

## APRESENTAÇÃO

### DOSSIÊ “OS INDÍGENAS SOB O OLHAR DE NOVAS INVESTIGAÇÕES”

Esta edição traz um dossiê com recentes estudos sobre os povos indígenas do Brasil escritos por pesquisadores oriundos de diversos Programas de Pós-Graduação, que podemos enquadrar como Nova História Indígena.

A sessão de dossiê é aberta pelas reflexões sobre a etnografia visual como instrumento de representatividade das mulheres indígenas xinguanas. O texto escrito a quatro mãos pelo doutorando Gustavo Batista Gregio e pela professora doutora Sandra de Cássia Araujo Pelegrini, ambos da Universidade Estadual de Maringá, estabelece uma perspectiva interdisciplinar de diálogo entre história e antropologia para analisar como as imagens das mulheres indígenas possibilitaram torná-las interlocutoras de suas comunidades e guardiãs de suas memórias e práticas culturais.

Em seguida, André de Almeida Rego, doutor em História pela Universidade Federal da Bahia e professor de História Indígena na Universidade Federal do Sul da Bahia, que analisa as transformações vivenciadas pelos indígenas da província da Bahia no Período Imperial, apresentando, de forma diferenciada, duas categorias de índios à época, os *gentios* e os aldeados.

Sobre os indígenas no Período Imperial, Pedro Abelardo de Santana, doutor em História pela Universidade Federal da Bahia e professor de História do Brasil na Universidade Federal de Alagoas, elabora um estudo comparativo das leis de terra do Brasil e do México, demonstrando como esses códigos foram utilizados para justificar a perda de muitas terras dos índios nos dois países.

Tratando do século XIX numa proposta de análise da história da educação indígena, Adriane Pesovento, da Universidade Federal de Rondônia, busca estabelecer uma relação entre a educação e a colonialidade moderna, que “tentaram afastar os modelos tradicionais de educação, fosse por processos com uso de violência, como as chamadas ‘guerras justas’, fosse pela sedução, pelos aldeamentos ou ainda pela cooptação” Numa leitura a contrapelo da documentação sobre a educação, a autora demonstra a resistência indígena e sua condição de participação ativa na construção da história matogrossense.

Já o doutor em Geografia pela Universidade Federal da Bahia, Avelar Araujo Santos Junior toma como base as terras indígenas Caiçara e Ilha de São Pedro para realizar um exaustivo levantamento da bibliografia sobre a luta pela terra e outros materiais produzidos sobre o povo Xokó, que habita atualmente o lugar, nos últimos quarenta anos.

Kléber Rodrigues, mestre em Educação pela Universidade Federal de Sergipe, disserta a respeito da representação dos indígenas em duas pinturas de Victor Meireles, “A primeira missa no Brasil” e “Batalha dos Guararapes”, que são constantemente retratadas nos livros de Histórias do Brasil, analisando “as intenções do seu autor” ao pintar os índios.

Carine Santos Pinto, mestre em História pela Universidade Federal de Alagoas, apresenta um estudo sobre índios e moradores da extinta aldeia Água Azeda – SE, a partir das memórias da população atual sobre o passado da localidade e da documentação judicial produzida no século XX.

Fecha o dossiê o artigo de Diogo Francisco Cruz Monteiro, mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Sergipe, no qual é retratada a atuação da Comissão Pró-Índio de Sergipe na década de 1980, quando o povo Xokó foi reconhecido pelo Estado e a comissão promoveu importantes atividades educacionais direcionadas a estudantes, professores e comunidade.

Por fim, baseado em sua experiência como professor de História Indígena e Antropologia Cultural na Universidade Federal de Alagoas, Vladimir José Dantas resenha o mais recente livro coletivo sobre povos indígenas em Sergipe.

Boa leitura!

# **A ETNOGRAFIA VISUAL COMO INSTRUMENTO DE PRESERVAÇÃO E REPRESENTATIVIDADE DAS MULHERES INDÍGENAS**

**Gustavo Batista Gregio**

Doutorando em História, pelo Programa de Pós-Graduação em História - PPH, da Universidade Estadual de Maringá.

Membro pesquisador do Centro de Estudos das Artes e do Patrimônio Cultural (CEAPAC/UEM)

[gustavogregio@hotmail.com](mailto:gustavogregio@hotmail.com)

**Sandra de Cássia Araujo Pelegrini**

Docente do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá

Pós-doutora em Patrimônio Cultural pela Universidade Estadual de Campinas  
Coordenadora do Museu Bacia do Paraná (MBP) e do Centro de Estudos da Arte e do Patrimônio Cultural (CEAPAC) da Universidade Estadual de Maringá.

[sandrapelegrini@yahoo.com.br](mailto:sandrapelegrini@yahoo.com.br)

## **Resumo**

Este artigo busca apresentar algumas reflexões e discussões acerca do registro visual etnográfico como instrumento de representatividade das mulheres indígenas xinguanas, as quais a partir da produção visual, se tornaram interlocutoras de suas comunidades e guardiãs de suas memórias e práticas culturais. Essas obras audiovisuais se tornaram importantes fontes de ensino e pesquisa dentro das Ciências Humanas, em disciplinas como a Antropologia e a História, especialmente após o advento do século XXI.

**Palavras-chave:** Registro visual; Etnografia; Mulheres indígenas.

# VISUAL ETHNOGRAPHY AS INSTRUMENT FOR PRESERVATION AND REPRESENTATIVITY OF THE INDIGENOUS WOMEN

Gustavo Batista Gregio

Sandra de Cássia Araujo Pelegrini

## Abstract.

This article seeks to present some reflections and discussions about the ethnographic visual record as an instrument of representativeness of the indigenous women xinguanas, which through visual production, became interlocutors of their communities and guardians of their memories and practices cultural. These audiovisual works have become important sources of teaching and research within the Human Sciences, in disciplines such as Anthropology and History, especially after the advent of the 21st century.

**Keywords:** Visual record; Ethnography; Indigenous women.

A renovação das fontes de estudo e pesquisa na História é um processo contínuo que perpassou o século passado chegando até a contemporaneidade. Entre as várias novas modalidades de pesquisa historiográfica que se desenvolveram no decorrer do século XX, como a Nova História ou a História Cultural, passaram a defender que a produção histórica tem que primar pela riqueza e diversidade de possibilidades no tratamento com as fontes, seja no ensino, como na pesquisa historiográfica. A História ao dialogar com outras áreas do conhecimento passou a incorporar novos objetos, fontes e temáticas na produção da narrativa científica. Produções audiovisuais passaram a serem empregadas como documentos e fontes, como também instrumentos pedagógicos em sala de aula.

No entanto, não foi somente a produção historiográfica que passou a utilizar novas fontes. A antropologia, por exemplo, também rompeu com seus paradigmas tradicionais de produção e passou a incorporar o registro visual no seu fazer científico. E, nesse processo contínuo de renovação, a História passou a incorporar esses registros etnográficos como documentos históricos. Portanto, esse artigo tem como finalidade discutir como esses registros audiovisuais etnográficos atuam na preservação, salvaguardando as práticas culturais de grupos indígenas do Xingu, a partir de suas próprias produções visuais, além de conferir maior representatividade às mulheres xinguanas, visto que, em sua maioria, são elas as detentoras do saber fazer dessas comunidades.

Dito isso, é necessário entendermos como essa produção visual se insere dentro da antropologia. Disciplina que tem como traço marcante de produção reconstruir a experiência do pesquisador em campo, a qual é norteada com a finalidade de descobrir e entender, a partir da pesquisa de campo, parte de um contexto empírico pré-selecionado. Metodologia semelhante se comparada à pesquisa historiográfica, pautada principalmente nos preceitos da História Cultural, por exemplo.

Assim, esse processo de descoberta também deve ser o mesmo de um registro visual etnográfico, que tem como característica específica sua aproximação, tanto com os espectadores/observadores, como com os sujeitos/objetos representados. De modo geral, as imagens na antropologia surgiram com a função de documentar, criando um registro capaz de informar a partir de acontecimentos passíveis de observação e verificação.

Igualmente, o vídeo etnográfico<sup>1</sup> nasceu dessa necessidade de encontro com o outro, não apenas como elemento de interlocução, mas conferindo voz e visibilidade a indivíduos, grupos ou comunidades. A voz invisível presente no texto escrito, ganha visibilidade, som e cores, dando lugar a uma pluralidade de interpretações de práticas sociais ou culturais, construindo discursos, sem perder a qualidade científica.

Essa produção permite que muitos pesquisadores possam realizar seus anseios de experimentar cientificamente sentidos e significados que, muitas vezes, as pesquisas tradicionais não podem oferecer. Para tanto, para que esse desejo seja alcançado, é necessário abandonar a ideia de separação entre sensibilidade e razão, perspectiva dominante na produção do conhecimento científico tradicional.

Além disso, a etnografia, a boa etnografia, não busca o registro da percepção imediata das coisas. Lévi-Strauss dizia que “compreender consiste em reduzir um tipo de realidade a outra; que a realidade verdadeira nunca é a mais patente; e que a natureza do verdadeiro já transparece no zelo em que este emprega em se ocultar”. Talvez por esses desafios a etnografia seja, provavelmente, aquilo que os antropólogos mais prezam em sua disciplina (HIKIJ, 2006, p. 12).

Historicamente, o contexto de surgimento da etnografia é datado nos anos finais do século XIX, juntamente com o nascimento dos registros visuais e sonoros, no caso, a fotografia e o cinema, que vão ganhar notoriedade a partir da década de 1920.

A fotografia, o cinema e a ciência assumem seus lugares como instrumentos e disciplina privilegiados para a observação da experiência humana; a função civilizadora dos estados-nações europeus encontra na investigação científica a certeza da existência de uma medida racional que explica a diversidade racial e cultural do mundo que o expansionismo explora (NOVAES, 2009, p. 11).

Os primeiros registros visuais etnográficos eram mudos e registravam geralmente as técnicas materiais e os rituais, sobretudo, de povos traduzidos como “exóticos” pelos europeus, criando fontes com o intuito de informar ou sanar a curiosidade de seus observadores. “Durante muito tempo, as fotos e os filmes etnográficos eram ilustrações do que o texto afirmava, objetivavam análises antropométricas ou o estilo corporal particular de uma cultura” (NOVAES, 2008, p. 463). Tanto o cinema como a fotografia, exibiam imagens de povos que os intelectuais europeus acreditavam terem uma relação mais íntima com a natureza do que com a civilização.

---

<sup>1</sup> O cinema etnográfico, comumente é classificando como subgênero do filme documentário e uma ramificação distinta da antropologia no interior das ciências sociais.

Novaes (2009) destaca que a etnografia praticada pelos antropólogos, principalmente na virada do século XIX para o XX, surgiu de imagens que os missionários e funcionários dos governos registravam em suas viagens, principalmente, à América Latina ou na África. “Se a viagem entre os continentes permitia alcançar a visão efêmera do outro, a fotografia e depois a câmara cinematográfica tornaram possível armazenar essas visões” (RIBEIRO, 2005, p. 615). Esses registros retratavam e perpetuavam interpretações unívocas sobre esses povos, correspondentes as visões imperialistas e das instituições sociais ocidentais.

Teoricamente, o registro fotográfico e fílmico passou a assumir um novo papel de objeto significante, que traduzia em imagens essa realidade intelectual. No entanto, Ribeiro (2005) salienta que os antropólogos desconfiavam dessas imagens, ao mesmo tempo em que mantinham uma sigilosa esperança de que elas lhes esclarecessem alguns problemas, entre eles, o caso da objetividade.

Com o intuito de decifrar esses registros, antropólogos e etnólogos também procuravam entender a figura do cineasta e sua relação com os objetos e sujeitos filmados. Os quais passaram a integrar, juntamente com os fotógrafos, missões científicas, procurando estabelecer pontes entre a antropologia com os documentaristas, os quais:

Descreviam sociedades diferentes daquela de seus autores. Desde então, a ideia de um cinema ‘de ciência cultural’, passou a ser de alguma forma aceita, embora com certo receio e mesmo curiosidade pela disciplina antropológica (MACDOUGALL, 1994, p. 71).

France (1998) ressalta que com o advento de novas tecnologias, como os dispositivos portáteis de captura de imagem e som, possibilitaram para o registro etnográfico novas perspectivas e expressões verbais de emoções, crenças e interpretações que até então eram ausentes nos registros tradicionais. A autora destaca que esses novos aparelhos tornaram mais acessíveis o processo de produção da narrativa visual, pois as atividades técnicas passaram a dialogar com a vida cotidiana, tornando visível uma cultura e sua própria sociabilidade humana.

Observa-se, assim, que inúmeros foram os debates e discussões em torno dos desafios e peculiaridades de utilizar os recursos visuais dentro da produção etnográfica. Alguns estudiosos afirmavam que tais registros imagéticos ou audiovisuais, não poderiam ser considerados fontes de conhecimento científico, pois o cineasta ao filmar determinado

contexto, realizava um recorte dessa realidade. Ainda, afirmavam que tecnicamente, a forma de posicionamento da câmera ou a escolha do que registrar ou como filmar, também influenciaria na produção do registro e, posteriormente, no momento de edição do vídeo, outros recortes aconteceriam. Esses intelectuais justificavam tal posicionamento asseverando que o problema central dessas obras era que elas não retratavam de maneira “fiel” a realidade.

Em contrapartida, Lajoux (1970) defende que um vídeo etnográfico só apresenta valor científico se tem o poder de suscitar um conjunto de reflexões que tem como objetivo central a descoberta e o diálogo com o outro. Em resumo, foi nesse sentido e após inúmeros debates, que o filme etnográfico deixou de ser concebido apenas com o intuito de informar, adquirindo novo significado e *status*, sendo utilizado e apreendido como fonte de estudo e debate para entendermos as pluralidades culturais e os sujeitos sociais, tanto na antropologia, como na história.

Na contemporaneidade, esses audiovisuais passaram a ser caracterizados como o “cinema da palavra”, rompendo com os paradigmas tradicionais de produção, nos quais os sujeitos eram apenas meros entrevistados. Metodologicamente, Benjamin (1987) já alertava dos riscos de um estudo se basear exclusivamente em entrevistas, o qual perderia sua qualidade científica e de reflexão. Conjuntura semelhante se aplica à produção de um registro etnográfico.

Ao se basear exclusivamente em entrevistas o que vemos e ouvimos no audiovisual é um empobrecimento da etnografia. A entrevista envelopa em palavras o que deveria ser a expressão de uma experiência, no real sentido da palavra. A entrevista é fria, ela dificilmente consegue expressar a experiência que pode ser transmitida de pessoa a pessoa (NOVAES, 2014, p. 59).

Essas narrativas passaram a destacar não apenas o conteúdo de falas que poderiam revelar possíveis verdades sobre determinado assunto, mas, representar as próprias condições de elaboração dessas oralidades, numa contínua articulação no sentido de constituírem os sujeitos que falam. Desse modo, essas obras, compreendidas num sentido mais amplo, passaram a abranger uma diversidade de representações dedicadas ao estudo das relações socioculturais dos homens, explorando suas densidades, tramas e articulações, traçando características e peculiaridades desses grupos ou sujeitos.

Geertz (1989) destaca que os registros etnográficos têm como função observar, registrar e descrever o invisível e o indizível. Assim, se apreendermos a etnografia como uma



tradução de uma cultura para outra cultura, é indispensável que o pesquisador faça parte da cultura observada, inserindo-se em campo. Contudo, sem que seja necessário converter-se em nativo. Percebe-se aqui, o ponto central de negociação dos sentidos entre o investigador e os sujeitos pesquisados. Pois, tanto o etnólogo, como qualquer outro pesquisador, como o historiador, ao fazer uso de determinado contexto, sociedade ou manifestação, não deixa de fazer uma tradução ou interpretação daquela cultura observada. O pesquisador não consegue abranger totalmente a realidade e essa pretensão à verdade ou distanciamento da realidade é impossível, visto que, a nossa percepção e compreensão ideológica está presente em nossos discursos e narrativas.

Brigard (1979) adverte que, frequentemente, definem-se os filmes etnográficos como mecanismos reveladores de modelos culturais. A autora conclui que todos os filmes são etnográficos pelo seu conteúdo, pela forma ou por ambos. Porém, alguns filmes dialogam mais claramente com tais temáticas do que outros. Por exemplo, se apreendermos obras fílmicas de ficção como resultado de um processo de construção criativa é possível afirmar que essas narrativas não são apenas ficções, pois se partirmos da premissa que todo filme dialoga com sua realidade histórica, mesmo as mais extravagantes ficções, evidenciam a cultura que a produziu, reproduzindo estereótipos e dialogando com dilemas que a inquietam.

Ruby (1996), por sua vez, ressalta que a antropologia, como a etnografia, compreende que as culturas se manifestam através de formas, signos e símbolos visuais subjacentes aos gestos, cerimônias, rituais, festas, constituídos em ambientes construídos ou naturais. As relações de alteridade que se constituem no momento de apreensão de uma determinada cultura pressupõem uma atividade de atenção que mobiliza a sensibilidade dos idealizadores dessas obras.

