelecimento das famílias. A organização política das comunidades se iniciou nos anos 1990. A partir de 1995 começaram a ser



criadas as primeiras associações comunitárias, de trabalhadores rurais, ou pequenos produtores. No Feijão,

A iniciativa da fundação da entidade não foi dos próprios moradores, 'veio de cima pra baixo, como se diz. Foi a partir de partidos políticos que viu esse tipo de organização noutros lugares e fundou aqui em Mirandiba. Feijão foi uma comunidade escolhida...'. Na época as reuniões só aconteciam com a presença de algum representante da gestão municipal: prefeito, secretário de agricultura ou mesmo um vereador, 'se nenhuma dessas pessoas viesse, a reunião não aconteceria'. (FREIRE, 2008b, p. 7 – Feijão)

A comunidade Pedra Branca também teve sua associação fundada em 1995. Assim como no Feijão a articulação política passava pela prefeitura (mandato Nelson Pereira dos Santos – PT), e inclusive a maior liderança da comunidade e fundador da associação - Antônio Henrique Nogueira foi convidado pelo prefeito para ser candidato a vereador:

'ele convidou Antonio Henrique pra ser o primeiro candidato negro a frente da comunidade Pedra Branca. Sofreu muita discriminação, ameaça de morte, porque era preto, era negro, ser candidato dentro de uma área que só tinha branco. Ali os brancos começaram a queimar a imagem dele e de quem votava nele. Mas ele resistiu e foi candidato muito bem votado. Continuou na luta até ser chamado pra vida eterna' (FREIRE, 2008b, p. 4 – Pedra Branca).

A partir daí o movimento vai crescendo e se difundindo para outras comunidades, com fundação de associações: Juazeiro Grande – 1999; Araçá – 2001; Queimada – 2002; e Serra do Talhado – 2004. Somente no início do século XXI a questão específica da identidade negra e de área de remanescente de quilombo se colocou, primeiramente no Feijão.

A fazenda Posse, vizinha do Feijão, na década de 1980, no contexto da crise do algodão foi 'abandonada', e a dona (esposa de Clávio Meneses, já falecido) foi para São Paulo. Muitos trabalhadores saíram, mas alguns continuaram fazendo suas roças neste local. Por volta do ano 2000 chegou um irmão de Clávio reivindicando a propriedade. Neste mesmo ano aconteceu uma ocupação desta fazenda pelo MST. No início os antigos moradores da fazenda saíram, mas após uma negociação com o MST estes voltaram à Posse. No entanto,

Depois de algum tempo, o MST diz ser inviável a desapropriação porque as terras pertence a muitos herdeiros e sai em retirada, mas algumas

famílias [10] que chegaram na Posse junto com o MST permanecem no terreno ocupado. Os descendentes do negro Jiboião [11 famílias, somente na Posse] se organizam e propõe o reconhecimento de Posse como comunidade quilombola, 'sendo uma extensão do Feijão pra Posse. A área lá da Posse incluindo todas essas terras que a gente tá falando são 1292 hectares. É uma área grande. Saindo essa extensão como o nome de Feijão, ficar uma área só' (FREIRE, 2008b, p. 5 - Feijão).

Desta maneira outras comunidades foram se reivindicando como remanescentes de quilombos após contatos feitos por suas associações com a associação do Feijão e ONGs. Entretanto esta identificação como quilombola nem sempre se concretiza. Fomos informados<sup>106</sup> de que a comunidade do Caruru iniciou esse processo de discussão e chegou a ser certificada pela Fundação Cultural Palmares em 12 de julho de 2005 (Figura 76). Porém, devido às pressões existentes a maioria das famílias não aceitou entrar como área remanescente de quilombo. Assim quatro famílias que tinham se posicionado a favor da reivindicação quilombola tiveram que deixar o Caruru.

Nesta mesma entrevista é dito que não existiram outros conflitos ainda, pois em nenhuma comunidade começou o processo de demarcação ou regularização fundiária. Mas Vavá acredita que quando começar esta etapa podem haver conflitos sério, citando o exemplo de Juazeiro Grande (DORIVALDO, 01 de setembro de 2009), onde a comunidade está nas terras de grandes proprietários (140 ha pertencem aos Carvalho, segundo Freire, 2008b, p.3, Juazeiro Grande).

## **4.8 A diáspora Atikum**

Em diversos momentos deste trabalho apresentamos como estratégia a ocultação da identidade indígena para sobrevivência. Principalmente entre o final do século XIX e início do XX. Retomando estas estratégias de sobrevivência de indivíduos, famílias e comunidades indígenas frente ao combate a que estavam submetidas trataremos agora

---

106 Entrevista de Vavá, diretor da Conviver no Sertão e presidente do Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural de Mirandiba. (DORIVALDO, 01 de setembro de 2009)

de outra alternativa, que não é aquela de internalizar e ocultar sua condição indígena: o deslocamento, a fuga de áreas consideradas mais perigosas, para áreas menos visadas pela colonização. Novamente podemos iniciar a narrativa destas estratégias num tempo muito distante, com diversos relatos e documentações.