Porém, quando os realizadores desses registros são os próprios sujeitos em questão, novas problemáticas vêm à tona, ao mesmo tempo, em que notamos que essas obras adquirem novos sentidos e características próprias, acerca da maneira como são construídas a partir de sua *narrativização*, *autorrepresentação* ou *auto-mise-en-scène*. Primeiramente, para entendermos esses elementos, Cardoso (2007) adverte que o conceito de *narrativização* marca a maneira como esses sujeitos se constituem perante o mundo.

A *narrativização* remetem-nos também à problemática da representação do “objeto” etnográfico. A questão que se abre é a de como representar esse *narrar o mundo*, como evocá-lo em uma narrativa etnográfica sem exaurir suas ambiguidades e contradições, sem transformar a multiplicidade de suas significações em um discurso de significados explícitos. Em outras palavras, o questionamento volta-se para o modo de pensar o papel da própria articulação da narrativa etnográfica na construção das histórias [...] como *objeto etnográfico* (CARDOSO, 2007, p. 320).

Por sua vez, a noção de *autorrepresentação*, dentro do processo de narração, pode ser entendida como todo e qualquer desempenho do sujeito diante da câmera, desde simples ações cotidianas que podem ou não, ignorar a presença de um cineasta, ou de uma construção conjunta entre os sujeitos e os produtores na concepção de entrevistas ou encenações de determinado tema. Cabe ressaltar, que quando nos referimos aos conceitos de *narrativização* ou *autorrepresentação* não estamos indicando que os sujeitos registrados sejam uma estrutura estável, imutável ou unívoca a serem observados e retratados, ao contrário, são dotados de múltiplos sentidos.

A partir de sua *narrativização* e *autorrepresentação* esses indivíduos podem desempenhar determinados personagens e tipos a serem representados. Goffman (2011) compreende que esses elementos podem aparecer tanto a partir de um desejo consciente do sujeito, como ser estabelecido de maneira inconsciente, a partir de uma franca percepção acerca de si mesmo. Para o autor, a expressividade dos indivíduos envolveria dois tipos de elementos: primeiro, a expressão que ele transmite conscientemente através dos símbolos verbais ou seus substitutos; e segundo, a expressão que emite, através de uma gama de ações.

Todos esses elementos, somados a *auto-mise-en-scène*, corroboram na compreensão das diversas maneiras que os sujeitos reais escolhem representar suas ações e atividades corporais, matérias e rituais, “mostram de maneira mais ou menos ostensiva, ou dissimulam a outrem, seus atos e as coisas que a envolvem, ao longo das atividades corporais, materiais e rituais” (FRANCE, 1998, p. 405).

Comolli (2008) ao retomar o conceito elaborado por France, salienta que a *auto-mise-en-scène* seria a combinação de duas características, uma relacionada à forma como os personagens representam inconscientemente um ou mais campos sociais, atuando dentro de sua realidade social; a outra, a partir do comportamento profílmico do sujeito filmado, como ele se apresenta na narrativa fílmica, seja consciente ou inconscientemente, propondo sua própria *mise-en-scène*.

Como abordar essa estranha noção de auto-mise-en-scène? Perguntemo-nos como o cineasta poderia não enfrentar a questão do outro. Não apenas como questão do outro a filmar. Mas como questão do outro que está, no momento em que eu o filmo, (me) reenviando também o seu olhar. Aquele que eu filmo me vê. Quem diz que ele não pensa o seu olhar para mim, assim como penso meu olhar para ele? A consciência é necessariamente algo que se passa entre as consciências. O inconsciente, entre os inconscientes. O corpo, entre os corpos. Aquele que eu filmo me chega não somente com sua consciência de ser filmado, sua concepção de olhar, ele chega com seu inconsciente em direção à máquina cinematográfica, ela própria carregada de impensado, ele chega com seu corpo diante dos corpos daqueles que filmam (COMOLLI, 2008, p. 84).

Portanto, trata-se de olharmos que, no registro audiovisual etnográfica, não existe o ideal da câmera invisível, capaz de observar e representar uma realidade inalterada, imutável, ao contrário, mesmo os próprios membros de comunidade ou grupos, tendo o papel de observador, criando sua própria *autorrepresentação*, como é o caso dos vídeos produzidos pelas mulheres indígenas. A câmera é sempre seletiva, parcial, subjetiva e situada. O objetivo dos registros é a tentativa de registrar os comportamentos tidos como “normais” dos sujeitos observados, transmitindo-os de maneira mais natural possível.

Sendo assim, essas características de *narrativização*, *autorrepresentação* e *auto-mise-en-scène*, são encontradas nos vídeos produzidos pelas mulheres xinguanas. Nessa trajetória, é necessário olharmos os sentidos que são atribuídos por esses sujeitos a essas produções visuais, pois, essas comunidades ao entrarem em contato e apropriarem-se dessas novas formas de linguagem, estão transformando seu olhar acerca da sua própria realidade, criando novos mecanismos de preservar suas práticas culturais, transmitindo, assim, suas visões de mundo.

### **A produção etnográfica visual das mulheres xinguanas**

Os registros visuais produzidos pelas mulheres xinguanas foram concebidos a partir de oficinas<sup>2</sup> de formação e capacitação audiovisual, oferecidas pelo Instituto Catitu, com o objetivo central de promover para essas mulheres o protagonismo a partir de um processo criativo de apropriação de novas linguagens.

---

<sup>2</sup> As oficinas tiveram início em 2010, durante o V Encontro de Mulheres do Parque Indígena do Xingu organizado pelo Projeto Xingu, da Universidade Federal de São Paulo. A experiência de um modelo de formação voltado exclusivamente para mulheres foi fundamental para motivá-las a aderir ao projeto e gerou uma demanda por novas oficinas.

Se olharmos esses grupos antes da criação das oficinas, observamos que essas mulheres vivenciavam outro contexto, onde estavam começando a adquirir um interesse maior e um anseio de participação mais efetivo nas atividades e decisões das aldeias, como nas relações com o exterior. Foi nesse sentido que as oficinas foram criadas, com o intento de desempenhar um processo de recuperação da figura das mulheres dentro desses grupos. Desse modo, ao selecionarmos esse projeto, temos como objetivo ressaltar a importância que essas mulheres indígenas adquiriram como interlocutoras de suas comunidades e guardiãs de suas memórias e práticas culturais.

Essa nova atividade exercida pelas mulheres de registrar e preservar em documentos visuais suas culturas é de suma importância, pois estão perpetuando e salvaguardando suas diversas expressões, possibilitando que esses registros se tornem fontes de estudos de outrem.

Mas, na história dos vídeos etnográficos, essa nova realidade suscitou outras discussões e debates acerca da criação de vídeos nas aldeias. Inicialmente, a retórica de argumentação desenvolvida por inúmeros intelectuais era no sentido pejorativa. Segundo Damas (2011), eles não acreditavam na capacidade intelectual dos povos indígenas para operarem câmeras filmadoras, computadores, equipamentos e programas de edição de vídeo, perpetuando, assim, o pensamento eurocêntrico que construiu a imagem dos indígenas na história, como intelectualmente inferiores, incapazes de dominar determinadas tecnologias ou de administrar e governar suas próprias sociedades.

Entretanto, as mulheres xinguanas ao se apropriarem dessas tecnologias, que são fabricadas pelos homens brancos para fins comerciais, estão subvertendo os objetivos iniciais para o qual esses equipamentos foram destinados, atribuindo, assim, novas funções para elas, de servir como instrumentos de preservação da memória de suas comunidades.

A reflexão que os cineastas indígenas fazem sobre o uso desses instrumentos serve para pensarmos as diversas formas de resistência e críticas que podemos fazer acerca das engrenagens do poder, pois assim como o xamã, o cineasta indígena se subtrai da vinculação teórica ocidental e constrói o seu próprio discurso e a sua versão sobre o mundo. Utilizando para isso a cultura dos brancos, fazendo uma tradução da nossa cultura para a deles, apresentando-a em forma de vídeo (DAMAS, 2011, p. 18).



Figura 1. Mulheres kawaiwete.  
Imagem retirada do site: <<http://institutocatitu.org.br/projetos/mulheres-indigenas/>>.

Desse modo, em cada vídeo produzido, essas mulheres estão desmistificando essa visão ultrapassada de alguns teóricos acerca da capacidade dos povos indígenas. Assim, as oficinas já produziram inúmeros audiovisuais, entre eles curtas-metragens, vídeos de receitas culinárias típicas das comunidades e em paralelo com essa produção, o Instituto em parceria com a Associação Yamurikumã, vêm realizando desde 2013 o projeto “Rodas de Conversa das Mulheres Xinguanas”<sup>3</sup>.

Ainda, que as oficinas e as rodas de conversas constituam atividades independentes, percebemos o esforço e o desafio dos organizadores e da Associação de fazer da linguagem audiovisual uma ferramenta de visibilidade e empoderamento dessas mulheres indígenas. A presidente da associação, Kaiulu Yawalapiti Kamaiurá, explica a importância da associação para as mulheres xinguanas:

---

<sup>3</sup> A Associação Yamurikumã realizou, em 2013, o II Encontro das Mulheres Xinguanas em Canarana, no Mato Grosso, com o objetivo de reunir e fortalecer as lideranças femininas da Terra Indígena do Xingu. O encontro recebeu 250 mulheres de 16 etnias. Neste encontro foram discutidos temas de interesse das mulheres, entre eles o papel da Associação Yamurikumã e de como ela pode ajudar as mulheres xinguanas a terem maior força política. As lideranças presentes recomendaram que as conversas sobre a Associação devam continuar a serem feitas nas aldeias para esclarecer dúvidas, envolver mais mulheres e aprofundar a discussão. Dessa orientação surgiu a ideia do projeto Rodas de Conversa das Mulheres Xinguanas.

As mulheres xinguanas sentiram a necessidade de criar uma associação para organizar a participação das lideranças mulheres de cada etnia do Parque do Xingu nas reuniões externas e internas, buscando defender nossos direitos e planejar ações e projetos de interesse das mulheres xinguanas. [...] Nossos projetos futuros são: fortalecimento e estruturação da sede da associação, formação de novas lideranças femininas do Parque do Xingu, produção e comercialização de artesanato, polvilho e farinha de mandioca, realização de oficina de audiovisual, realização de eventos culturais e de novas rodas de conversas nas aldeias, além de capacitações nas áreas de interesse das mulheres xinguanas.<sup>4</sup>



Figura 2. Imagem retirada do site: <<http://institutocatitu.org.br/>>.

Segundo Conklin (1997), o modo como os grupos indígenas se *autorrepresentam* perante o mundo, como, por exemplo, através de registros audiovisuais, supõe, não apenas um sentimento de orgulho de se declararem indígenas, de serem dotados de uma cultura própria que deve ser preservada, mas, uma resposta aos ideais e expectativas estrangeiras do que é ser índio.

É nesse sentido que esses vídeos fortalecem a desmistificação e desconstrução da imagem do indígena, como também possibilita maior visibilidade das lutas pró-

---

<sup>4</sup> Entrevista com a presidente da Associação Yamurikumã, Kaiulu Yawalapiti Kamaiurá. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/ascom/3199-entrevista-com-a-presidente-da-associacao-yamurikuma-das-mulheres-xinguanas>>. Acesso em 10 de dezembro de 2017.

indígenas e, conseqüentemente, suscitam uma série de novos projetos para estes povos. Como ocorreu com as mulheres da associação Yamurikumã, que são vistas mundo a fora através de suas imagens que retratam seus costumes e suas práticas culturais.

O uso do registro audiovisual por esses grupos provoca o surgimento de novas problemáticas acerca da produção e da utilização dos vídeos etnográficos. Damas (2011) compreende que esses grupos ampliaram seu campo de visão recuperando as suas práticas discursivas e o seu lugar de enunciação a partir desses registros. Essas ações não se configuram como elemento secundário na vida desses sujeitos, mas, como fator crucial em suas lutas e reivindicações.



Figura 3. Rodas de conversas.  
Imagem retirada do site: <<http://institutocatitu.org.br/>>.

Novaes (2000) sugere também, que as imagens se tornaram um depósito de memória para essas comunidades indígenas, pois, vivemos em um contexto de rápidas e intensas transformações, e essa conjuntura também se aplica a esses sujeitos. A autora observa que a introdução dos vídeos nesses grupos desencadeou um processo de reflexão sobre como é concebida a imagem dos indígenas no ocidente, sejam como sujeitos sociais ou objetos de apreensão em pesquisas, aumentando o interesse dos mesmo em compreender suas identidades e proteger suas histórias. Situação que não era estimulada com a narrativa tradicional, pois o texto escrito não despertava maior interesse entre eles. A importância desses vídeos reside na capacidade da câmera de observar, gravar e

não deixar esquecer, permitindo assim, que esses grupos construam e transmitam sua cultura em um contexto sociocultural mais abrangente.

Um dos grandes desafios desses vídeos etnográficos não é estabelecer uma relação de poder assimétrico entre a câmera e o sujeito, mas de mudar a concepção de que o observado é um mero objeto sem subjetividade. Esses registros não apontam para um único caminho, embora estejam dentro de um padrão técnico de estilo ou de formato, esses audiovisuais englobam inúmeros discursos e reflexões, podendo suscitar diferentes efeitos de sentido de acordo com o lugar e o espectador para o qual está sendo exibido.

Esses vídeos, ao armazenarem uma grande e diversificada quantidade de informações resultantes de meios socioculturais múltiplos, tornando esses elementos acessíveis através dos meios digitais, estão contribuindo para que os pesquisadores e estudiosos das humanidades, sejam eles historiadores, antropólogos, etnólogos a integrem tanto a narrativa tradicional (escrita) com a narrativa audiovisual, apreendendo tanto a historicidade dessas comunidades, como suas relações com o ambiente, suas práticas culturais, e os novos papéis atribuídos as mulheres indígenas, de salvaguardarem a memória, os mitos e a história de seus povos.

Por fim, podemos concluir que os vídeos produzidos pelas mulheres indígenas xinguanas adquirem outro estatuto, ampliando o debate e discussão, por tornarem possível o posicionamento dessas culturas no infindável contexto das imagens e da narrativa audiovisual. De forma íntima e natural, observamos as experiências presentes nos ritos e mitos da narrativa oral dessas comunidades. Os quais fomentam uma rede de preservação e trocas de informações entre esses grupos heterogêneos, do qual essas mulheres fazem parte, como também, com o mundo exterior. Criando suas próprias interpretações e representações, compartilhando assim, suas formas de saber, conhecimentos e registrando suas visões acerca do mundo.



## Referências Bibliográficas

BRIGARD, Emilie. Historique du Film Ethnographique. In. FRANCE, Claudine. *Cahiers de l'Homme, pour une anthropologie visuelle*. Paris: Mouton, 1979, p. 21-51.

CARDOSO, Vânia Z. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 13, n. 2, p. 317-345, 2007.

COMOLLI, Jean-Louis. *Ver e Poder – A inocência perdida: o cinema, televisão, ficção, documentário*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

DAMAS, Vandimar Marques. “*Eu já me tornei imagem*”: *A relação do vídeo e a fotografia com o xamanismo, canibalismo e feitiçaria*. Goiânia: Programa de Pós-Graduação em Cultura Visual/Universidade Federal de Goiás, 2011 (Dissertação de mestrado).

FRANCE, Claudine. *Cinema e antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. 18ª edição. Petrópolis: Vozes, 2011.

Hikiji, Rose Satiko Gitirana. *A música e o risco: etnografia da performance de crianças e jovens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

LAJOUX, Jean-Dominique. L'ethnologue et la caméra. *La Recherche*, Paris, vol. 1, n. 4, p. 327-334, 1970.

MACDOUGALL, David. Mas afinal, existe realmente uma antropologia visual? *Catálogo da Mostra Internacional do Filme Etnográfico*. Rio de Janeiro, p. 71-75, 1994.

NICHOLS, Bill. *Introdução ao documentário*. Campinas: Papirus, 2005.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Quando os cineastas são índios. *Revista de Cinema*, São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. Imagem, Magia e Imaginação: Desafios ao texto antropológico. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 14, n. 2, p. 455-475, 2008.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Entre a harmonia e a tensão: as relações entre Antropologia e imagem. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, Recife, v. 20, n. 13, p. 09-26, 2009.

NOVAES, Sylvia Caiuby. O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia. **Caderno de Arte e Antropologia**, vol. 3, n. 2, p. 57-67, 2014.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. Antropologia e Filme Etnográfico: Um *Travelling* no Cenário Literário da Antropologia Visual. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 48, p. 91-115, 1999.

RUBY, Jay. Visual Anthropology. In. LEVINSON, David; EMBER, Melvin. *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt and Company, 1996, p. 1345-1351.

RIBEIRO, José da Silva. Antropologia visual, práticas antigas e novas perspectivas de investigação. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 48, n. 2. p. 613-648, 2005.

WEINBERGER, Eliot. The Camera People. In. TAYLOR, Lucien. *Visualizing Theory*. New York and London: Routledge, 1994, p. 03-26.

Recebido em 15/12/2017

Aprovado em 06/01/2018

# HISTÓRIA DOS ÍNDIOS DA BAHIA NO PERÍODO IMPERIAL: IMPACTOS E EXPERIÊNCIA HISTÓRICA

**André de Almeida Rego**

Professor adjunto da Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB  
(Teixeira de Freitas)

Doutor em História Social pela UFBA  
[almeida\\_rego@yahoo.com.br](mailto:almeida_rego@yahoo.com.br)

## Resumo

O presente trabalho busca fazer uma análise sobre as implicações das transformações trazidas pelo Período Imperial (1822-1889) nos grupos de índios habitantes da província da Bahia. Nas observações, toma-se como parâmetro a diferença entre dois tipos de índios. O primeiro a ser considerado é o chamado *gentio*, categoria que se refere aos grupos indígenas com pouco ou quase nenhum contato com a sociedade nacional. No caso da Bahia, essas populações se concentravam na região meridional, englobando a faixa que compreendia o curso dos rios Pardo, Jequitinhonha e Mucuri. A segunda classe de indígenas diz respeito àqueles que habitavam as chamadas comunidades ou povoados indígenas, núcleos com um histórico de contato e inserção com a sociedade não indígena que remontava décadas ou séculos.

**Palavras-chave:** índios, Bahia Imperial, transformações.

# HISTORY OF THE INDIGENOUS OF BAHIA IN THE IMPERIAL PERIOD: IMPACTS AND HISTORICAL EXPERIENCE

André de Almeida Rego

## Abstract

The present paper seeks to analyze about implications of the transformation brought by Imperial Period (1822-1889) in the groups of Indians inhabitants from Bahia Province. In observations, one care as parameter the difference between two types of Indians. The first to be considered is the named *gentio*, category that one refer to the Indians group with little or almost none contact with national society. In case of Bahia, this population concentrated in south region, encompassing the course of the Pardo, Jequitinhonha and Mucuri rivers. The second classes of Indians concerns to those that inhabited the named Indians communities or villages, settlements with contact and insertion inside non Indian society that made decades or centuries.

**Keywords:** Indians, Bahia Imperial, transformations.

A história indígena passou por um importante repensar, a partir da década de 1970 no Brasil. O movimento historiográfico coincidiu com uma tomada de decisão no campo político, culminando com a rearticulação do movimento indígena e a modificação das estratégias de luta pela terra e pela cidadania. Ao historiador da história indígena tornou-se fundamental enfatizar a experiência histórica dos diversos povos denominados índios, desconstruindo, assim, o próprio termo “índio” (usado, a partir de então, de maneira contextualizada), os tradicionais marcos cronológicos e territoriais (enxergando a multiplicidade de tempo e de espaço) e o protagonismo indígena em meio a relações sociais e políticas estabelecidas ao longo de diversas épocas, a grande maioria das quais significaram opressão e violência sistematizadas contra o índio.

Esse esforço veio acompanhado de uma presença mais efetiva do historiador nos arquivos e no trabalho junto às fontes, expressando a preocupação de que a história deve ser feita por meio de um sólido trabalho empírico. O próprio conceito de fonte histórica se ampliou, incorporando testemunhos não somente escritos, mas também imagéticos, iconográficos, orais, seriais e qualitativos. Nesse aspecto, foi muito importante o desenvolvimento da historiografia a partir do início do século XX, assim como a colaboração de outras áreas do saber. É imperativo afirmar, por sua vez, que não se trata apenas de uma alteração no trabalho com as fontes, mas de toda uma rearticulação em torno de novas reflexões, de novas questões, sedimentando assim um novo campo teórico e metodológico.

A invisibilização dos indígenas na história – e, em especial, na história do Brasil – foi alvo de severas críticas a partir do trabalho de historiadores que transitavam por esses novos espaços teóricos e metodológicos.<sup>5</sup> Em relação a essa omissão comum na historiografia desde o século XIX (“enxergava-se” a presença de fato dos indígenas apenas nos primórdios da colonização) novas abordagens fizeram importantes giros em duas direções, a saber, no período (longo) anterior à chegada dos europeus e nas fases Colonial, Imperial e Republicana. Em outras palavras, retirava-se a característica limiar da experiência histórica dos índios no Brasil, pela qual lhes era reservada a participação dentro de limites estabelecidos como pré-história e Período Pré-colonial. O longo, complexo e rico processo de povoamento do continente foi buscado, não sem o apoio da

---

<sup>5</sup> Diversos autores colaboraram para essa transformação no paradigma da história indígena. Na seção Referências, alguns desses autores são citados, uma vez que embasam o conjunto de reflexões do presente trabalho.

linguística e da arqueologia, o que revelou a diversidade étnica (e histórica), a variada dinâmica de migração, a multiplicidade dos processos de adaptação, a profusão de modos de vida e de significação do mundo, os conflitos, as relações e as diásporas ocorridas na história dos diferentes povos indígenas que aqui habitaram (e habitam) há milênios.

Numa guinada em outra direção analítica, estudos revelaram mais e mais a forte presença indígena na história do Brasil, muito além dos primórdios da colonização. Isso significou não somente criticar ausências: as pesquisas recentemente realizadas contradisseram também a monofonia comumente atribuída à atuação dos índios na história do Brasil, segundo a qual seu papel foi o de obstáculos à colonização ou à expansão da sociedade colonial ou nacional, obstáculos removidos tão velozmente quanto rápido se passam as páginas dos livros comumente usados para narrar essa história. Na construção dessa imagem, desenha-se também o contorno de um “selvagem” que, sem ter condições de um entendimento plausível da situação em que vive, torna-se passivo e incapaz de uma atuação concatenada e, quando vistos na defesa de seus interesses, são esses alocados nas faldas da superstição, desejos obscuros de sandéis guiados pela ignorância a tornarem-nos presas fáceis dos embustes e da manipulação. A tinta que projeta esse mito também tem sido manejada para dar uma conotação de superficialidade à cultura indígena, vista como incapaz de se transformar, de se reinventar e de permanecer, sucumbindo assim a um esvaziamento total do seu modo de vida em favor dos padrões da “civilização”, num processo que se celebrou com o nome de *aculturação*.

A trajetória é bem outra, demonstram diversos autores. A violência e a opressão sempre foram a marca a incidir com peso dramático sobre a história dos povos indígenas, mas isso não significou o seu desaparecimento. Muito pelo contrário, o índio tem participado ativa e variadamente na história do Brasil, desde o Período Colonial até os dias atuais. Resistindo ao avanço do povoamento, em muitos locais, o fator indígena determinou mudanças de planos, restabelecendo os rumos do processo histórico. Levando-se em conta apenas esse aspecto, já é possível atentar para a importância dos grupos indígenas na história. Mas os caminhos são mais variados. Guerras foram empreendidas contra os índios, mas em alianças com grupos indígenas. Essa relação foi necessária para o próprio estabelecimento da conquista e do povoamento. Assinala-se, por exemplo, que

potentados que se colocaram no topo das estruturas de poder não puderam assim atuar sem o apoio de diversos grupos indígenas, importantes que eram nos conflitos que se estabeleciam nas matas e em território em que predominavam as estratégias e a habilidade dos *gentios*. Da mesma forma são as diversas modalidades de trabalho. Índios foram soldados de destacamentos, marinheiros, membros de milícias, guias de expedições, agricultores, tripulantes de embarcações, pescadores, cortadores de madeira... Envolvendo-se nas rédeas das relações sociais estabelecidas desde o século XVI, eles ocuparam posições nas estruturas de poder construídas, constituindo grupos de pressão aliados a correntes políticas e, em algumas vezes, fazendo parte da capangagem. É importante mencionar também a ocupação de cargos oficiais, como o de vereadores e juízes. Essa é uma amostra (pequena) da vasta e variada experiência indígena no passado, o que, por si, o torna elemento fundamental na formação histórica que deságua no presente momento, época em que diversos povos lutam pelo direito à terra e à cidadania.

### **Os índios e o século XIX no Brasil**

O século XIX foi a época de fundação e de afirmação do Estado nação brasileiro. Os grupos que passaram a exercer o poder *de jure* e de fato eram fortemente representado nos latifundiários e proprietários de escravos. A cidadania foi limitada à condição central da renda, através do voto censitário. A monarquia foi afirmada, legando poderes inflados à Alteza Real, com prerrogativas de controle sobre os poderes legislativo e judiciário, através de inúmeros instrumentos, dentre os quais cabe destacar o poder moderador.

Englobando no seu território diversos povos indígenas, em diversos graus de interação, a nação lançou mão de um projeto que visasse, ao mesmo tempo, incorporar os indígenas aos padrões culturais, sociais e de produção nacional (formando uma espécie de reserva de mão de obra proletarizada) e expandir o povoamento e a exploração econômica sobre territórios em que predominavam os *gentios* (termo designativo de índios com pouco contato com a sociedade nacional). A base dessa política expansionista seria a catequese - com destaque para os capuchinhos italianos -, o estabelecimento de colônias agrícolas e a atuação de destacamentos militares, todos eles

funcionando como suportes em etapas de conflitos deflagrados e em fases de arregimentação dos gentios para projetos de incorporação, principalmente na questão laboral.

Três questões centrais tiveram impacto na experiência dos povos indígenas no Brasil do século XIX, especialmente a partir do Império. Uma delas foi o fator terra, pois, a partir da década de 1830, a configuração do regime fundiário foi impactado, principalmente a partir de 1850, com a Lei de Terras. Essa legislação capitalizou a posse da terra, consolidando interesses em torno da aquisição das propriedades rurais. Para diversas comunidades indígenas, isso representou uma grave ameaça ao patrimônio das suas terras (*patrimônio indígena*), categoria jurídica conformada no Alvará de 23 de novembro de 1700, correspondendo a uma faixa de terra medida a partir de uma légua em quadro por 100 famílias indígenas. Essa porção territorial era utilizada de forma coletiva pelos membros da comunidade, sendo que uma parte delas poderia (e muitas vezes foi) arrendada a terceiros, devendo o produto do arrendamento (em teoria) ser convertido em benefício para os próprios indígenas.

A Lei das Terras teve desdobramentos na legislação sobre a posse do patrimônio indígena, influenciando em diversos sentidos. Numa primeira ordem de consequências, passou a vigorar o entendimento de que os terrenos do patrimônio indígena, cuja população estivesse “confundida com a massa da população nacional”, deveriam ser considerados devolutos, podendo ir a hasta pública, em processo de compra e venda. Nesse caso, manejava-se a ideia de miscigenação, a partir de conceitos cristalizados ou, em termos atuais, essencializados de cultura: aos povos indígenas que reuniam décadas e, por vezes, séculos de contatos com a sociedade colonial ou nacional, negava-se o direito à indianidade definida a partir de um rico processo de reconstrução identitária e cultural; negando-lhes a identidade indígena, se lhes vedava o direito ao patrimônio indígena. Ainda que se previsse a reserva de lotes de terras para membros dessa comunidade (classificados como remanescentes ou índios misturados), a revogação do patrimônio indígena retirava o que ainda havia conseguido permanecer de comunal no uso desses territórios. Ao trazer essa alteração, os índios desses locais passaram a estar mais vulneráveis aos regimes de exploração da mão de obra, sujeitando-se a inúmeras relações de dependência.



Muitas vezes, a disputa em torno do patrimônio indígena se dava entre índios e Câmaras Municipais. Ocorre que a política pombalina converteu diversos aldeamentos em vilas indígenas, provendo-as de casa de vereança e juizado. No início, em muitos locais, índios foram providos nos cargos de vereadores e juizes. Até então, o entendimento de que as terras do patrimônio indígena deveriam ser administradas pelas Câmaras Municipais (entendimento majoritário), coincidia com o objetivo de que isso se fazia em prol dos indígenas da comunidade, já que estes estavam representados naquele órgão. Com o passar do tempo, porém, os índios foram sendo alijados desses cargos, principalmente quando a norma promanada da Constituição de 1824 estabeleceu o critério da renda (e, depois, da alfabetização) como definidor do exercício da cidadania política (direito de sufrágio, inclusive). A situação se tornou mais acirrada quando o decreto 426 de 1845 estatuiu as diretorias parciais (em cada aldeia ou comunidade indígena), com atribuições, dentre outras, de administrar as terras do patrimônio indígena. A contenda que se seguiu se arrastou por décadas e, no final do Período Imperial, o governo central oficializou a questão em favor das Câmaras Municipais, algo que já ocorria na prática de diversas localidades e, no caso específico da província baiana, esse movimento de desfavorecimento das comunidades indígenas, já havia ganhando ares de formalidade com o aviso emitido pelo Palácio do Governo da Bahia, em 1848.

Seja em favor da administração das câmaras municipais, seja contemplando os interesses de proprietários vizinhos, o fato é que o Período Imperial representou a perda do acesso à terra para muitas comunidades indígenas, que, ao final, testemunharam a revogação do seu patrimônio. Não se trata da mera extinção de uma categoria jurídica ou fundiária: sem esse território, a própria condição peculiar do ser índio – social, étnica e culturalmente falando – acabou sofrendo duro golpe, posto que seu espaço de existência, convivência e reprodução já não mais existia.

Outro ponto que tem vinculação direta com a questão fundiária (e que trouxe impacto decisivo para as comunidades indígenas) foi o fechamento dos espaços políticos. Esse aspecto foi mencionado acima, quando se pôs em evidência a perda da representatividade dos indígenas nas Câmaras Municipais. Mas não só nesse órgão: índios exerceram cargos de juizado nas comunidades indígenas providas a partir da legislação pombalina. Ainda que o exercício dessas funções não fosse exclusivo dos

índios e ainda que houvesse a tutela de um diretor nesses núcleos, a ocupação de tais cargos garantia acesso à distribuição de poderes locais, fazendo com que houvesse uma participação efetiva dos indígenas na administração e na tomada de decisões acerca dos rumos da comunidade, através, por exemplo, da edição de posturas.

Ocupar esses espaços também garantia aos índios maior poder de pressão e a possibilidade de exercerem interlocução junto a instâncias superiores, algo que era fundamental, por exemplo, na denúncia aos abusos que sofriam, seja na usurpação de terrenos, seja na exploração do trabalho. Ademais, o exercício desse poder tinha sua justificativa assentada no fato de que muitos desses grupos indígenas prestaram serviços à Coroa portuguesa, em guerras contra outros grupos indígenas, nas expedições contra ajuntamentos de negros fugidos da escravidão e no combate a outros grupos. Já no século XIX, em locais em que o processo de emancipação resultou em guerras, muitos índios compuseram as hostes das tropas em favor da independência.

As circunstâncias se alteram significativamente a partir das “leis imperiais”, a saber, a Constituição de 1824, a Lei Eleitoral de 1828, o Código de Processo Criminal e a Reforma do Código de Processo Criminal, todas elas definidoras de novas regras de acesso ao sufrágio. No geral, instituiu-se o critério da renda, excluindo da cidadania política, diga-se de passagem, não somente a maioria esmagadora dos indígenas, mas a quase totalidade da população, já que – numa sociedade centrada, desde o período colonial, no latifúndio, na escravidão, em modalidades compulsórias de trabalho e na estigmatização fenotípica – o acesso à riqueza e aos privilégios era extremamente restrito. Para os indígenas das comunidades fundadas a partir da política pombalina, porém, o Império e suas leis eleitorais não ratificaram um *status quo* vigente desde a Colônia, mas implantaram um mecanismo de subtração de direitos adquiridos. Perder o acesso aos cargos oficiais da política local reforçava a perda que era gerida na questão fundiária, algo que não se fazia sem a manipulação da ideia de identidade indígena.

Esse ciclo, verdadeiro motor de esvaziamento de uma condição historicamente construída com a participação ativa dos indígenas (em que pesem as sempre constantes opressões, violências, exclusões, guerras e mortes), completava-se com o impacto nas modalidades de trabalho a que os índios eram submetidos. De fato, a partir de então, vendo suas terras serem invadidas e, em inúmeros casos, testemunharem a revogação oficial de sua posse; presenciando a negação sistemática da sua indianidade;

experimentando a proibição do acesso às estruturas oficiais de poder, o que dificultava a defesa dos seus direitos, a visibilidade na denúncia aos abusos, a capacidade de ser um interlocutor junto às estruturas mais amplas da administração; os índios membros das comunidades indígenas se viram cada vez mais pressionados a se empregarem em condições precárias de trabalho, subalternizando-se em condições de vida que beiravam a mendicância.