A serra Negra aparece como um lugar de referência importante, e muitos indígenas, tanto Atikum quanto Pankará remetem que suas origens em algum momento passaram por lá. Seu Zé Antônio também menciona das migrações de Atikum para Barra do Jardim e Serra da Ibiapaba, no Ceará, além de contatos com os índios aldeados em Triunfo da Baixa Verde, Ilha da Assunção (Truká), Serra Negra (Pipipã e Kambiwá) e Rodelas (Tuxá) (PALITOT e ALBUQUERQUE, 2002, p. 38).

Esta estratégia de deslocamento também pode ser reforçada pelo caráter não cíclico do clima, sujeito a longas secas não previsíveis. Em relatório de viagem de 1961, por aldeias de 'remanescentes' indígenas do Nordeste, para uma investigação lingüística, Meader narra que os 'Uamué ou Aticum' tinham como característica essa migração sazonal:

Durante a estação chuvosa, 1.500 "caboclos" vivem na Serra, mas durante as estações secas eles se dispersam, procurando serviço em outros lugares. Todos os Aticum são agricultores e, nas estações em que há chuva suficiente, passam muito bem. Começam agora a plantar árvores frutíferas nos quintais, o que serve como ajuda adicional. (MEADER, 1976)

Neste mesmo relatório é apontada a localização de uma comunidade Atikum em Jatobá (PE), que estaria se tornando o foco dos atikum:

Os Aticum dessa área, do mesmo grupo dos que vivem em Serra d'Uma, saíram da Serra e parecem viver em melhores condições do que os de lá. Os casamentos interétnicos são muito freqüentes e eles estão se integrando rapidamente na vida nacional. Foi observada, numa noite, uma cerimônia religiosa, que é descrita na Seção 2. Uma parte dela foi gravada e arquivada no Museu Nacional. (MEADER, 1976)

De acordo com a localização no mapa existente no relatório Jatobá pertence ao município de Ibimirim (Figura 85). O relatório supracitado ainda descreveu os 'Uamué ou Aticum' em dois outros locais, mas desta vez sem estarem conformando uma comunidade: numa fazenda 'a uma

légua de Cachoeirinha' e em Mirandiba (MEADER, 1976). Sobre a primeira acreditamos ser hoje uma vila no município de Mirandiba.

**Figura 85: Mapa da viagem de Meader**

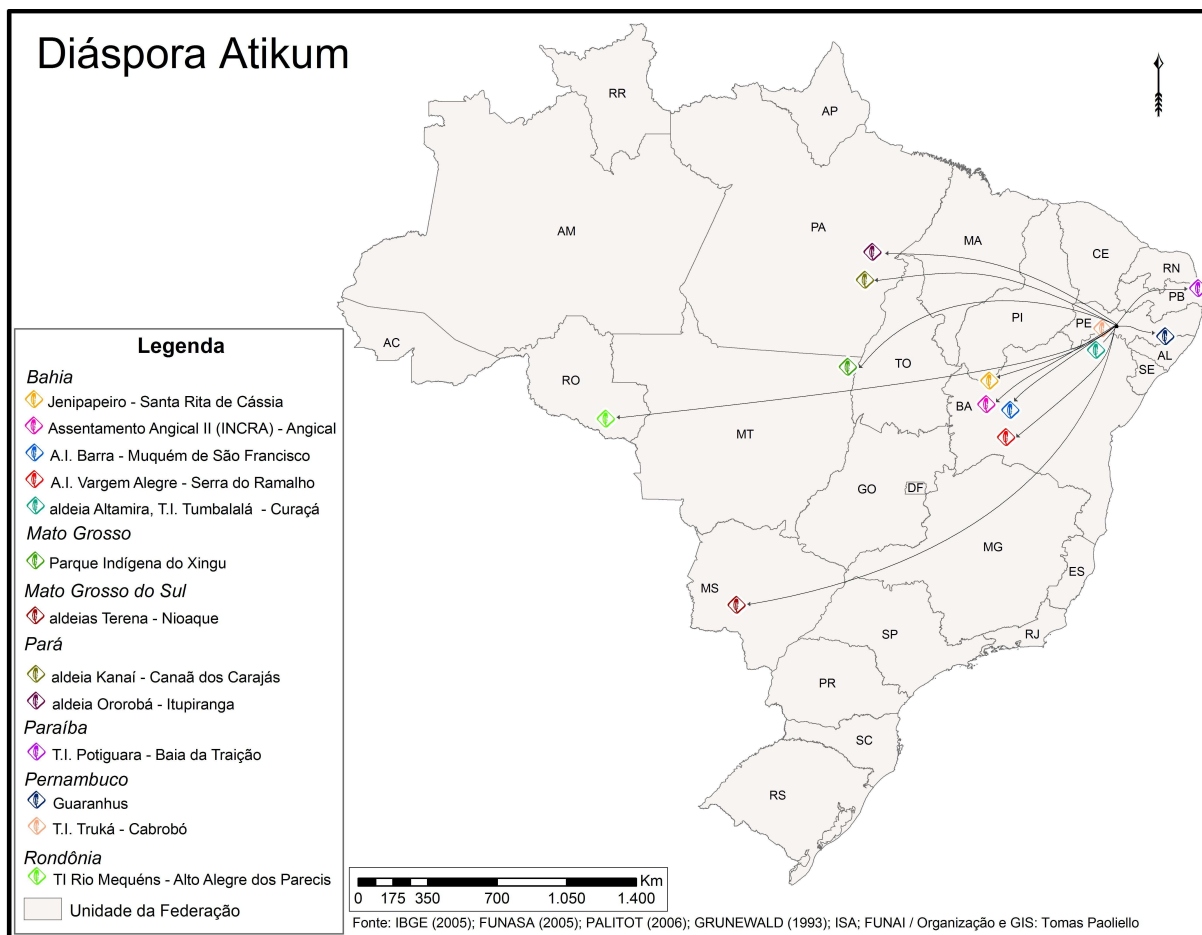


Fonte: Meader, 1976.

No período da demarcação da T.I. Atikum, como já descrevemos (p. tal), houve um grande acirramento dos conflitos locais. Em 1985, após sete assassinatos, sendo cinco de uma mesma família, quase 60 índios Atikum foram 'transferidos' pela FUNAI, a fim de evitar que 'mais mortes ocorressem'. Estas oito famílias foram primeiramente para a A.I. Truká (PE), depois sendo reassentadas na A.I. Vargem Alegre (BA). Permanecem pouco tempo nesta área, logo sendo instaladas em agrovilas fora da A.I. A romaria destas famílias continua, quando foram transferidas pela FUNAI para a Fazenda Passagem, na A.I. Barra, em Muquém de São Francisco (BA). No início da década de 1990 seis destas famílias teriam voltado para a Serra Umã e as outras duas estariam assentadas em lotes de reforma agrária - projeto de Assentamento Angical II, do INCRA, no município de Angical (BA) (OLIVEIRA e LEITE, 1993). Segundo dados da

FUNASA, em 2005 a comunidade Atikum em Angical teria 82 pessoas. Já na Reserva Índigena de Barra<sup>107</sup>, localizada em Muquém de São Francisco (BA), temo 22 índios Atikum, na aldeia Passagem em 2005 (FUNASA). Além dos atikum esta aldeia tinha na mesma ocasião 48 pankarus.

**Figura 86: Mapa da diáspora Atikum**



No final de 1990, após os assassinatos de Abdon e seu irmão uma nova onda de fuga ocorre entre os Atikum. A maioria de seus parentes vai para a área Potiguara, na Paraíba, enquanto outros seguem para diversos lugares, como área Truká (PE), Garanhuns e até o Parque do Xingu (GRUNEWALD, 1993, p. 144).

107 A situação jurídica de Barra é 'reservada' desde 31/12/1986 (FUNAI). Em 1993 a FUNAI contabilizava apenas 32 índios nesta área.

Analisando dados da FUNASA de 2005, Estevão Palitot verifica serem os Atikum o povo que mais emigra de sua T.I., sendo encontrados em várias áreas indígenas ou próximos a estas:

Além das quatro situações Atikum registradas para o interior da Bahia, encontraremos reterritorializações deste povo no DSEI Guamá-Tocantins (PA), onde temos a presença de 99 Atikum formando duas terras indígenas: aldeia Kanaí (28 Atikum e 3 não-indígenas) no município de Canaã dos Carajás e a aldeia Ororobá (54 Atikum e 14 não-indígenas) no município de Itupiranga. No DSEI Mato Grosso do Sul, vivem 45 Atikum nas aldeias Terena do município de Nioaque; esse núcleo era maior, porém, diminuiu com a migração de 19 Atikum para a TI Rio Mequéns em Alto Alegre dos Parecis (RO) (DSEI Vilhena). (...) Duas outras famílias Atikum moram em um sítio, fora da TI, mas próximo dos seus limites. De acordo com a FUNASA dessas 19 pessoas, 17 são Atikum, 1 é Terena e 1 não indígena. (texto e informações adaptados de <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/sakurabiat/pop.shtm>> acessado em 19 de janeiro de 2006). (PALITOT, 2006, p.29)

Para Palitot (2006) este processo atinge tal montante que chegam a formar novas territorialidades. As quatro situações na Bahia referidas no início da citação acima estão nos municípios de Curaçá, Santa Rita de Cássia, Angical e Muquém de São Francisco. No primeiro existem 108 índios Atikum, formando uma aldeia – Altamira, na T.I. Tumbalalá (dados da FUNASA do ano de 2005). Uma notícia veiculada no Jornal A Tarde (LAURA, 2006), de Salvador, fala sobre cerca de 500 índios Atikum de Curaçá, que vivem ‘de maneira precária’ numa T.I. com 700 hectares, que já teria sido desapropriada. Uma de suas queixas é de que toda a assistência que recebem passa pelo P.I. Atikum, situado na T.I. Atikum, na Serra Umã.

Em Santa Rita de Cássia (BA), numa aldeia de mesmo nome vivem 44 índios Atikum, juntamente com dois Pataxós e um Truká (FUNASA, 2005). De acordo com o sítio eletrônico do ISA, existe neste município um processo aberto pela FUNAI, na fase de identificação, da T.I. Atikun Bahia<sup>108</sup>. Através de uma notícia de março de 2009 (ARATU ON LINE, 2009) sabemos que o Ministério Público Federal de Barreiras (BA) “intermediou nesta quarta, 25, na sede da Procuradoria, um acordo para

---

108 Portaria 1.086, data de publicação: 25/08/2006.

que a tribo indígena Atikum permaneça na Fazenda Sobradinho, conhecida como Jenipapeiro, localizada no município de Santa Rita de Cássia (BA)” (ARATU ON LINE, 2009). Ainda na Bahia, temos notícia<sup>109</sup> de que os Tuxá de Rodelas tentaram, em 2008, impedir o atendimento de índios Atikum num posto de saúde em seu território.