Mas o Império voltou-se não somente para os indígenas com histórico de longo contato com a sociedade nacional, longo ao ponto de se firmarem relações sociais sólidas: havia uma grande quantidade de grupos indígenas não contactados ou insuficientemente contactados, que passaram para a história sob a designação de *gentios* (ou *gentilidade*), muitos dos quais passaram a opor resistência ao avanço do povoamento, que sempre vem acompanhado da expansão das atividades econômicas. Os governos central e das províncias tinham muitos projetos para a gentilidade, mas todos eles passavam pela dupla tarefa de conquista territorial, abrindo espaço para as frentes de expansão, e de aliciamento e arregimentação do trabalho dos gentios. Não se trata de momentos diferentes de uma trajetória histórica, mas de etapas concebidas dentro de um mesmo processo. Guerra e catequese eram assim reeditadas, dentro da lógica do Estado-nação brasileiro.

A chegada da família real, em 1808, trouxera o ressurgimento da guerra “justa” sobre grupos indígenas em São Paulo, nordeste de Minas Gerais, norte do Espírito Santo e sul da Bahia. A intenção era a utilização do trabalho dos gentios e garantir a existência de zonas que abastecessem as maiores povoações do Brasil, principalmente a capital (Rio de Janeiro). Mesmo após a Independência, as Cartas Régias autorizando a guerra contra os índios de tais regiões ainda vigoravam e somente na década de 1830 elas seriam revogadas. Mas as estratégias de combate a grupos de índios tiveram continuidade em algumas províncias, através da formação (alguns casos retomada) de destacamentos. Muitas dessas milícias eram formadas, em boa parte, por índios oriundos dos núcleos com histórico de contato com a sociedade nacional e sua atuação era no sentido de patrulhar as vias de transporte (terrestre e fluvial), abrir estradas e canais, contatar e, se necessário fosse, combater os gentios.

Em outra frente de atuação se punham os missionários. No século XIX, os capuchinhos italianos tiveram atuação destacada no trabalho de catequese dos indígenas. Com o

governo do marquês de Pombal, no século XVIII, a atividade missionária dos capuchinhos sofreu uma considerável retração, embora não tenha chegado a cessar totalmente, como ocorreu com os jesuítas, ao fim e ao cabo banidos de missionar na América Portuguesa colonial. Em alguns locais, houve o remanejamento de missões e de apóstolos, numa espécie de reelaboração de prioridades. Por vezes a pressão dos poderes locais, sejam eles proprietários, autoridades civis ou mesmo o clero, premiram a catequese capuchinha para outras plagas. A Santa Sé, que regulava a atividade missionária desta ordem, havia rompido os laços com a Coroa Portuguesa e o reatamento das relações diplomáticas só foi feito, gradativamente, após a Independência definindo-se apenas na década de 1860. No Império, então, os missionários capuchinhos atuavam dentro de um padrão de catequese fortemente voltado para a arregimentação da mão de obra indígena, sendo responsáveis na articulação de serviços de abertura ou melhoramentos de estradas e na lavoura agrícola, dentre outros. A presença do capuchinho era almejada por diversos grupos em variadas regiões, sendo - em alguns casos - objeto de disputa entre diversas localidades, uma vez que representavam a formação de assentamentos potencialmente repletos de indivíduos aptos à prestação de diversos serviços demandados localmente. Isso não isentou tais apóstolos de críticas sobre a maneira como era conduzida a catequese, por muitos vista como ineficiente na tarefa de forçar os indígenas ao trabalho.

O interesse nos serviços dos indígenas passou a se tornar mais fortes com a crise da mão de obra escrava, a partir da década de 1850, quando se proíbe o tráfico de escravizados vindos de África. Essa lógica foi mais presente nas regiões em que os projetos de inserção de estrangeiros na força de trabalho não vingaram ou sequer foram tentados, por diversas razões.

O trabalho dos missionários e das milícias, além de buscar estratégias de exploração da mão de obra indígena, dava suporte ao estabelecimento de empreendimentos de povoamento, colonização e exploração econômica, tais eram os casos das colônias de nacionais e de estrangeiros e a crescente fixação de fazendas. Com a estabilização política ocorrida no Segundo Reinado (a partir de 1840), o ritmo dessa expansão se acelerou e, ainda que o sucesso (ou o fracasso) das colônias agrícolas tenha variado de região para região, de província para província, o avanço das propriedades rurais (de variados tamanhos), aliada ao crescimento das vilas e cidades, imprimiu uma dinâmica

de constância que passou a comprimir, confinar, desagregar e violentar cada vez mais as diversas nações de gentios.

O Decreto 426 de 1845, principal lei sobre política indigenista no Império, encarnava essa tarefa de catequese e “civilização” dos indígenas, buscando a inserção desses nas modalidades de prestação de serviços. Mas o decreto trouxe consigo uma questão que passou a nortear os debates sobre os destinos que o Estado nação propunha aos indígenas: ele era claro em se colocar como lei para os grupos de gentios, mas, em relação às povoações indígenas, remanesceu a dúvida de se era ou não válido o seu estatuto. Em jogo, neste último caso, estava a prerrogativa de administração das terras indígenas, conflitando as atribuições das Câmaras Municipais e as dos Diretores Parciais (ou de aldeias).

### **Os índios e o século XIX na Bahia<sup>6</sup>**

A Bahia se encaixou nessa dinâmica nacional como uma província que, com o transcorrer do Período Imperial, manteve a preeminência no campo político, mas viu sua condição econômica sofrer uma grave retração, puxada pela crise do açúcar. Para muitas autoridades, o sul da Bahia – outrora zona sobre a qual recaíam restrições quanto ao povoamento e à atividade econômica – se constituía como uma alternativa para a saída da crise. Explorá-la, abrindo estradas, franqueando a navegação marítima e fluvial, intensificando a implantação de fazendas e povoados... era o objetivo a ser perseguido e sempre enunciado em associação com a fertilidade e a prodigalidade dos seus terrenos e matas e a necessidade de estreitamento das comunicações e comércio com Minas Gerais. Os cofres públicos, porém, restaram deficitários em diversos exercícios financeiros, o que dificultava ou mesmo barrava investimentos de maiores vultos e de significativo impacto na zona meridional, ainda mais quando se leva em consideração que uma parte desses recursos era canalizada para programas de recuperação da lavoura canavieira no Recôncavo Baiano.

---

<sup>6</sup> As fontes utilizadas nesta seção encontram-se citadas na tese de doutorado do autor deste artigo, encontrada na página do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (PPGH-UFBA). A tese, defendida em 2014, possui a seguinte citação: REGO, André de Almeida. *Terra, Trabalho e Identidade indígena na Província da Bahia: 1822-1862*. Tese (doutorado), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal da Bahia (PPGH-UFBA), 2014.

A carência das políticas públicas, por sua vez, não impediu que a região sul da Bahia passasse por um processo de intensificação da ocupação humana e de avanço das atividades econômicas, estando essas iniciativas a cargo de particulares, ainda que a esfera pública oferecesse alguma espécie de apoio. Até a década de 1830, vigoraram episódios de conflito deflagrado, fundamentados na decretação oficial de guerra “justa” declarada em 1808 contra os genericamente chamados botocudos, uma designação que os testemunhos da época utilizavam para nominar todo grupo de gentio que oferecia qualquer espécie de resistência contra a sociedade nacional. Nesse caso, as campanhas ou bandeiras eram realizadas contra grupos não somente de botocudos (aimorés ou grens, também chamados de kren ou krenak), mas também de maxakalys e pataxós.

Após a revogação da guerra “justa” sobre os “botocudos”, retomou-se a política de formação de destacamentos. No final do Período Colonial, os governadores da Bahia fundaram milícias com a incumbência de proteger e pacificar a região, além de empreender obras públicas, como foi o caso da abertura do canal Poaçu, no Riacho da Salsa, de existência precária e que ligava o baixo curso dos rios Pardo e Jequitinhonha. Em 1837, o governo da província cria destacamentos nos já mencionados Pardo e Jequitinhonha, que atuam no apoio ao povoamento da região. Isso significava confronto com grupos de gentios, que já povoavam o território desde longa data.

Com a estabilização política do Segundo Reinado, o avanço sobre o território dos gentios ganha novo e talvez mais consolidado impulso. Agora não se tratava de conflitos abertos ou sob forma de campanhas realizadas por destacamentos, mas da combinação de uma sólida expansão das propriedades rurais (algumas das quais de estrangeiros) com o crescimento dos povoados. A instalação de colônias agrícolas nacionais e estrangeiras não obteve êxito na região sul da província baiana, mas isso não impediu a densificação do modelo de exploração econômica e territorial nos moldes nacionais. A partir da década de 1840, por seu turno, o foco do conflito foi o extremo sul da Bahia, local de predomínio de grupos pataxós, maxakalys e naquenenuques, embora, por vezes, as fontes utilizem a expressão “botocudos” para se referir aos índios envolvidos nesses episódios.

Em outra região da Bahia, no oeste, a expansão da mineração e da pecuária na província de Minas Novas de Goiás (atual Tocantins) pressionou índios xavantes e xerentes a se avizinharem das vilas de Formosa e Santa Rita do Rio Preto. A despeito do retrato

aterrador trazido por algumas fontes e da defesa da violência sistematizada contra os indígenas (justificando apresamento e trabalho compulsório dos vencidos em batalha!!!), os relatos apontam que esses conflitos não ultrapassaram o período correspondente ao final da década de 1840 e início do decênio subsequente.

Já a atuação missionária – principalmente capuchinha - concentrou seus esforços na zona meridional da província, iniciando-se o século XIX com o missionamento na região do rio Pardo, mais especificamente na faixa correspondente aos atuais municípios de Itabuna e Vitória da Conquista. Ali, tiveram destaque a formação dos aldeamentos de São Pedro de Alcântara das Ferradas, Catolé, Barra do Catolé e Santo Antônio da Cruz, organizados com a colaboração de freis como Ludovico de Livorno, Rainero de Ovada, Francisco Antônio de Falerna e Vicente Maria de Ascoli. Nesse local, a catequese se direcionava para grupos de gentios da etnia kamakã e gren (botocudos). Com o decorrer das décadas do Império, ações de catequese se direcionaram também para o extremo sul, voltando-se para os índios da zona do rio Mucuri (maxakalis e naquenenuques). A presença dos missionários também ocorreu em povoações indígenas já inseridas na lógica de relação colonial (e, doravante, nacional), como foi o caso de Pedra Branca, com o missionário frei Agostinho de Casarano (capuchinho).

Especialmente os capuchinhos gozavam de uma boa reputação perante as autoridades, sendo vistos como os mais preparados para realizar a “civilização” dos indígenas, principalmente no que tange ao trabalho, residindo aí o motivo das disputas entre as localidades pela instalação de aldeamentos em suas jurisdições, como se nota entre Ilhéus e Imperial Vila da Vitória (atual Vitória da Conquista). Ademais, em tempo de alegada dificuldade financeira no Governo da Província, a utilização do trabalho indígena nas obras públicas era vista como uma alternativa, o que se verifica, por exemplo, no melhoramento da estrada que ligava as duas citadas vilas, realizado por índios aldeados pelos capuchinhos.

Por sua vez, em relação ao ciclo de perdas que recaiu sobre as comunidades indígenas com histórico de longo contato com os colonizadores/nacionais, é importante mencionar que esses impactos incidiram sobre diversas localidades na Bahia, em diferentes regiões. Assim, parte considerável desses núcleos teve seu patrimônio indígena revogado, após disputas contra proprietários vicinais e Câmaras Municipais, como foi o caso de Santarém – antiga aldeia de Serinhaém (atual cidade de Ituberá). O curioso em

Santarém era que o presidente da Câmara Municipal, que se opunha a que a administração do patrimônio indígena ficasse nas mãos do diretor da aldeia, era índio. Podem-se citar também Abrantes (distrito do atual município de Camaçari), Pedra Branca (distrito do atual município de Santa Terezinha), Nossa Senhora das Neves do Saí (entre os atuais municípios de Campo Formoso e Senhor do Bonfim), Aricobé (distrito do atual município de Angical), Nova Soure (atual município de mesmo nome), Pombal (atual município de Ribeira do Pombal), Barcelos (distrito do atual município de Camamu), dentre outros. Todas elas passaram por graves problemas de disputas em torno das suas terras.

Os índios possuíam ciência do processo de perda dos seus terrenos e associavam isso aos abusos cometidos pelas autoridades, assim como à nova legislação trazida pelo Império. Por isso, algumas comunidades eram precisas em afirmar não aceitar as “leis imperiais”, mas somente as leis da época da dominação portuguesa. Esse é o caso, por exemplo, de Mirandela (distrito do atual município de Banzaê), no qual os índios, que tinham representação na Câmara Municipal, se opuseram à implantação da eleição nos moldes da Constituição de 1824 e da Lei eleitoral de 1828 (pautada no voto censitário). Os índios de Mirandela tomavam como exemplo a vizinha vila de Pombal, na qual os novos ditames eleitorais foram responsáveis por intensificar a subtração das terras do patrimônio indígena. Fica claro, por outro lado, que, em Mirandela (e isso pode ser estendido para outras localidades), a ocupação de cargos oficiais por parte dos indígenas era um instrumento a preservar não somente o patrimônio indígena, mas o seu modo de vida, através da construção de uma comunidade com caráter diferenciado em relação às outras. A contenda em Mirandela ocorreu no início da década de 1830, quando da ocasião da instalação do processo eleitoral, e acabou sendo resolvida pelas autoridades provinciais através de uma manobra em que se esvaziou a jurisdição local, ou seja, Mirandela foi convertida em distrito (portanto, sem Câmara e Juizado Municipal) vinculado à Itapicuru.

Em Aricobé, a Câmara Municipal local (que estava sediada na vila de Campo Largo – atual município de Cotegipe), aproveitou as leis que reafirmavam suas atribuições para determinar a diminuição da légua em quadro do patrimônio indígena. Na ocasião da nova demarcação, os índios se opuseram, obrigando que o juiz determinado para tal



procedimento ficasse impedido de fazê-lo. Mas, tal como afirmado, após décadas de contenda, a questão ficou definida em favor das Câmaras Municipais.

Em Pedra Branca, os índios obstaram a realização das eleições em 1834, antevendo que ela redundaria na elevação de figuras a quem eles se opunham. Assim deram início a uma revolta que só foi solucionada através da negociação de paz com os rebeldes. Outras revoltas ocorreriam em Pedra Branca nas décadas de 1830, 1840 e 1850, possuindo como causa, dentre outros fatores, a disputa pelas terras do patrimônio indígena.

A perda territorial fragilizou as comunidades indígenas e, tal como mencionado, tornou-as mais vulneráveis à exploração da mão de obra. Dessa forma, os indígenas, desprovidos do seu patrimônio, passaram a se integrar cada vez mais nas relações de dependência, prestando serviços de corte de madeiras nas matas do sul da Bahia, de vaqueiros e agregados nas estâncias do centro-norte, tripulantes de embarcações que faziam a navegação marítima e fluvial... As Forças Armadas – principalmente a marinha – passaram a demandar mais e mais o recrutamento de indígenas, como uma forma também de enquadrar aqueles que destoavam das expectativas sociais.

Nesse sentido, em muitos locais, o Período Imperial prolongou formas antigas de exploração compulsória do trabalho indígena. É o caso da tutela sob diversas formas e diversas nomenclaturas, como administração, soldada e aprendizado. Um exame sobre a documentação do final do século XVIII e início do século XIX mostra como os indígenas, a título de aprenderem um ofício ou prestarem serviços tutelados, acabavam por ser inseridos em trabalhos de caráter obrigatório. Exemplos disso são Trancoso, Vila Verde e Porto Seguro no início do século XIX, donde há testemunhos de índios sendo forçados ao trabalho por endividamento ou por terem uma vida considerada fora dos padrões aceitos. Com o transcorrer do século XIX, seria o exército e a marinha que iriam reivindicar o trabalho compulsório de índios que não se ajustavam aos parâmetros de comportamento daquela sociedade.

## **Conclusão**

Essa breve análise (ainda que breve) possibilita estimar um pouco do significado do Período Imperial para os índios da Bahia. Para os gentios, o avanço sobre seu território

significou o recrudescimento da violência, a redução do seu espaço de produção, reprodução e significação da sua existência. Esse também foi o saldo para os índios que viviam nas chamadas povoações indígenas, ou seja, núcleos fixados a partir de uma trajetória de décadas ou séculos de contato e de construção primeiramente com a sociedade colonial e, doravante, com a sociedade nacional. Porém, para aqueles, os gentios, o vetor que os confinava e os agredia era a expansão do povoamento sustentada por políticas de deflagração de conflitos, de catequese e de aliciamento da mão de obra. Para estes – os índios das povoações indígenas – o elemento a se impor com força gradativamente mais difícil de suportar era a nova diretriz legislativa do Estado que surgiu com a Independência, representante dos interesses de um grupo restrito de proprietários de terras, bens e escravizados. Para ambos foi uma etapa de dramáticas derrotas, ainda que sobressaíssem os exemplos de reivindicação e protagonismo indígena na luta pela manutenção do seu território, modo de vida e liberdade.

## Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Índios, os “escravos” da terra. In: *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras. 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2003.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola. 1983.

CUNHA, Maria Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP-SMC, 1992.

ETCHEVARNE, Carlos. A Ocupação Humana do Nordeste Brasileiro, antes da Colonização Portuguesa. In: *Revista da USP*, São Paulo, n. 44, p. 112-141, dezembro/fevereiro, 1999-2000. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/44/07-carlos.pdf>>. Acesso em 24 de junho de 2016.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de Livre Docência. Departamento de Antropologia –

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-UNICAMP), 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de & FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/ Museu Nacional. 2006.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *O Tempo da Dor e do Trabalho – a conquista do território indígena nos Sertões do Leste*. Tese (doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História (UNICAMP), 1998.

PINTO, Estêvão de Menezes Ferreira. *Os Indígenas do Nordeste*. Tomo 01. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1935. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/autores/128/Estevao-Pinto>>. Acesso em 24 de junho de 2016.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História (UNICAMP), 2001.

Recebido em 15/12/2017

Aprovado em 04/01/2018

# TERRAS E ÍNDIOS NAS LEGISLAÇÕES DO BRASIL E DO MÉXICO, SÉCULO XIX

**Pedro Abelardo de Santana**

Pós-doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe  
Professor de História do Brasil na Universidade Federal de Alagoas  
[pedroabelardo18@gmail.com](mailto:pedroabelardo18@gmail.com)

## **Resumo**

Procuramos demonstrar, neste estudo comparativo entre o Brasil e o México, como as suas legislações de terras elaboradas no século XIX afetaram as comunidades indígenas. Leis similares foram adotadas nos diversos países independentes da América, frutos da ideia liberal de que a terra deveria ser transformada em propriedade privada. Nos países destacados, as intenções por trás da aprovação destas leis são diferentes, mas, ao nosso ver, os seus efeitos sobre as terras comunais dos índios tiveram nuances parecidas.

**Palavras-chave:** Terras indígenas; legislação; Brasil; México.

# LANDS AND INDIGENOUS IN THE LEGISLATIONS OF BRAZIL AND MEXICO, THE XIX CENTURY

**Pedro Abelardo de Santana**

## **Abstract**

We tried to demonstrate, in this comparative study between Brazil and Mexico, how their land laws elaborated in the 19th century affected indigenous communities. Similar laws were adopted in the various independent countries of America, fruit of the liberal idea that land should be turned into private property. In deployed countries, the intentions behind the passage of these laws are different, but in our view their effects on the communal lands of the indigenous had similar nuances.

**Keywords:** Indigenous lands; legislation; Brazil; Mexico.

Na década de 1840 aconteceram esforços no Brasil inteiro para modificar a situação dos indígenas através do incentivo à catequese.<sup>7</sup> Em Sergipe, isso aconteceu através da chegada de padres capuchinhos italianos e encaminhamento deles para as aldeias, da nomeação de director geral e diretores de aldeia, incluindo a criação do órgão Diretoria Geral dos Índios (1847). Porém, menos de um ano após a aprovação da Lei de Terras (1850), o entendimento das autoridades mudou. De repente, os índios deixaram de existir como visualizamos no relato do presidente da província, Pereira de Andrade:

Não existem índios selvagens nesta Província, e que os denominados índios, das chamadas aldeias de Água Azeda, Gerú, Porto da Folha, Pacatuba e Espírito Santo, não estão no caso de considerar-se como índios aldeados, sujeitos a diretorias (Relatório do Presidente Pereira de Andrade, 19 de julho de 1851).

A ênfase das autoridades na inexistência de índios ou na sua completa mestiçagem se explica pela tendência deles em atender aos interesses dos latifundiários de Sergipe em se apossar das terras das aldeias, muitas das quais, eram parcialmente ocupadas por senhores de engenho, criadores de animais, posseiros e arrendatários (SANTANA, 2015).

Um mapeamento das terras devolutas na província feito no último ano da década seguinte, indica poucas áreas devolutas, mas destaca-se, entre elas, a inserção das terras do aldeamento Água Azeda como devolutas (*Mappa dos terrenos devolutos existents na Província de Sergipe...* 29 de fevereiro de 1869).

Segundo a lei de 1850, as terras devolutas, isto é, públicas, deveriam ser medidas, demarcadas e vendidas em leilão. Neste processo, terras públicas, indígenas ou ocupadas por posseiros, eram transferidas para mãos de particulares. A maioria das terras indígenas foram perdidas nas décadas posteriores a aprovação da lei, porém não era o que estava previsto no artigo 75 do seu regulamento:

---

<sup>7</sup> Esta pesquisa foi iniciada com financiamento da CAPES enquanto realizei o doutorado sanduíche na Universidade de Salamanca, Espanha, em 2013, onde fui orientado por Izaskún Cuartero, a quem agradeço. Posteriormente, dei continuidade aos estudos como bolsista do Programa Nacional de Pós-doutorado (PNPD) da CAPES, desenvolvendo atividades no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe, entre 2015 e 2017. Na UFS, sou grato aos professores Antônio Fernando de Araújo Sá e Bruno Gonçalves Alvaro.

As terras reservadas para colonização de indígenas, e por eles distribuídas, são destinadas ao seu usufruto; e não poderão ser alienadas, enquanto o governo imperial, por ato especial, não lhes conceder o pleno gozo delas... (Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854).

Como se vê, estava previsto o contrário do que aconteceu, pois a lei reservava terras para estabelecer colônias de índios “selvagens” até alcançarem o estágio de civilizados (artigo 12). Mais adiante, o regulamento também destinou parte das terras devolutas para a colonização de indígenas “selvagens” (Artigo 3º, §3º do Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854). Essa reserva não se aplicava aos índios de Sergipe porque estavam aldeados há mais de um século e foram considerados incorporados à população da nação.

Quanto aos aldeamentos formados no período colonial, seus habitantes ora eram considerados índios, ora descendentes, ora mestiços. Para estes, havia a promessa de, posteriormente, o governo imperial lhes “conceder pleno gozo” da terra, isto é, a repartição de partes das suas sesmarias em lotes distribuídos para famílias indígenas como propriedades particulares (Artigo 75, do Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854). Poucas vezes isso aconteceu em algumas províncias. A norma foi a expropriação paulatina até a perda total nas duas últimas décadas do Império.

Pela observação de Manuela Carneiro da Cunha (1992, p.20), “É em 1832, com efeito, que, pela primeira vez se legisla sobre a transferência de aldeias para os novos estabelecimentos e para a venda em hasta pública”. O interesse dos latifundiários nas terras das aldeias, percebido desde a fundação delas, foi o responsável pelas expropriações ocorridas em toda a província desde a segunda metade do século XIX.

### **Política de terras no Brasil**

A transferência das terras comunais indígenas para mãos particulares, como visto, foi uma prática em todo o Oitocentos. O Regulamento das Missões (1845) e a Lei de Terras (1850) aceleraram o processo e deram o embasamento legal. Por isso, para entender esse contexto refletirei, de forma mais aprofundada, sobre as legislações de terras. Considerando não se tratar de uma especificidade do Brasil, faço comparações com lei similar e contemporânea no México. São três os principais estudos que tomo como base,

*Terras devolutas e latifúndio*, de Lígia Osório Silva, e mais dois livros *Las estructuras agrárias e México y sus transiciones* de Antonio Escobar Ohmstede, os últimos para ver o caso mexicano.

Um dos estudos mais recentes e exaustivos sobre a lei de terras, o livro de Lígia Osório Silva, mostra a tendência a ocupação do solo do país pela iniciativa privada. Para ela, a intenção da Lei de Terras (1850) era demarcar as terras devolutas e normalizar o acesso à terra por parte de particulares. Desde a época colonial, o acesso à terra no Brasil ocorreu através da concessão de sesmarias. Por este sistema, os portugueses como os novos donos da terra, enriquecem com o seu cultivo. Devido à grande disponibilidade de terras, novas concessões eram feitas para formar o senhorio rural, o qual não possuía o solo como patrimônio privado, mas o utilizava para usufruto. Assim, era a Coroa a possuidora do domínio eminente sobre as terras (SILVA, 2008, p. 26-38).

Durante o século XVIII, com o crescimento da Colônia, ocorreu o desrespeito às normas estabelecidas com outra forma de apropriação, a posse pura e simples. As posses eram comuns nas áreas de pecuária. Se tornaram posseiros tanto sesmeiros que não cumpriam as regras, quanto moradores “simples ocupantes”. O governo da metrópole, representado pelo marquês de Pombal, não possuía meios para obrigar o cumprimento das leis, mas tentou evitar as sesmarias incultas. Na segunda metade do século, o renascimento da agricultura piorou a situação. Contrariando as normas, a justiça passou a reconhecer os posseiros com cultura efetiva. Para Silva (2008, p. 63-85), o problema se avolumou até o ano de 1822 quando o governo decretou a suspensão da concessão de novas sesmarias.

Sobre essa suspensão das sesmarias até a convocação da constituinte, José Murilo de Carvalho fala que a questão ficou sem solução por mais uma década. Somente em 1835, começou-se a discutir uma legislação sobre sesmarias e colonização estrangeira. Na década seguinte, foi gestado um projeto derivado de uma doutrina importada e inspirada nas ideias de E. G. Wakefield para colonização da Austrália. No Brasil, era previsto a venda de terras públicas para financiar a colonização. O texto apresentado à Câmara dos Deputados, em 1843, mantinha a regra de vender terras, mas permitia a doação em faixa de 30 léguas da fronteira para a colonização de indígenas. Segundo Carvalho (1996, p. 305), essa lei “foi vetada pelos barões” ávidos para continuarem invadindo as terras públicas.



No período entre 1822 e 1850, a situação da propriedade da terra é descrita como caótica. A maioria das pessoas não possuía um título legítimo de domínio e a posse foi a única forma de aquisição do domínio da terra. O período é chamado por Lúcia Silva (2008, p. 87-96) de “fase áurea do posseiro”. Com a paz na política e a prosperidade econômica do Brasil após 1840, a expansão do café exigia apropriação territorial. Inicialmente, havia disponibilidade de terras, depois começaram a ocorrer conflitos por elas. Esses fatos mostravam a necessidade de regulamentação da propriedade, não em todas as regiões do país, somente nas áreas produtoras de café, principalmente, o Rio de Janeiro.

As principais controvérsias sobre o projeto envolveram os deputados do Rio de Janeiro, os quais se empenharam pelas medidas relativas ao suprimento de mão de obra, mas discordaram daquelas referentes a propriedade da terra e aos impostos. Segundo o projeto de lei, quem não fizesse medição e titulação corria o risco de expropriação. A oposição maior foi contra “às taxas e impostos e às cláusulas de expropriação”, para muitos, seriam excessivas as despesas impostas aos proprietários (CARVALHO, 1996, p. 306-09).

Sempre associada à questão da terra, a colonização baseada no regime das propriedades pequenas e do trabalhador livre possuía como objetivo, de acordo com Carlos Oberacker Jr. (1976, p. 223-227), razões demográficas (povoar), morais (dignificar o trabalho manual), sociais (formar uma camada média), militares (defender as fronteiras), econômicas (abastecer as cidades e o exército). Até o ano de 1854, o governo doava glebas de terras aos imigrantes, mas, a partir deste ano, regulamentada a lei de terras, elas passaram a ser vendidas.

A aprovação do ordenamento jurídico em 1850 opôs o Estado e proprietários de terras, de acordo com Lúcia Silva (2008, p. 127-36). Estes não desejavam regularizar a propriedade porque poria fim a expansão de suas propriedades através da ocupação. Muitos intérpretes da lei a associam ao fim do tráfico de escravos, ao surto cafeeiro e ao fortalecimento do Estado. Com o fim do tráfico, a imigração de trabalhadores precisava ser financiada com recursos da venda de terras pelo Estado. Eis a razão da aprovação da lei.

João Luis Fragoso traça o perfil básico da economia brasileira no século XIX: escravista, exportadora, eixo econômico sediado no sudeste cafeeiro. Considera o Brasil uma sociedade em transformação, dando como exemplos a abolição do tráfico e a aprovação da Lei de Terras. Entretanto, o fim da escravidão não garantiu a passagem para uma economia capitalista, permanecendo diversos tipos de relações não capitalistas: parceria, colonato, morador etc. Nosso interesse está nas considerações de Fragoso (1990, p. 145-8) sobre a Lei de Terras. Segundo ele, esta foi criada pela elite escravista, prevendo o registro de todas as terras ocupadas e a aquisição por compra. O resultado teria sido a transformação do trabalhador livre ou ex-escravo em produtor de riquezas para outros.

O cenário que motivou a aprovação da lei de terras foi o da região Sul, especialmente, o Rio de Janeiro, onde ocorria a expansão da área de fronteira, isto é, a “contínua criação renovada de sistemas agrários escravistas mercantis em áreas de fronteiras”. Nesta província, eram os comerciantes de grosso trato que comandavam a reprodução ampliada da economia. Para Fragoso (1990, p. 150-59), “a criação de sistemas agrários escravistas-mercantis em áreas de fronteiras, é a remontagem em escala regional daquela sociedade”. O funcionamento deste sistema agrário se dava através da “incorporação de mais terra e mais força de trabalho”, prática existente devido a presença de uma fronteira agrícola aberta. Com a expansão agrícola, o monopólio sobre a propriedade da terra ficava nas mãos de poucos. Esse é o quadro do Rio de Janeiro, mas, certamente é similar ao que se deu em Minas Gerais e São Paulo. A agricultura extensiva existiu onde a fronteira agrícola estava aberta e havia mão de obra disponível.

Como foi dito, o projeto era apenas do interesse dos cafeicultores do Rio de Janeiro, região onde acontecia o auge da exportação do café e sentia as pressões para a abolição do tráfico de escravos. Sobre as relações dos proprietários com o governo, o projeto revelou a presença no governo de representantes da grande lavoura de exportação. Para os opositores de outras províncias, principalmente São Paulo, “o problema da mão de obra não era ainda premente”. Essa reivindicação dos produtores fluminenses, buscava fazer com que todos os proprietários do país pagassem pelos custos de importar mão de obra livre, por isso, gerou “verdadeira divisão entre grupos de proprietários cujos interesses não coincidem” (CARVALHO, 1996, p. 310).

Para a historiografia predominante, o objetivo da Lei de Terras era “vedar o acesso à terra aos imigrantes”. A interpretação de Lígia Silva é diferente, para ela a lei tornou a terra uma mercadoria aceitável como penhora, ou seja, criou um “mercado de terras” (2008, p. 139-49). No geral, a lei de 1850 tratou da imigração e da regulamentação da propriedade da terra, além de estabelecer a compra e venda para a aquisição de terras, revalidar sesmarias cultivadas e posses “mansas”. Era obrigação dos particulares medir as posses e sesmarias, enquanto cabia ao governo medir as terras devolutas. Estas poderiam servir para colonização indígena e fundação de povoações, ações que o governo deu como encargo para a Repartição de Terras Públicas (SILVA, 2008, p. 154-57).

Inicialmente, o projeto foi obstruído pelos liberais, mas foi reapresentado com a volta dos conservadores ao poder. A lei aprovada, em 1850, deu ênfase a facilitação da vinda de colonos, eliminou o imposto territorial e a perda da propriedade, mas despertou a resistência dos proprietários e o governo foi incapaz de vencê-la. Na visão de Carvalho (1996, p. 311-19), os relatórios dos ministros do Império e da Agricultura, de 1855 até 1889, mostram a frustração para executar a lei. Havia dificuldades para se fazer o registro paroquial, a separação e medição das terras públicas, a revalidação de sesmarias e a legitimação das posses após a medição e demarcação. Além da repugnância dos proprietários contra a execução da lei, a discriminação das terras públicas também não avançou. As dificuldades residiam na organização da burocracia encarregada de implementar a lei.

Outra explicação sobre o objetivo da lei é dada por Lígia Silva (2008, p. 158-59), para quem sua finalidade era, além de levantar fundos para a imigração, tornar a terra garantia de hipotecas. A autora concorda que classes dominantes resistiram contra a proibição da posse, principalmente, porque, para os posseiros serem legitimados, era exigida cultura efetiva e moradia habitual. Em síntese, a lei de terras buscou fazer a transição da forma de propriedade concessionária para a forma burguesa.

Passados os períodos conturbados do Primeiro Império e da Regência, se iniciou a fase conhecida como “pacificação”, a qual promoveu o controle da população urbana e do campo, dos escravos, mas, sobretudo, garantiu para o trono o apoio do grande comércio e da grande agricultura. O chamado regresso conservador demonstrou que “a monarquia era capaz de manter a ordem no campo e na cidade”, e “poderia ser o árbitro confiável

para as divergências entre os grupos dominantes” (CARVALHO, 2011, p. 254-55). Foi nesse panorama que aprovou-se a política de terras, quando o regresso devolveu poderes ao governo central, através da interpretação do Ato Adicional (1840) e reforma do Código Criminal (1841). No ano de 1850, estando no poder a trindade saquarema, o governo sentia-se forte para enfrentar dois problemas: o tráfico de africanos e o problema da estrutura agrária e da imigração.