Em Pernambuco, além de sua T.I. na Serra Umã, os Atikum estavam presentes (FUNASA, 2005) em Águas Belas (20 pessoas), em Cabrobó (29), em Floresta (9), além dos Atikum ‘desaldeados’<sup>110</sup> em Mirandiba (514), Salgueiro (222) e Carnaubeira da Penha (594).

Também existem informações sobre deslocamentos do povo Pankará. A família de Luiz Limeira (importante liderança) teria vindo na década de 1940 de Coité (município de Petrolândia) – local lembrado como “aldeia velha” – e instalado-se na Serra da Cacaria. Passando dificuldades econômicas e proibidos de praticar o Toré, no ano de 1947 deslocam-se para a Barra do Tarrachil, Rodelas, Coité e para Belém (PROJETO TERRITÓRIO E MEMÓRIA INDÍGENA NO NORDESTE BRASILEIRO, 2008, p. 6).

Atualmente, as 80 famílias que vivem no núcleo urbano de Petrolândia, solicitaram apoio das lideranças da Serra do Arapué para juntos reivindicarem à FUNAI que participe do processo de negociação com a CHESF para serem assentados, uma vez que conseguiram acessar recursos para implantar um projeto de irrigação, mas não possuem terra para isso. Há também famílias Pankará morando nas cidades de Floresta, Carnaubeira da Penha e Chorrochó. (PROJETO TERRITÓRIO E MEMÓRIA INDÍGENA NO NORDESTE BRASILEIRO, 2008, p. 6)

## 4.9 Concluindo

Nossa narrativa, construída a partir de diversas fontes deve ser analisada criticamente. Todos os processos de etnogêneses, relacionando contínuas redefinições de fronteiras étnicas e disputas territoriais sempre

---

109 Através da página eletrônica do ISA: MPF/BA recomenda à Funasa atendimento a índios atikum e tuxá/retomada - 22/09/2008 - Notícias do Ministério Público Federal - <noticias.pgr.mpf.gov.br>.

110 Desaldeados são os índios vivendo fora de terras indígenas. Para uma crítica a esta classificação adotada pela FUNASA ver Palitot (2006).



terão diferentes perspectivas, com defensores de suas versões históricas. Como vimos no decorrer deste trabalho, existiram diferentes histórias, com diferentes propósitos, a partir de determinados lugares, dirigidas a públicos específicos. Esta pluralidade de versões acerca da história é uma característica intrínseca, a qual não tentaremos contornar. Ao contrário, apostamos em explicitar nos discursos, as diferentes forças políticas atuantes, os diversos projetos de sociedade, e as tantas maneiras de relacionamento social.

Aqui devemos retomar elementos essenciais já discutidos anteriormente no trabalho, sem os quais é impossível o entendimento do contexto das emergências:

*a) Todo o processo histórico de implantação colonial, violentíssimo, o qual culminou com a invisibilização e descaracterização dos povos indígenas da região.*

*b) A etnogênese Aticum, na década de 1940, e todo o posterior relacionamento entre SPI/FUNAI e os indígenas, culminando com a identificação de uma área e delimitação de outra, muito menor, para escapar dos intensos conflitos locais.*

*c) A etnogênese Pankará, com o seu aspecto particular na qual o disparador foi principalmente a luta por serviços especiais de saúde. Somente num segundo momento as comunidades colocam-se com disposição de enfrentar um processo (que pelo exemplo Atikum pode ser longo e sofrido) que lhes garanta um território.*

A estes acontecimentos (de temporalidades muito distintas) básicos para o contexto desta análise junta-se, complexificando as definições, a introdução do movimento negro na região, baseado na vila de Conceição das Crioulas, em Salgueiro. Esta movimentação acontece desde os últimos anos da década de 1980 (FIALHO, 2002), mas somente se concretizará com a delimitação de uma área considerada de remanescentes de quilombos, em 1998. Aqui sublinharemos diferenças entre características gerais destas etnicidades (remanescente de quilombo e indígena), e suas consequências locais, inclusive as que negam as características gerais.

Em diversos momentos neste trabalho mostramos que historicamente a ocupação colonial dessa região promoveu determinadas localizações de comunidades não-inseridas (umas mais isoladas, outras bastante relacionadas) nos circuitos sócio-econômicos das fazendas de gado. Agindo e sendo reconhecida pelos fazendeiros como contrárias aquele modo de organização social e do espaço que ia se implantando, estes espaços comunitários eram formados por diferentes trajetórias: indígenas de diferentes nações, saídos de aldeamentos (que se extinguiram/fracassaram, muitas vezes sob ataque dos colonizadores), ou ainda 'brabos', se refugiando das guerras impostas pelos colonizadores; os negros, ou fugitivos de fazendas locais e dos engenhos do agreste e zona-da-mata, ou já libertos, procurando terras disponíveis, mais baratas, e sem tanta pressão colonial, para se implantarem.

Como discutimos no item 4.4, sobre a etnogênese Pankará, a relação entre os indígenas e negros era, basicamente, de aliança e cooperação. Em várias comunidades as relações familiares interétnicas se intensificaram e mesmo a população regional não distinguiu e tem dificuldade de nomear estas populações (negros da serra Umã, remanescentes indígenas misturados com negros, caboclos, etc.). Com o passar do tempo o Estado (no início do séc. XX), através do SPI passou a garantir um reconhecimento oficial de povos indígenas, os quais teriam direitos diferenciados do restante da população. Neste sentido, vai sendo construída em toda a região uma imagem de índio, plasmada entre as expectativas e determinações dos órgãos tutelares, as reelaborações e reivindicações das comunidades, as pressões e violências locais, e as redes ativadas com outros povos, ONGs e instituições. Esta imagem/identidade não é comum a toda a região, mas possui elementos similares de caráter histórico que trazem conseqüências parecidas até nossos dias.

Por conseguinte, quando determinada comunidade ativa um processo de reconhecer-se enquanto indígena, diversas mudanças ocorrem. O jogo político-administrativo se transforma, novas figuras

políticas são introduzidas, e instaura-se uma nova dinâmica social. Dinâmica a qual terá que contemplar a ininterrupta negociação de fronteiras étnicas, cujas definições serão centrais daí em diante<sup>111</sup>. Adaptando-se a esta dinâmica cada comunidade reatualiza sua organização sócio-política e mesmo sua identidade, mas muitas vezes mantendo elementos pretéritos, como apontado por Grunewald (1993) em relação ao compadrio como solidariedade comunitária que precede a identidade indígena.

Em relação ao povo indígena Atikum temos a descrição (GRUNEWALD, 1993 e SILVA, 2007) de que sua etnicidade foi alimentada também por relações de vizinhança. Após o reconhecimento pelo SPI novos elementos conformam a fronteira étnica, agora estabelecida de forma mais clara: o denominado por Grunewald de 'regime de índio' é proclamado como característica que os diferencia enquanto Atikum-Umã. O Toré é, a partir daí, uma manifestação (um regime?) que os identifica como indígenas e ao mesmo tempo oferece novos significados e interpretações para suas (re)definições étnicas (Figura 87). Em um texto sobre 'As múltiplas incertezas do toré' Grunewald conclui que o toré:

(...) deve ser apreendido primariamente como um processo ordenador da vida indígena no Nordeste. Se sua característica invariante é 'ser coisa de índio', isso é movimento, é dinâmica histórica que, para além dos atores ou agentes individuais, promove o referencial da autoctonia nordestina através de codificação ontológica em regimes específicos. Se é difícil traduzir o toré, é porque talvez ele não seja substância, mas o meio pelo qual a essência indígena se organiza. O toré não é léxico, mas (quem sabe?) uma gramática flutuante em matas encantadas. (GRUNEWALD, 2004)

---

111 Por exemplo, definições na fronteira étnica serão determinantes para a possibilidade de acesso à terra.

**Figura 87: Foto do Toré Atikum**



Fonte: Foto de Estevão Palitot, 2007.

Como bem observado por Grunewald (1993; 1999, p. 182-185), a etnicidade dos Atikum-Umã assim se estabelece, entre “quem bebe o sangue de Jesus e dos ancestrais representados na jurema<sup>112</sup>” (Figura 88). Portanto a fronteira étnica não passa necessariamente por características físicas, raciais ou de origem (embora em certos momentos estas características possam ser ativadas com algum objetivo específico). E a própria comunidade explica e ilustra a diferença fenotípica entre seu povo:

(...) a jurema (que separa em espécies chamadas de jurema branca, vermelha ou preta) justifica uma condição de índios para os Atikum, estes dizem: é por isso que tem índios de toda a qualidade, é porque tem jurema de toda a qualidade. (GRUNEWALD, 1999, p. 184).

---

112 *Mimosa Hostilis* Benth. Planta sagrada usada ritualmente pela grande maioria dos índios nordestinos (GRUNEWALD, 1999, p. 184). Também muito presente em rituais de candomblé, entre outras manifestações religiosas.

**Figura 88: Foto do uso da Jurema no Toré Atikum**



Fonte: Foto de Estevão Palitot, 2007

Por fim temos uma situação histórica na qual agentes sociais se apropriam de suas 'descendências' para garantir reconhecimento e o usufruto de direitos que lhes cabem. O destaque a tal fato justifica-se, pois estes mesmos segmentos sociais sempre sofreram discriminações e perseguições bárbaras por assim se identificar. Justamente nestes momentos o uso da genealogia era restrito às famílias ricas, aos poderosos fazendeiros, os quais ostentavam suas linhagens como prova da sua posição social (uma pretensa nobreza) – o que lhes avalizava os direitos sobre propriedades fundiárias. Hoje trata-se de desqualificar as 'novas descendências' indígenas ou quilombolas, afim, como outrora, de conservar uma das ordens sociais mais desiguais do mundo.

## Considerações finais

Somente avançamos na questão das emergências étnicas atuais analisando distintas temporalidades. Estas contextualizam e conformam situações. Destacamos ao longo do trabalho as situações nas quais podemos observar e analisar os arranjos espaciais e territorialidades específicas.