Essas mudanças foram provenientes da homogeneidade ideológica da elite imperial, a qual recebia a mesma educação e treinamento político. Para Carvalho, se verificou um processo de acumulação de poder entre 1837 e 1850, quando ao regresso conservador uniram-se o rei, a alta magistratura, o grande comércio e a grande propriedade (isto é, a cafeicultura fluminense). Foi preciso superar as rebeliões regenciais que dificultaram um sistema nacional de dominação com base na monarquia. As ondas de revoltas ora reuniam a tropa e a população urbana, ora os escravos e libertos na Revolta dos Malês, ou envolviam pequenos proprietários, camponeses, índios e escravos na Guerra dos Cabanos (PE) e Cabanagem. Também a Farroupilha e as revoltas liberais em São Paulo e Minas Gerais envolveram a elite (2011, p. 249-252).

Quanto a aplicação da Lei de Terras e seus efeitos, os estudiosos do tema defendem que ela não foi amplamente aplicada. Parte da causa era a falta de recursos humanos como agrimensores e engenheiros, também houve oposição dos latifundiários. Por outro lado, o problema da terra nunca foi tão agudo quanto o tráfico e a abolição. Assim, na ótica de Carvalho (1996, p. 322) a lei “mostrou a incapacidade do governo central em aprovar ou implementar medidas contrárias aos interesses dos proprietários na ausência de pressões extraordinárias”.

Foram poucas as terras demarcadas nas províncias até a década de 1880, quando o governo retomou os trabalhos. Não conseguindo demarcar as terras particulares, o governo se preocupou apenas com as terras devolutas. No período, as comissões de demarcação funcionavam apenas em seis províncias, incluindo Pernambuco e Bahia. Em Sergipe, somente havia ocorrido três vendas de terras. Enquanto isso, persistiam as denúncias de abusos cometidos contra o patrimônio do Estado, isto é, ocupações de terra, gerando problemas sociais e crimes no campo. Não se conseguiu acabar com a invasão. Ocorreu até, no Registro do Vigário, anotações com datas anteriores a 1856

como forma de burlar a lei. Essa prática somente ocorria porque os governos provinciais facilitavam tudo aos posseiros.

Ao se aproximar a abolição, de acordo com Lígia Silva (2008, p. 232-243), “o problema da demarcação das terras devolutas era do interesse dos fazendeiros de todas as regiões”. Cafeicultores eram contra destinar as terras devolutas para colonos e posseiros, resistindo à demarcação. Enfim, a política de terras fracassou, pois, políticos liberais ou conservadores eram defensores da grande propriedade e dos posseiros.

A lei teve dois regulamentos, em 1854 e 1876. O primeiro definiu as atribuições da Repartição Geral das Terras Públicas, incluindo apontar as terras destinadas à colonização agrícola. Um inspetor dirigia os trabalhos de medir e fazer mapas, enquanto o juiz comissário, subordinado ao presidente da província, julgava as pendências. Em relação aos índios, pela lei cabia ao governo a faculdade de “reservar terras para a colonização dos indígenas” (SILVA, 2008, p. 186-87), ao invés de garantir para eles as terras que ocupavam. Os índios, ou foram expropriados ou passaram a depender da benevolência do Estado para permanecer com as terras das aldeias. Posteriormente, o governo mandou extinguir os aldeamentos, cujas terras poderiam ser vendidas, aforadas ou legitimadas na posse particular. O mesmo regulamento criou o registro das terras possuídas chamado de Registro do Vigário ou registro paroquial. O Regulamento de 1876 não alterou a situação de oposição à lei. Nas províncias, as pressões políticas resultavam na dissolução das comissões de medição e, continuava a invasão das terras devolutas.

Diante da nossa argumentação central sobre a aceleração da perda das terras das aldeias após aprovadas as leis de terra, listamos alguns estudos que mostram o desenrolar desse processo: *História dos índios no Brasil*, de Manuela Carneiro da Cunha, *Os índios e a ordem imperial*, de Carlos de Araújo Moreira Neto, *Os índios em Sergipe Oitocentista*, de Pedro Abelardo de Santana, *Terras e índios*, de Maria do Carmo Sampaio Di Credo. É importante frisar que a lei brasileira não expropriava os índios, mas as autoridades acharam um subterfúgio para subtrair as suas terras, alegaram que eles não existiam mais.

Considerando que este texto compara as políticas de terras do Brasil e do México, com destaque para os impactos nas aldeias de índios, lembramos do estudo de Emilia Viotti

da Costa sobre a comparação entre as políticas de terras do Brasil e Estados Unidos. Em sua visão, os problemas da terra e da mão de obra sempre estiveram relacionados. Transformar a terra em propriedade privada e estimular o trabalho livre eram exigências da expansão dos mercados e do capitalismo.

Segundo Costa (2010, p.172), “Nos lugares onde a terra tinha sido explorada apenas parcialmente” houve a expansão do mercado com a expulsão dos arrendatários e meeiros, expropriação de pequenas comunidades proprietárias, como os índios. Nas áreas onde existia “a terra virgem e disponível” aconteceu a expansão das fronteiras agrícolas. A autora relaciona o *Homestead Act* de 1862 e a Lei de Terras de 1850, os quais, conduziram a políticas opostas. Para Costa (2010, p.173-74), em síntese, a lei brasileira proibiu a aquisição de terras públicas que não fosse pela compra. Desde o debate parlamentar que antecedeu a lei, ela percebe duas concepções em jogo: a proposta de a propriedade da terra deixar de ser prestígio social para tornar-se poder econômico, e a defesa da substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre.

A política de terras resultou da transição da concepção tradicional da terra para a concepção moderna, isto é, de terra como usufruto para propriedade privada. A transição se iniciara no século XVI e foi concluída no XX. No Brasil, após a Independência o processo se acelerou devido as mudanças econômicas e sociais provocadas pela expansão do mercado internacional. Na Colônia as doações de terra eram feitas a fim de evitar a concentração nas mãos de poucos, porém essa intenção foi burlada pelos senhores de engenho. Por meio de arrendatários e meeiros, esses proprietários tinham o controle sobre os homens e a terra. Com a grande disponibilidade de terra virgem, muito colono teve acesso a terra por meio da ocupação, gerando uma economia de subsistência (COSTA, 2010, p. 174-177).

O Conselho de Estado começou a discutir o projeto em 1842, o qual era baseado nas teorias de Walkefield e, de acordo com Costa, buscava “criar obstáculos a propriedade rural” para forçar o trabalhador livre a se empregar nas fazendas (2010, p. 178).

Esperava-se que, após a aprovação do projeto, haveria o aumento do preço da terra e os valores adquiridos com as vendas financiariam a colonização, dessa forma, seria estimulado o uso mais intenso do solo, colocando fim ao latifúndio improdutivo, considerado um dos males do país. Além disso, a lei acabaria com os arrendatários, que

trabalhavam somente dois ou três dias por semana e, a legitimação das propriedades faria cessar os conflitos por terra. Entre os opositores ao projeto, havia aqueles que denunciavam ser uma medida apenas do interesse dos fazendeiros do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Alguns recomendavam a “doação de terras para imigrantes como um meio de atraí-los” para formar a mão de obra livre. Para Costa (2010, p. 181-183), a lei aprovada visou “fomentar o sistema de *plantation*”, forçando a um uso mais racional da terra e dificultando o acesso de imigrantes a ela.

No tocante a política de terras nos Estados Unidos da América, estabelecida pelo *Homestead Act* de 1862, Costa (2010, p. 183-185) opina que teve efeito contrário a lei similar do Brasil porque doava terras a todos os que desejassem nelas se instalar. Naquele país as autoridades eram favoráveis a pequena propriedade, porque o princípio em que se baseavam concebia a ideia da “terra livre e trabalho livre” como conceitos inseparáveis. O conflito entre os que defendiam e os que se opunham ao projeto americano, pode ser visto como uma tensão entre o Norte e o Sul. O Sul foi contra devido a prevalência do trabalho livre no *Homestead Act*. Os E.U.A. buscaram formar a pequena propriedade, acabando com o latifúndio. Enquanto a pequena propriedade era vista como fonte de desenvolvimento, a concentração era tida como fonte de inquietação social. Os americanos visavam acabar com as terras que eram mantidas inexploradas e atrair imigrantes para explorá-las.

Com relação aos índios americanos, sabemos que o Estado estabeleceu como política as guerras de extermínio, a formação de reservas e a compra das suas terras para repassá-las aos proprietários privados. Essa prática antecedeu ao *Homestead Act* e continuou após ele. Segundo Guedes (2006, p. 12), “primeiro foram negociadas as terras indígenas, em tratados semelhantes aos feitos com nações estrangeiras”, a maioria delas foram compradas por preços que variavam entre 1 centavo e 1 dólar o acre. Depois o governo vendeu essas propriedades por preços mais altos em leilões públicos.

### **Política de terras no México: situação dos *pueblos* indígenas**

Na mesma década na qual o Brasil aprovou a sua lei de terras, o México também votou a sua em 25 de junho de 1856, a Lei Lerdo (homenagem ao seu formulador e

regulamentador Miguel Lerdo de Tejada). Segundo Antonio Escobar Ohmstede, principal estudioso usado neste artigo, a lei permitia a venda das terras indígenas, mas, estes, para se defender formaram sociedades agrárias ou propriedades compartilhadas para tentar manter os bens das comunidades. Duas décadas antes, em 1830, a Lei de Colonização havia permitido aos estados mexicanos fazer leis próprias destinando as terras devolutas (*baldios*) para a colonização. A tendência da política de terras desde meados do século era ocupar, colonizar e titular as terras, como resultado ocorreu a desigual e injusta distribuição da propriedade, essa é a opinião de Escobar Ohmstede (2010, p. 21-24). Um traço característico das legislações da época era acusar as comunidades indígenas (*pueblos*) como a causa do atraso do país.

Após a independência política, os legisladores mexicanos buscaram distribuir individualmente as terras para os índios. Ao mesmo tempo, a propriedade privada era protegida e considerada inviolável. Para o índio exercer a sua cidadania deveria ser transformado em proprietário, fato concretizado pela Lei Lerdo (1856). Antes, pelas leis de 1836, nenhum mexicano podia ser privado de propriedade particular. A mesma legislação exigiu um determinado nível de riqueza para o candidato a cargo eletivo, assim somente era considerado cidadão com direito a ser eleitor primário quem ganhasse determinados valores anuais. Esse liberalismo censitário somente foi abolido em 1857. A tendência em todo o século XIX era a de repartir a propriedade comunal. Outra lei de 18 de abril de 1828 transformou a propriedade comunal em particular. Segundo Muñoz e López (1998, p. 393; 410-18), muitos estados da federação também criaram suas leis para repartir as terras comunais. Porém, o descumprimento da legislação foi alto e os índios continuaram vivendo em comunidades. Indígenas e legisladores resistiam e não demonstravam interesse em fazer a desamortização das terras.

Os conflitos no campo agravaram-se a partir das décadas de 1840 e 1850 devido aos problemas agrários. Nesse período, o governo confiscou e vendeu terras indígenas para sustentar gastos com golpes de estado e guerras. Para controlar os conflitos, garantir a segurança no campo e cortar o poder dos caciques, criaram-se forças policiais no campo, mantidas com recursos de latifundiários. As fazendas foram outros focos de conflitos. Alvos dos ataques indígenas durante a guerra insurgente, consolidada a independência ocorreu o inverso. De acordo com Muñoz e López (1998, p. 441-45), o



crescimento delas ocorreu em toda a primeira metade do Oitocentos, tendo surgido mais de mil fazendas e aumentado o tamanho das existentes, algumas vezes ocupando as terras dos *pueblos* indígenas. Medidas legais anteriores, como um decreto de 23 de janeiro de 1827, legalizaram essas terras usurpadas.

Mesmo acabando com as terras comunais, a lei de terras (1856), somente teve aplicação imediata próximo dos centros urbanos. A condição dos camponeses indígenas piorou porque os funcionários locais que os ajudariam a adquirir terras eram latifundiários, portanto, tendenciosos. Além disso, não era vantagem para os índios vender as terras comunais porque perdiam as rendas provenientes dos arrendamentos. Quanto as terras devolutas (*baldios*), somente o governo central do México poderia utilizá-los para a colonização, por isso, foram anuladas várias alienações feitas pelos estados, legisladores e chefes políticos. Para Muñoz e López (1998, p. 462-483), nesse cenário aconteceram excessos, contrariando as leis federais, alguns estados procuraram facilitar o acesso dos indígenas às terras baldias que ocupavam.

Na época, alguns índios possuíam propriedades privadas, mas a maioria usufruía do fundo legal, também chamado terras da comunidade. Eram territorialidades que iam além das demarcações oficiais. No século em estudo, se observou tanto a perda das terras comunais, como a apropriação de terras devolutas por parte dos indígenas. Assim, eles não foram apenas vítimas de expropriação. Os índios usufruíam quatro formas de ocupação agrárias: fundo legal ou terras comuns, *ejidos* (Terreno comunal a las afueras de una población que se destina a servicios comunes, como eran os pastos de ganado), montes e bosques. Quando a Lei Lerdo privatizou as terras comunais e alienou os camponeses indígenas, segundo Escobar Ohmstede (2010, p. 53-59), estes reagiram de diferentes formas, uns demarcaram e individualizaram as terras comunais, alguns fizeram vendas fictícias entre os povoadores, outros as conservaram até depois de 1875, por fim, outros formaram sociedades agrárias.

Entre os anos 1821 e 1870, os indígenas também conservaram ou expandiram suas terras graças à compra, vitória na justiça e invasões. Com a lei de desamortização e repartição, os índios lutavam não contra a lei, mas para que as terras fossem repartidas entre os membros das suas comunidades. Segundo Escobar Ohmstede (2010, p. 60-63), o *condueñazgo* foi uma forma encontrada para a manutenção das terras comunais. Eram lotes de propriedade individual ou comunitária, cada qual possuía uma junta diretiva

que não estava subordinada às autoridades municipais. Depois de 1880, esse tipo de propriedade acabou transformando as terras das comunidades em pequenas propriedades e dificultando os laços comunais.

A prática de transformar as terras mexicanas em propriedade privada teve início no período colonial como mostra o estudo de Torrales Pacheco (2005, p. 40-55). De tempos em tempos, a Coroa espanhola realizava confirmações e composições para legitimar as propriedades. A “confirmação” era um ato para ratificar as posses legalmente adquiridas e a “composição” legitimava as posses ilegais. A composição se dava mediante o pagamento de uma soma em dinheiro. As primeiras confirmações e composições ocorridas em terras da América espanhola ocorreram em 1598, outras aconteceram nos séculos XVII e XVIII. Era a forma encontrada pela Coroa para transferir a terra para proprietários privados. Algumas vezes, durante uma crise econômica, acelerava-se esse processo com a finalidade de arrecadar recursos para guerras e proteção das colônias.

Partes das terras indígenas acabaram nas mãos de particulares, seguindo o procedimento citado. Explicando melhor, as terras dos índios eram ocupadas ou compradas irregularmente, posteriormente a Coroa fazia as confirmações e composições, legalizando-as como propriedades privadas. Foi uma prática utilizada em muitas províncias do México. Segundo Torrales Pacheco (2005, p. 58, 63, 78), jamais aconteceu a “composição” para beneficiar os indígenas que haviam ocupado terras. Exceto uma composição ocorrida entre 1707 e 1717, desta vez foram incluídas as aldeias indígenas. No caso do índios de Cholula, a composição das terras foi concluída em 1709, ficando estabelecido que eles não poderiam vender, doar ou alienar sem licença do governo.

Quem também fala do documento chamado *composiciones*, utilizado para conceder os títulos legais da propriedade privada e das terras dos índios, é Escobar Ohmstede (2010, p. 15-19). Sem esses títulos as propriedades eram consideradas devolutas. Uma regulamentação datada de 1804 e denominada *Real Cédula*, acentuou os conflitos no campo porque promoveu a expansão da fronteira agrícola e deu autorização para a Igreja cobrar os empréstimos fornecidos aos proprietários privados e as povoações indígenas. Esses empréstimos serviam para financiar a produção agrícola e a cobrança passou a acontecer quando os devedores não podiam pagar os débitos. Os

descontentamentos advindos desta prática resultaram na isenção dos índios, em 1810, de fazer esse pagamento. Iniciado o movimento por independência no mesmo ano, governo espanhol tomou medidas para por em circulação as terras consideradas pouco produtivas, no caso das terras comunais indígenas, deveriam ser repartidas individualmente.