Esta contextualização histórica nos permite considerar como episódio fundante da sociedade regional o processo de conquista colonial, baseado numa violência marcante contra os povos com os quais foi se defrontando. Neste sentido destacamos as bandeiras paulistas e seus percursos pelo interior da colônia, trajetórias que constituíram a *sertanização* brasileira. Assim, o sertão foi, “no nascedouro, um deslocamento de pessoas” (SIQUEIRA, 2008, 6). Deslocamento de colonizadores, os quais utilizavam escravos indígenas como guias, mas, sobretudo um deslocamento forçado de grande contingente populacional, membros de nações e povos indígenas em fuga e combate.

Já no início do séc. XVIII foram estabelecidas enormes propriedades nestes sertões<sup>113</sup>, concedidas precisamente a alguns conquistadores. No caso do médio sertão pernambucano do São Francisco, a Casa da Torre outorgava sesmarias, viabilizadas com a fundação de currais para criação de gado.

Através destas grandes fazendas foi aumentando o povoamento na região. Em consequência o século XVIII foi marcado pela realização de inúmeras pequenas bandeiras fomentadas por proprietários para afugentar os índios de seus territórios ainda não conquistados. Neste sentido, assinalamos localizações à margem dos caminhos e fazendas de

---

113 Como menciona Capistrano de Abreu a Casa da Torre possuía duzentas e cinquenta léguas de testada na margem pernambucana do rio S. Francisco, inclusive nos sertões do Pajeú.

gado que serviram de refúgios para comunidades indígenas e posteriormente a quilombolas e escravos forros.

O século XIX foi o período da fragmentação das fazendas, por heranças e venda. Este processo de adensamento populacional vai fechando cada vez mais o cerco em volta das terras ainda em poder dos índios, os quais se viam forçados a se incluir gradualmente em relações comerciais e empregatícias com as fazendas circundantes.

O período de regularização das propriedades fundiárias (após a Lei de Terras) foi mais um capítulo de pressões e conquista contra as comunidades. Ainda assim muitas comunidades se mantiveram vivas através de diferentes formas de relacionamento com a sociedade local. Ao final deste século surgem no sertão central pernambucano as primeiras vilas e povoados, caracterizados como um lugar comercial (para a realização de feiras) e agregador de população.

Percorremos este histórico mais antigo, hoje distante das memórias locais, para compreender a formação territorial do município e sua relação com a identidade étnica. Desde a designação de categorias identitárias a povos desconhecidos, os indígenas e suas territorialidades foram o alvo da colonização. Aos negros o papel reservado foi o de escravo. Com a intensificação dos combates e fragmentação das grandes nações indígenas a estratégia foi modificada. Buscava-se então a integração do índio nesta nascente sociedade, sob a figura de trabalhadores em regimes análogos a escravidão.

As especificidades dos refúgios nas quais se localizavam estas comunidades concorreram para seu relativamente baixo grau de integração na sociedade local. Neste sentido terrenos em serras íngremes, como a Serra Umã, foram privilegiados para o desenvolvimento destas comunidades. Ainda que não fosse local de moradia permanente a serra Umã, ou *dos Umãs*, como alguns relatos históricos e descrições locais a nomeiam, foi um espaço densamente ocupado.



Ocupação a qual se realizou durante todo o período de conquista colonial, por diversos grupos advindos de diferentes locais. A convergência entre estas pessoas resultava de uma situação de perigo iminente, provocador de desestabilização social de tal monta que resultava fugas sucessivas. Deste modo chegaram quilombolas fugidos das fazendas locais, dos ricos engenhos do agreste e zona-da-mata, negros forros que não aceitaram trabalhar em situações de exploração e os índios das mais diversas nações e povos (quase desconhecidos pela historiografia).

Outras comunidades não se mantiveram com tal grau de relativa independência frente ao processo colonizador. Totalmente desagregados de suas antigas organizações sociais tornaram-se mão-de-obra 'barata e abundante' nas fazendas da região. Assim contribuía para a formação dos 'moradores', trabalhadores que habitam a terra de um proprietário de quem são também empregados. Com seu trabalho contínuo, na maior parte do tempo para o patrão e nas horas livres para subsistência, os moradores foram subsistindo e constituindo suas famílias. Ao longo do séc. XX, acompanhando o tempo do 'progresso' calcado em alguns arranjos produtivos principais – como a maniçoba, o caroá e o algodão – algumas famílias de moradores adquiriram pequenos terrenos.

Logo, identificamos duas situações históricas que, ao final do século XX vão desembocar nas reivindicações de reconhecimento étnico: habitantes das serras, densamente ocupadas, com maior liberdade de usufruir de uma porção de terra e moradores de fazendas, empregados e submetidos a um patrão/proprietário fundiário. A partir destas definições a história das 'etnogêneses' narrada neste trabalho se torna mais cristalina.

Seguindo processos sociais em escalas mais amplas vimos em meados do séc. XX o reconhecimento oficial dos caboclos da serra Umã como índios, pelo governo federal, através do SPI. Na segunda metade da década de 1980 os conflitos fundiários se acirraram e a comunidade passou a mobilizar redes de cooperação extra-locais que lhe permitiam ter maior poder de negociação. Após a promulgação da constituição e dos

decretos do período Collor (transferindo educação e saúde para outras áreas do governo) novos parâmetros legais foram estabelecidos para regulamentar a gestão territorial e as diferenças étnicas.