Na década seguinte a aprovação da Lei Lerdo, outra decisão, a *Lei Sobre Ocupação e Alienação de Terrenos Baldios* (1863), legalizou as terras com defeito nos títulos originais, ou seja, muitas das terras anteriormente usurpadas dos indígenas. Nas três últimas décadas do Oitocentos, entre 1870 e 1890, através das armas ou da justiça proprietários se apoderaram de mais terras dos índios e de “rancheiros” (equivalente a posseiro). Para Escobar Ohmstede (2010, p. 25), seguindo a tendência da concepção liberal da propriedade, a terra mexicana tornou-se mercadoria para comprar, vender e acumular.

Fica patente em todo o século o avanço das propriedades privadas sobre as comunidades indígenas. Durante o governo de Porfírio Díaz (1876-1880; 1884-1911) a tendência permaneceu e as comunidades indígenas perderam a personalidade jurídica. Foram duas as leis que concentraram as propriedades: a Lei de Colonização de 1875 e a Lei de 26 de março de 1894. Ambas estimularam as companhias privadas a atrair colonos, no final, as empresas ficaram com a propriedade das áreas como pagamento pelos gastos com medição e demarcação. Pela lei de 1894, eram consideradas muito extensas as terras dos indígenas, sendo assim, qualquer cidadão podia denunciar essas terras sem limitação de extensão e reclamá-las para si. Na visão de Escobar Ohmstede (2010, p. 26-28), dessa lei resultou a expropriação das comunidades de índios, municípios e pequenos proprietários.

Um tipo de propriedade denominado *Haciendas* (fazenda), se expandiu no México do século XVIII. Ao se expandirem, essas propriedades privadas absorveram a força de trabalho de índios e mestiços. Pela informação de Escobar Ohmstede (2010, p. 37-45), seus donos eram *encomenderos*, proprietários de minas, comerciantes, funcionários, nobres e caciques indígenas, padres e ordens religiosas. Na década de 1870, ocorreu nova expansão motivada pela estabilidade política e econômica. Desde o seu surgimento, as fazendas, viviam em conflitos com as comunidades indígenas e a situação foi agravada quando se aprovou a exigência de validar as propriedades com

títulos e mapas cartográficos. Com a exigência, as fazendas acabaram incorporando as terras dos indígenas, os quais também foram prejudicados com a titulação de outro tipo de propriedade, as terras comunais, pois, durante anos, elas estavam nas mãos de arrendatários que se sentiam seus donos.

Em síntese, destacamos alguns dados sobre a perda das terras indígenas em alguns estados como Oaxaca. De acordo com Pastor, “El periodo de 1821 a 1856... hemos llamado la privatización informal de las tierras comunales”. Após 1856, aconteceu uma “desamortización informal de las tierras de las corporaciones indígenas, con sus secuelas de acumulación y proletarización...”. Segundo o mesmo autor, “En los últimos meses de 1856 menudean las compras obviamente especulativas de terrenos desamortizados a las corporaciones indígenas” (PASTOR, 1987, p.459 e 475).

No mesmo sentido, Medrano e Gutiérrez comentam os efeitos da Lei de 1856, “la cual permitía que las tierras comunales de los pueblos fuesen divididas, repartidas e individualizadas” e também “facilitó que un gran número de pueblos pierdieran el usufructo de sus tierras poseídas en común” (2012, p. 44). Esses são alguns exemplos de como parte das terras dos índios mexicanos foram expropriadas e entregues a proprietários privados.

### **Considerações Finais**

Regulamentar a propriedade da terra foi uma necessidade dos diversos estados americanos décadas após as suas independências. Cada colônia e depois país adotou diferentes estratégias para transferir as terras do novo mundo para mãos particulares, entretanto, após meados do Oitocentos, prevalecendo a concepção liberal da propriedade, as decisões tenderam a transformar as diversas formas de acesso à terra, adotando uma só prática, a privada, na qual a terra como mercadoria podia ser vendida.

Com diferenças históricas, sociais e políticas, Brasil e México adotaram medidas com finalidades similares, isto é, tornar a terra uma propriedade privada. Em um dos estudos citados, os Estados Unidos da América criou norma semelhante. Nosso interesse foi mostrar como tais políticas afetaram as populações indígenas dos dois países. Estamos

cientes que ser índio no Brasil e no México possuía significados diferentes, entretanto, nada nos impede de apontar algumas similitudes.

Exemplo, as terras dos índios em ambos os países era comunal, para uso de todos, não possuía cunho privado. Porém, em raros casos antes das leis de desamortização se encontra índio proprietário. Outro exemplo, a usurpação das terras, esbulho, alienação ou outro sinônimo que se queira usar, era uma realidade desde o período colonial, mas as leis do século XIX, sem citarem expressamente os índios no caso do Brasil, acabaram acelerando o processo de transformar as terras das comunidades para o domínio particular. Geralmente, as comunidades resistiam, com poucas vitórias e muitas derrotas.

De forma sintética, apontamos alguns estudos que comprovam como as leis de desamortização nos dois países resultaram na perda das terras de muitas comunidades de índios. Para o Brasil, destacamos obras de Manuela Cunha, Lígia Silva e Pedro Santana. No caso mexicano, os trabalhos de Escobar Ohmstede, Rodolfo Pastor e Josefina Pacheco indicam a mesma prática. Quanto à situação das comunidades usurpadas de um bem tão precioso, é assunto para outro trabalho.

## Referências

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, Relume-Dumará, 1996.

COSTA, Emília Viotti da. “Política de terra no Brasil e nos Estados Unidos”. In: *Da Monarquia à República*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.). *História dos índios no Brasil*. SP: Companhia das Letras; Secretaria M. de Cultura, FAPESP, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.). *Legislação indigenista no século XIX: 1808-1889*. São Paulo: Edusp: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

DI CREDO, Maria do Carmo Sampaio. *Terras e índios: a propriedade da terra no Vale do Paranapanema*. São Paulo: Arte & Ciência, 2003.

ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio. *Las estructuras agrarias. Pueblos de indios y propiedades privadas*. México: Nostra Ediciones, 2010.

ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio; BUTLER, Mattew (coords.). *México y sus transiciones: reconsideraciones sobre la historia agraria mexicana, siglos XIX y XX*. México: CIESAS, 2013.

FRAGOSO, José Luis. “O Império escravista e a república dos plantadores”. In: LINHARES, M<sup>a</sup> Yeda. (org.). *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

GUEDES, Sebastião Neto Ribeiro. Análise comparativa do processo de transferência de terras públicas para o domínio privado no Brasil e EUA... *Revista de Economia*, v. 32, n. 1, p. 7-36, jan./jun. 2006. Editora UFPR.

MEDRANO, Ethelia R.; GUTIÉRREZ, Claudio B.; GUTIÉRREZ, Florêncio B. *La lucha por la tierra: los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX*. México: FCE, 2012.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O Norte agrário e o Império: 1871-1889*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Os índios e a ordem imperial*. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2005.

MUÑOZ, Manuel Ferrer; LÓPEZ, Maria Bono. *Pueblos indígenas y Estado nacional*. México: Nostra Ediciones, 2010.

OBERACKER JR., Carlos H. A colonização baseada no regime da pequena propriedade agrícola. In: HOLANDA, S. B. (Org.). *História Geral da Civilização brasileira / O Brasil monárquico*. São Paulo; Rio de Janeiro: DIFEL, 1976. (3º volume, tomo II).

PASTOR, Rodolfo. *Campesinos y reformas: La mixteca, 1700-1856*. México: El Colegio de México, 1987.

SANTANA, Pedro Abelardo de. *Os índios em Sergipe oitocentista: catequese, civilização e alienação de terras*. Salvador: UFBA, 2015. (Tese de doutorado em História).

SILVA, Lúcia Osório. *Terras devolutas e latifúndio*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

TORRALES PACHECO, Josefina María Cristina. *Tierras de indios, tierras de españoles: confirmación y composición de tierras y aguas en la jurisdicción de Cholula (siglos XVI-XVIII)*. México, DF: Universidad Iberoamericana, 2005.

Recebido em 15/12/2017

Aprovado em 06/01/2018

## **APROPRIAÇÃO, EXPLORAÇÃO E RESISTÊNCIA: ASPECTOS DA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO INDÍGENA EM MATO GROSSO**

**Adriane Pesovento**

Universidade Federal de Rondônia

Mestre em História e Doutora em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso

E-mail: [adriane.pesovento@unir.br](mailto:adriane.pesovento@unir.br)

### **Resumo**

Estuda-se a história da educação indígena na província de Mato Grosso em parte do século XIX, tendo como foco o propósito “civilizador” e voltado para o trabalho em proveito da sociedade envolvente. Ao mesmo tempo, procura-se evidenciar apropriações dos saberes indígenas, primeiros professores que a Província conheceu, pois dominavam o território, conheciam a fauna, flora e geografia, reinterpretavam o mundo em que viviam a partir de demandas não oriundas dos interesses do capital e sim a partir dos anseios coletivos e comunitários próprios a sociedades não fustigadas pelos hábitos exclusivos da produção e consumo. A pesquisa apresenta algumas características da educação indígena, compreendidas como práticas pedagógicas imbricadas e construídas a partir dos diversos fazeres-viveres próprios a essas culturas. Para localizar e discutir as práticas educativas entre meados do século XVIII e os anos oitocentos, foi necessário estudo dos discursos dos memorialistas, observadas as ressalvas próprias e necessárias a sua interpretação, Relatos dos Viajantes, Relatórios da Diretoria Geral dos Índios e os Discursos Oficiais (Relatórios dos Presidentes de Província), entre outros.

**Palavras-chave:** Educação indígena. História da Educação. Mato Grosso.



# APPROPRIATION, EXPLORATION AND RESISTANCE: ASPECTS OF THE HISTORY OF INDIGENOUS EDUCATION IN MATO GROSSO

Adriane Pesovento

## Abstract

The history of indigenous education in the province of Mato Grosso is studied in part of the nineteenth century, focusing on the "civilizing" purpose and working towards the benefit of the surrounding society. At the same time, it seeks to evidence appropriations of indigenous knowledge, the first teachers that the Province knew, because they dominated the territory, knew the fauna, flora and geography, reinterpreted the world in which they lived from demands not coming from the interests of capital and but from the collective and community aspirations proper to societies not harmed by the exclusive habits of production and consumption. The research presents some characteristics of indigenous education, understood as pedagogical practices imbricated and constructed from the different practices of living in these cultures. To locate and discuss educational practices between the mid-eighteenth century and the nineteenth century, it was necessary to study the discourses of the memorialists, observing the proper reservations and necessary for their interpretation, Reports of Travelers, Reports of the General Directorship of the Indians and the Official Speeches (Reports of the Presidents of Province), among others.

**Keywords:** Indigenous education. History of Education. Mato Grosso.

Compreender a relação trabalho-educação, sem reduzi-la à escola, tendo em vista que, no século XIX, eram poucos os espaços dedicados a essa dualidade, é tarefa diferente, pois requer a sensibilidade em relação a outras possibilidades com o propósito de educar (não entendida apenas como adjetivação positiva, muitas vezes a educação foi utilizada de modo amplo e com finalidades exploratórias), especialmente no que tange aos povos indígenas. Toma-se aqui como ponto de partida a ideia de que a educação em sentido amplo se dava em moldes ocidentais, ou seja, abraçava uma série de iniciativas e ações que se estendiam para além de espaços reservados à instrução formal.

A educação indígena nos anos oitocentos estava associada tanto à catequese, quanto ao propósito civilizatório (ainda que na legislação ficasse a cargo do Estado, logo após a expulsão dos jesuítas), e nos dois se incluía o trabalho como medida ou estratégia para educar. Assim, caminhavam junto duas ações, a do controle sobre os indígenas e também a preparação de trabalhadores dóceis que atuassem em benefício da sociedade provincial.

Para refletir sobre essa associação entre trabalho e educação dedicada aos indígenas, toma-se como referência a perspectiva de Frigotto (1984): ainda que à luz de outro contexto sócio-histórico, o autor discute essa relação e entende que a prática educativa é contraditória, pois tanto pode defender os interesses do capital, como os interesses da classe trabalhadora, neste caso havendo uma luta pelo controle da educação/escola, que também é uma luta pelo controle do saber.

### **Educação para o trabalho**

Se tomarmos esse exemplo para a análise da relação educação-trabalho que se desenhava no século XIX, com a nascente modernidade na província de Mato Grosso, entender-se-á que, do mesmo modo que a sociedade envolvente desejava exercer controle e preparar futuros dóceis trabalhadores, também havia as possibilidades de apropriação desses mesmos saberes relacionados ao trabalho pelos povos indígenas, que ao ressignificá-los, transformavam suas práticas em benefício próprio, pelo que se pode pensar uma via de mão dupla, tendo em vista que nenhuma cultura é estática ou imune a influências externas, mas que ela pode, sim, adotar outros contornos, o que não significa

necessariamente transformar pessoas que possuam identidade culturais próprias em “outras” pessoas, no caso “ocidentais”.

Na medida em que se compreende que, no estudo do passado, há de certo modo uma projeção do que se vê no presente, cabe a crítica necessária para entender a diferença em termos de educação e trabalho para os povos indígenas a partir desse paradigma, em que, nas margens da alteridade, o outro se constituiu, não apenas sofrendo efeitos da colonialidade mas também recriando a realidade nas margens das possibilidades então colocadas a esses sujeitos da história: os indígenas.

Essa perspectiva vai ao encontro dos projetos políticos adotados para a educação indígena, em que controlar significava inserir as diversas etnias no mundo do trabalho ocidental. A conceituação citada será “combinada” com a perspectiva teórica da colonialidade do saber (MIGNOLO, 2004) que, valendo-se das discussões de Wallerstein, aponta para uma ideia de Sistema Mundial Global, ou seja, a ideia de que o modelo capitalista é fruto de um modelo anterior que se associa à colonialidade eurocêntrica.

Assim, é possível perceber as relações, contradições e conflitos entre interesses hegemônicos manifestados no modelo educativo estabelecido nos oitocentos, que tem como representantes a elite provincial matogrossense e as confluências geradas pela resistência daqueles tidos como subalternos, os indígenas.

Estudos apontam que economia indígena, longe de ser da “miséria” como se propagou por longos anos, é, na verdade, muito rica e complexa, e que só atualmente os não índios começaram a compreendê-la. O saber-fazer era e ainda é passado de geração em geração por meio de um paciente trabalho de aprendizagem e inovação. As crianças participam de todas as atividades e são introduzidas no universo adulto por meio dos brinquedos que, em boa parte, são miniaturas de instrumentos de trabalho, e as pequenas tarefas desempenhadas pelas crianças também funcionam como imitação para a vida adulta (FERNANDES, 1999).

O tempo do trabalho também é diferente para as sociedades indígenas; sob outra lógica, produzem os bens necessários para a subsistência, o excedente não tem a importância

que é atribuída pelos ocidentais, sendo comum entre diversos grupos a prática de “esbanjar”, em festas em que as sobras são compartilhadas.

Para compreender a economia indígena, relacionando-a ao trabalho e à educação, é necessário considerar diversos aspectos que a envolvem, entre os quais, a cosmologia, os rituais e mitos, os quais por sua vez podem explicar algo mais do que apenas a busca por alimentos e manutenção da vida.

Por séculos antes do contato, mantiveram sua forma de produzir os bens necessários à subsistência de modo diferente do conhecido pela sociedade envolvente, exercendo controle sobre o que é necessário para a manutenção da comunidade. Neste tempo, não foi a já citada economia da miséria que prevaleceu, apenas a partir do contato com a referida sociedade é que a escassez começa a ser uma realidade entre as comunidades indígenas. Nos registros documentais acerca dos séculos XVIII e XIX consultados (Relatório de Presidentes de Província, Relatórios da Diretoria Geral dos Índios, Mapas, Ofícios, Cartas, entre outros), tudo tem indicado a fartura de alimentos, não poucas vezes os viajantes (expedições oficiais, estrangeiras ou transeuntes esporádicos) foram socorridos pelos indígenas. São exemplares os casos em que mencionavam a abundância de produtos de diversas espécies não conhecidas pelos não índios.

As raízes comestíveis, os frutos com sabores diversos, as roças belíssimas e a produção que satisfazia as necessidades, o conhecimento botânico para a cura, os animais que nutriam quanto a necessidade de proteína, o domínio especializado da caça e da pesca, são expoentes de outra lógica de existência em que homem e meio viviam em maior harmonia. Os ganhos não eram (e são) os do Capital, a lógica era (e é) a da vida na mais ampla das possibilidades.

Cabe mencionar os alimentos preparados, cozidos de formas diversas e alheias aos conhecimentos ocidentais, não poucas vezes o sabor desses alimentos foi ressaltado pelos viajantes e naturalistas que estiveram em Mato Grosso. É ilustrativa a posição antropológica a esse respeito: “[...] tem poucas posses, mas não são pobres. A pobreza não é uma relação de bens, nem simples relação entre meios e fins; acima de tudo é uma relação entre pessoas” (SAHLINS apud FERNANDES, 1999, p. 42).