Nesse contexto a comunidade Atikum teve a serra Umã garantida como seu território tradicional, através de longo e violento processo demarcatório, encerrado em 1996, mas até hoje sem a desintrusão completa dos não-índios. Neste processo, por causa de pressões políticas e ameaças violentas de poderosos locais, foram excluídas diversas comunidades que se consideravam do povo Atikum, e assim já haviam sido, outrora, oficialmente reconhecidas. Esta situação provoca uma reorganização étnica na região, com comunidades que foram deixadas de fora do território oficial sendo constantemente ameaçadas e sem nenhuma proteção governamental.

Neste âmbito encontramos as comunidades da Serra do Arapué e Cacaria que vieram a mobilizar-se a seguir para o reconhecimento governamental. Como não conseguiram apoio das comunidades da T.I. Atikum esta população se lançou como uma nova etnia, os Pankará. A partir dessa redefinição partiram para o processo de garantir direitos de assistência e fundiários.

Simultaneamente, a partir da década de 1990 começam a se organizar (nacionalmente) movimentos sociais pautados na defesa da cidadania dos negros. Na região temos o exemplar processo deflagrado em Conceição das Crioulas, ainda antes da regulamentação do ADTC<sup>114</sup> que lhes garantiu territórios de 'remanescentes de quilombos'. A proximidade entre Conceição das Crioulas e a Serra Umã, a falta de ação integrada entre órgãos federais, a diferença de abrangência da assistência social para índios e negros, e as disputas faccionais, eleitorais e fundiárias

---

114 Como já descrito (item 1.2.1) a regulamentação do artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da constituição de 1988 só ocorre entre 2003 e 2004.

foram responsáveis por uma situação conflituosa entre essas comunidades.

Como elemento marcante neste conflito houve a reivindicação de comunidades que foram abarcadas pelo território quilombola no sentido de serem reconhecidas como parte do povo Atikum, requerendo uma ampliação da T.I.. Indicações da FUNAI de que iniciaria este processo, juntamente com a situação vivida pelas comunidades excluídas na demarcação da T.I. Atikum, provocaram uma aceleração de 'emergências étnicas Atikum'. Foram seis dentro da área quilombola e mais dezessete no entorno da terra indígena. Além destas, reconhecidas pelo chefe de posto da FUNAI e pelas lideranças indígenas foram relatadas ainda outras doze, que estariam se mobilizando mais recentemente neste sentido.

De outra maneira, a despeito dos conflitos e percalços na titulação e regularização fundiária de Conceição das Crioulas, muitas comunidades da região buscaram este mesmo caminho. Um contexto recente de formação de associações comunitárias com o apoio de ONGs e governos sustentou estas novas reivindicações. Foram doze comunidades reconhecidas pela Fundação Palmares na região, sendo sete em Mirandiba, duas em Carnaubeira da Penha e duas em Salgueiro.

A este complexo e dinâmico quadro étnico-territorial estão imbricadas questões econômicas fundamentais. Na década de 1980 a região foi abalada por uma forte crise na produção de algodão, devido a praga do bicudo e aos preços do mercado global. O tempo do 'progresso' chegou ao fim e alternativas deviam ser buscadas. As fazendas foram fortemente atingidas. Muitas delas, insustentáveis para os antigos donos, foram também abandonadas, assim como seus 'moradores'.

O tráfico da maconha, sustentado por um clima favorável, disponibilidade de terrenos e mão-de-obra, se implantou na região, conformando o 'polígono da maconha'. Suas redes organizavam verdadeiras máfias, que perpassam desde grandes financiadores (comerciantes, fazendeiros, etc.), os plantadores (trabalhadores rurais),

os distribuidores (eventuais empregados) e todos que permitem a implantação e reprodução da atividade (políticos, policiais, etc.).

A disputa, principalmente na escala das famílias que controlavam máfias locais, foi violenta, reproduzindo várias características do cangaço e das disputas familiares. A densidade desta rede criminosa reprimia rapidamente ações que as ameaçassem<sup>115</sup>. Por outro lado, apesar da maior parte da renda não ser gerada nem permanecer no local, a parte que fica aquece a abalada economia, proporcionando algumas oportunidades de crescimento.

No início da década de 1990, especificamente em Mirandiba, ocorreu a eleição de um prefeito pelo PT, fato extraordinário na região, tradicionalmente controlada pelos partidos conservadores da elite. Nesta gestão foi incentivada a criação de associações comunitárias na área rural. Estas associações foram chamadas a participar do Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural criado em 1996, reunindo os representantes da Prefeitura Municipal, dos órgãos técnicos estaduais, da sociedade civil (igreja, sindicatos, ONGs, ...) e representantes dos produtores. Através de um arranjo no qual o município foi dividido em 20 pólos, e cada qual passou a ter um representante no CMDR, os agricultores familiares passaram a dispor da maioria no conselho.

A partir daí, com a cooperação de diversas ONGs e buscando se inserir em projetos do governo federal as comunidades vislumbram alternativas que proporcionem uma garantia de renda com o trabalho agrícola. A maior parte destes programas pasou pela mudança na forma de produção com a introdução dos princípios da agroecologia. Estes projetos ano após ano obtêm maior participação das comunidades e aumentam seu valor total. A patente falta de oportunidades, além da

---

<sup>115</sup> Vide caso do cacique Abdon, relatado por Grünewald (1993).

pobreza do município tornam os valores dos projetos de incentivo agrícola ainda mais importantes.

Conseqüentemente, retomamos as três perspectivas gerais apresentadas no Capítulo 1: A primeira aponta a *importância das mudanças institucionais na escala do Estado Nacional*, a segunda chama atenção para a *acentuação dos conflitos fundiários locais*, e a terceira identifica uma *mudança na importância da dimensão cultural em escala mundial*. Estas três perspectivas de análise conformam uma situação na qual a pesquisa mergulhou, relacionando o crescimento acelerado da autoidentificação indígena e quilombola e a dinâmica territorial em espaços particulares.

Apontamos a importância da constituição de 1988 e suas regularizações posteriores. Consideramos fundamental o papel do Estado Nacional brasileiro enquanto regulador dos encontros sociais interétnicos e também gestor territorial. No entanto o aparato jurídico e administrativo não se aplica num sentido único, dos governantes aos governados: observamos que as primeiras mobilizações sociais das comunidades étnicas foram anteriores à promulgação da lei, ou de sua regularização.

No caso da T.I. Atikum, este povo desde a década de 1980 se mobilizava pressionando os órgãos responsáveis para estabelecer um território indígena. A constituição de 1988 incorporou diversas reivindicações do movimento indígena/indigenista e em 1996 terminou o processo demarcatório do território Atikum. Em relação aos quilombolas de Conceição das Crioulas descrevemos como a comunidade começou suas articulações políticas e étnicas na década de 1990, enquanto a regularização institucional de seus direitos só aconteceu em 2003.

Portanto aqui entendemos que somente uma análise conjunta das ações comunitárias (locais, mas integradas a redes em diversas escalas) e das normatizações e ações governamentais (em escala nacional, principalmente, mas também municipal e estadual), podem oferecer um quadro de entendimento à situação das emergências étnicas

contemporâneas. Uma terceira perspectiva que não pode ser desprezada é o campo cultural das relações simbólicas (não isoladas da política) e suas mudanças atuais. Esta seria delineada a partir da compreensão do atual período histórico, a globalização, tomada não como uma etapa natural da evolução da humanidade, mas como a imposição de um projeto político<sup>116</sup>.

Portanto observamos um fenômeno contemporâneo a partir de diversas faces de análise, abarcando distintas temporalidades e atravessando várias escalas espaciais. Apesar do discurso da globalização ser totalizante, orientado a legitimar o sistema econômico centrado no capital financeiro e reproduzir a manipulação ideológica sobre raça, civilização e modernização<sup>117</sup>, observamos que este período técnico-científico-informacional proporciona novas formas de consciência em escalas nunca alcançadas, modificando concretamente situações sociais<sup>118</sup>.

Neste contexto observamos a integração das comunidades locais, através de suas associações, ao poder municipal, mas também a organizações mundiais de solidariedade e cooperação. Estas conexões alavancam suas ações, como no caso pesquisado, com a inserção das comunidades em projetos do governo federal que possibilitaram uma alternativa à população rural. Ainda neste contexto 'globalizante' verificamos a possibilidade de desenvolvimento social, apoiado em bases comunitárias e sustentáveis, através da promoção da agricultura familiar e da agroecologia.

Todo o histórico explorado nos capítulos 2 e 3 demonstraram que as relações sociais neste espaço foram impostas de maneira violenta. Impossível não notar o caráter racial das classificações sociais. Justamente esta racialização das relações sociais, promovida pela

---

116 Concordando com Harvey (2000, p. 80)

117 Como também descrito por Zemelman (1999).

118 Como identificado por Milton Santos (2007), em 'Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal'.

colonização e modernização (e seus discursos civilizatórios) foi a raiz das comunidades étnicas atuais.

Por outro lado, estes grupos étnicos sofrem a atribuição de estigmas de serem descaracterizados. Neste sentido a pesquisa a partir da perspectiva espacial (não sincrônica, pois o espaço é a 'esfera da coexistência de uma multiplicidade de trajetórias') permite conclusões claras, pois trazemos à superfície as *relações de poder nas definições de territórios*, na *autodeterminação nestes mesmos territórios*, além do *respeito à diversidade inerente ao espaço* (MASSEY, 2008).

Nosso trabalho consistiu em identificar estas dinâmicas sociais, relacionando-as por meio da análise de um local específico. Acreditamos que a (re)criação ininterrupta das fronteiras étnicas estão, enquanto ações sociais definidoras das identidades de grupos, profundamente combinadas com as territorialidades. São estratégias para controle de pessoas e recursos através do controle da área. Neste sentido pesquisamos como a dinâmica das fronteiras étnicas foram mudando de acordo com distintas territorialidades e territorializações.

Neste sentido consideremos, como exposto em diversas passagens, que nossa narrativa é também uma escolha, baseada em princípios teórico-metodológicos próprios, e que estas definições são parte essencial do trabalho, desde a escolha da questão, passando pelas formas de pesquisa e chegando às conclusões propostas. Portanto não nos abstermos de fazer comparações e hierarquizações entre os discursos analisados, e justamente essa é a maneira de atingir nosso objetivo, de compreensão e descrição de dinâmicas sociais particulares.