Ocorre que, na visão colonial, as práticas adotadas pelas diversas culturas que em Mato Grosso viviam não eram as tidas como ideais, tanto no que diz respeito à economia, quanto em termos de instrução. Os ideários de modernidade que eram desenhados para o Império do Brasil e chegavam até as mais diversas províncias advinham de tentativas de transplantar o modelo europeu que havia sido inaugurado a partir do Século das Luzes:

Da mesma forma que no período colonial, quando tornou-se necessário definir os rumos da sociedade nacional – após 1822 –, apenas um estrato da sociedade brasileira arvorou-se no papel de planificadora da vida social, sendo que o conjunto das referências culturais, sobre os quais o projeto nacional assentaria, fora tomado à esfera das elites, parcela da população de formação cultural europeia detentora de um saber específico, cujos valores norteariam a elaboração do projeto para o Brasil moderno. Fundamentado em parâmetros exógenos, uma vez transplantados para nosso país, transfigurou-se no momento de sua adaptação e amálgama à realidade brasileira, distanciando-se de seu modelo. Esse fenômeno frustrou as elites que teoricamente, imaginavam fazê-lo florescer plenamente. Por outro lado, as idéias liberais nele contidas manifestaram-se exatamente nos limites impostos por essa mesma realidade (SIQUEIRA, 2000, p. 31).

Com o propósito de inaugurar esse modelo, ainda que em diversas oportunidades tenha havido frustração, algumas práticas foram implementadas, entre as quais, um modelo de educação indígena que se voltasse para o trabalho e, em especial, para o trabalho no campo. Para que isso ocorresse, foi construído e disseminado um discurso que não era exclusivamente destinado ao universo matogrossense, o discurso “civilizatório”.

Os registros históricos escondem quase sempre a perspectiva “subalterna”, mas dão sinais de tais propósitos. É significativo o fato de que boa parte das verbas destinadas a “catequese e civilização” dos índios provinha do Ministério dos Negócios, Agricultura e Comércio. Toda a movimentação da Diretoria Geral dos Índios (órgão responsável pela “proteção” dos índios, que tinha como elemento norteador o Regulamento das Missões e Catequese e Civilização dos Índios de 1845) era acompanhada por esse Ministério; relatórios, ofícios e pedidos compõem a farta documentação e são exemplares do interesse e controle exercido.

Os Diretores e Presidentes de Província faziam relatórios sobre o “estágio de civilização” em que se encontravam as diversas etnias e os enviavam ao Ministério; em sua maioria, os discursos traziam como pano de fundo a questão da terra, do trabalho indígena e da catequese como sinônimo de “educar” para o trabalho.

Se aqui houvessem missionários de que a presidência pudesse lançar mão para uma catequese regular, então mudariam as cousas de face; - e convenço-me ate de que a maior parte das tribus errantes convergião ao gremio da civilização, lucrando muito a Província, que sobretudo carece de braços para o trabalho (APMT, 1872).

Cabe notar que um dos traços fundamentais para definir se uma etnia se encontrava em estágio de “civilidade” era o fato de esta adequar-se ao modo de trabalho da sociedade envolvente. Assim, as dezenas de nações indígenas, cada qual com sua singularidade cultural, eram incluídas em apenas três categorias.

Olhar e não ver a diversidade estampada era próprio da visão etnocêntrica que reinava no período; não obstante, ainda hoje ao mirar, muitos são incapazes de ver a riqueza do modelo agrícola indígena. Fazendo isso, toda a diferença era negada em nome de um projeto uno de civilidade.

Era até certo ponto comum colocar na primeira categoria as etnias que já se encontravam aldeadas ou aquelas que compunham as então chamadas Missões, termo ainda recorrente no século XIX, apesar do esfacelamento do controle jesuíta realizado pelo Diretório Pombalino. Os aldeamentos eram espaços criados para reunir e fixar grupos indígenas. Durante algum tempo esses espaços mostraram-se eficazes para manter o controle, mas nunca se consolidaram conforme o desejo das elites locais.

Já havia se passado trinta anos da data em que foi fundada a política aldeadora que vizava reduzir, civilizar’ e cristianizar as diferentes populações indígenas que habitavam toda a extensão da Província de Mato Grosso. Porém o que se pode observar foi uma descontinuidade no sonho aldeador do governo imperial (LEOTTI, 2001, p. 238).

Um exemplo ilustrativo dessa política de aldeamentos foi o caso da Missão de Albuquerque, ao sul da província de Mato Grosso, que reunia os Guanátidos como “mansos e pacíficos”, tinha como propósito uma educação religiosa e militar, mas também voltada para o trabalho na agricultura. Essa missão constitui-se no ano de 1812, sendo que, em 1819, esses índios foram reunidos na Missão Nossa Senhora da Misericórdia pelo capuchinho José Maria de Macerata, sendo que a agricultura foi incentivada para que abastecessem de alimentos os demais habitantes da fronteira (SILVA, 2001, p. 62).

Em relação a essa mesma etnia, é necessário esclarecer que, durante todo o processo de “submetimento”, houve resistências quanto ao modelo instituído e essas são visíveis

quando se observam os relatos da época. O fato de haver convívio das crianças com os mais velhos era tido como algo ruim que “contaminava-as e dificultava” a educação, ou seja, uma “triste herança de sucessão de vícios”.

Ainda que os registros, em sua maioria, tratem os Guanás como “dóceis” e afeitos ao trabalho na agricultura, isso não impedia que autoridades locais tecessem comentários depreciativos em relação às qualidades dessa nação, “[...] mais com o exemplo do que com a palavra a mesma inércia e aborrecimento ao trabalho, a mesma torpeza e a mesma sede por bebidas espirituais” (APMT, 1841)

A resistência indígena é perceptível aqui e ali, em alguns fragmentos é possível percebê-la através de palavras que escapam aos narradores. Ainda que o controle e o projeto civilizador cercassem os indígenas, sempre havia fendas que eram criadas e recriadas, o que significa:

[...] mesmo subjugados, ou até consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. [...] Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-se funcionar um outro registro. Permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo. [...] conservavam a sua diferença no próprio espaço organizado pelo ocupante (CERTEAU, 1996, p. 39).

Não existem indícios claros de como ocorriam essas práticas educativas para o trabalho no campo, é certo, todavia, que elas aconteciam, pois não raros registros apontam nessa direção.

Os contratos de locação de trabalho são reveladores na medida em que trazem em seu bojo as autorizações e proibições. Se o proibido é indiciário de práticas que deveriam ser banidas e por sua vez eram recorrentes, é possível ler nas entrelinhas e perceber a realidade instalada naquele cenário. A necessidade de regulamentar o trabalho demonstra que os abusos eram frequentes e não significa que tenham se contido a partir da lei. No ano de 1859, Joaquim Raimundo de Lamare, então presidente da província de Mato Grosso, sancionou uma lei especificando como deveria ocorrer a contratação de índios para as mais diversas tarefas. Entre os artigos da lei, um chama a atenção:

Art. 1º - Todos os contractos de locação de serviços dos Índios serão feitos por escrito perante o juiz de paz com assistência do Diretor Geral das Aldêas e na falta destes de um curador que o mesmo juiz nomeará. No contato se estipularão todas as condições em que as partes concordam e especificadamente a natureza dos serviços, o tempo de engajamento que nunca poderá exceder de um ano, o preço e o modo porque serão pagos. Quando o contrato for para a navegação e para viagem redonda especificar-se há também o máximo tempo do tempo de estada no porto a que se destina, e o quando deverá o locatário pagar ao locador para cada dia que exceder a esse máximo.

Art. 2º - Estes contratos serão escritos em duplicatas ficando cada huma das partes com um exemplar [...]

Art. 11º - O locatário e obrigado a tratar bem os índios que estiverem ao seo serviço, não poderá aplicá-lo senão aquilo para que os tiver contratado; dar-lhe-á comida sólida e suficiente ao menos 2 vezes por dia e tratará de suas enfermidades [...] (LAMARE apud ALEIXO, 1980, Anexo).

Nesse processo de trabalhar a terra aos moldes ocidentais e aprender o “ofício” de lavrar a terra havia muita exploração, pois o valor recebido quando locado o trabalho indígena, geralmente, era inferior ao dos trabalhadores não índios, como afirma Lúcia Helena Gaeta Aleixo (1980).

A necessidade de regulamentar e criar lei para os locatários dos trabalhadores indígenas, demonstra o quanto essa prática era usual, mesmo os abusos quanto aos horários, alimentação, pagamento, enfim, se não era trabalho escravo, pois havia toda uma proibição legal, era situação análoga a ele.

É necessário ressaltar também que a simples edição de leis não implica necessariamente em sua obediência e que a história tenha mudado em razão da letra da lei. Os indícios que chegam até os dias atuais indicam uma visão contrária a essa compreensão, especialmente em áreas de fronteira agrícola recente.

Se a utilização do trabalho indígena era usual, a educação que focasse nesse aspecto também o era, assim, tornar os indígenas *úteis ao viver*, inculcar-lhes *o amor ao trabalho* era a pedagogia maior adotada para a educação indígena preconizada no século XIX.

Para estabelecer o projeto “civilizador” no qual fosse implementado um modelo de educação para o trabalho, estratégias foram usadas, mais do que discursos que se configuravam em representações; o que se viu foram práticas que eram inauguradas a partir disso. Se, de um lado, periódicos locais e discursos de autoridades anunciavam como deveria ocorrer o submetimento dos indígenas, por outro, as ações mostram como



isso se configurou com as limitações, mas também com os sucessos atingidos. Nessa trama de representações e práticas, instituiu-se um modelo que permeou boa parte dos anos oitocentos, no qual:

[...] civilizar significava a ocupação a ordenação e controle da espacialidade sob a ótica de um novo modelo de relações sociais implementadas pela absorção capitalista. Civilizar significa o extermínio da ‘selvageria’, aí incluindo as florestas e as formas tradicionais de vida de seus habitantes. No caso das sociedades indígenas, civilizá-las significa destruí-las enquanto formas ‘inferiores’ e, no seu lugar, implantar outra tida como superior (ZORZATO, 1998, p. 97).

Merecem uma última reflexão as ponderações feitas por Osvaldo Zorzato, que reforçam a compreensão de Claudio Vasconcelos e o que foi discutido até aqui: que a educação e a colonialidade moderna tentaram afastar os modelos tradicionais de educação, fosse por processos com uso de violência, como as chamadas “guerras justas”, fosse pela sedução, pelos aldeamentos ou ainda pela cooptação. As tentativas bem sucedidas foram muitas, mas as fracassadas também, e a história e o presente das populações indígenas mato-grossenses estão aos olhos de quem desejar vê-los.

Os que não desejam ver dizem que já não existem mais índios, que estes *deixaram de ser*, como se isso fosse possível. O movimento social que se percebe está na contramão dessa compreensão e em sua ótica os povos indígenas cada vez mais lutam por seus direitos, pela revitalização de suas línguas, pela manutenção de sua cultura e de seus espaços territoriais ancestrais.

### **Considerações finais**

A ideia reinante que figura na literatura historiográfica que pouco menciona os indígenas como pessoas que trabalharam e construíram a província também pode ser contestada, e as evidências documentais demonstram que o discurso civilizatório foi o baluarte para que essas práticas se consolidassem.

Por mais que tentassem não deixar “rastros” sobre o uso da mão de obra indígena, ao examinar os registros com as lentes ampliadas, é possível aventar que de fato ela existiu, tanto nas Aldeias fundadas por não índios, quanto nas Colônias e Aldeamentos, como

passaram a ser denominados, e que a educação foi uma das aliadas nesse processo. Essa não foi uma iniciativa exclusiva ao século XIX, mas o antecede e o precede.

Nos Aldeamentos, Aldeias ou Colônias, a educação se dava pelo trabalho em diversas modalidades, na agricultura, no extrativismo vegetal, na condução de embarcações, nas atividades relacionadas ao abastecimento dos viajantes, na aprendizagem de ofícios como ourives, marceneiros, costureiras, entre outros. Aprender significa preparar um grande contingente populacional para mundo do trabalho, sempre na lógica ocidental.

Estado e Igreja, aliados ao discurso civilizatório, cumpriram um papel importante nesse processo. Se o Estado através de seu aparato administrativo e legal criava normas, tentando ordenar as ações dos colonos no trato com os indígenas, a Igreja teve sua influência durante todo o período, facilitando a inserção de outros elementos culturais estrangeiros na cultura indígena.

As leis não conseguiam se fazer cumprir e não eram favoráveis aos indígenas, pelo contrário, estavam em consonância com o projeto de “mestiçagem” que se desejava. Por outro lado, os colonos assediaram os indígenas, escravizando-os de forma velada, explorando-os ou os seduzindo com pagamentos ínfimos pelos trabalhos realizados. Foi nesse cenário que a educação indígena se fez pelas mãos da sociedade envolvente.

## REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Antonio Pedro de. *Correspondência avulsa enviada pelo Diretor Geral dos Índios João Baptista de Oliveira ao Coronel Antonio Pedro de Alencastro em 18.06.1861. Livro de Registros da Diretoria Geral dos Índios (1860- 1873), nº191, rolo 37, Flash 03. APMT.*

\_\_\_\_\_. *Correspondência enviada ao Tenente Coronel Antonio Pedro de Alencastro pelo Diretor Geral dos Índios João Baptista de Oliveira. [f. 103]. Avulsos. 1859. APMT.*

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.*

DIRETORIA GERAL DOS ÍNDIOS. *Correspondência enviada ao Barão de Aguapehy. Avulsos. Lata 1878 – A. APMT.*

FERNANDES, Joana. *Índio: esse nosso desconhecido. Cuiabá, MT: EdUFMT, 1999.*

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os Estados de Economia Política e os Estados Pós-Coloniais: Transmodernidade, Pensamento de Fronteira e Colonialidade Global. Trd. Inês Martins Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais: Eurozine*, n. 80, p. 1-24, mar. 2008. Disponível em: <[http://www.eurozine.com/articles/article\\_2008-07-04-grosfoguel-pt.html](http://www.eurozine.com/articles/article_2008-07-04-grosfoguel-pt.html)>. Acesso em: 20 out. 2013.

LEOTTI, Odemar. *O labirinto das almas: a diretoria geral dos índios (1831-1889). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade de Campinas, 2001(Dissertação de Mestrado em História).*

MATO GROSSO. *Correspondência da Diretoria Geral dos Índios enviada a Presidência da Província de Mato Grosso. 04/02/1873. Lata 1873 – A, APMT, 1873.*

LEVERGER, Augusto. *Relatório do Presidente da Província de Mato Grosso. Livro 127. Arquivo Público do Estado de Mato Grosso – APMT. Cuiabá, 1853.*

MATO GROSSO. *Livro de Registros da Diretoria Geral dos Índios (1848-1860).*

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (Org.). Argentina: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005.

\_\_\_\_\_. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, MG: EdUFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: ‘Um discurso sobre as ciências’ revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

SILVA, Verone Cristina. *Missão, aldeamento e cidade: Os Guaná entre Albuquerque e Cuiabá (1819 – 1901)*. Cuiabá: UFMT, (Dissertação de Mestrado), 2001.

SIQUEIRA, Elizabeth Madureira. *Luzes e Sombras: modernidade e educação pública em Mato Grosso (1870-1890)*. Cuiabá, MT: Edufmt, 2000.

ZORZATO, Oswaldo. *Conciliação e Identidade: considerações sobre a historiografia de Mato Grosso*. São Paulo: 1998 (Tese de Doutorado).

Recebido em 15/12/2017

Aprovado 23/02/2018

# **O ESTADO DA ARTE SOBRE A TERRA INDÍGENA CAIÇARA/ILHA DE SÃO PEDRO DO POVO XOKÓ: UM LEGADO A SER SEGUIDO E AMPLIADO**

**Avelar Araujo Santos Junior**

Pós-Doutor pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFBA

Doutor em Geografia pela UFBA

Master em Estudios Ameríndios pela Universidad Complutense de Madrid

Mestre em Geografia pela UFS

E-mail: [avelargeo@hotmail.com](mailto:avelargeo@hotmail.com)

## **Resumo**

A Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro está localizada no município de Porto da Folha, no semiárido sergipano, inserida na bacia hidrográfica do rio São Francisco e de ocupação tradicional do povo indígena Xokó. Encontra-se homologada pelo Decreto do Governo Federal N. 401 de 24/12/1991, com 4.316 ha, de propriedade pertencente à União, sem pendências na sua situação jurídica de regularização. Considerando a importância desse território como principal referência dos estudos científicos acerca dos processos de territorialização indígena em Sergipe, o presente artigo tem como objetivo reunir e apresentar, de forma sistematizada, um acúmulo de informações produzidas e publicadas, há mais de quarenta anos, particularmente, no que diz respeito à luta pela/na terra reproduzida historicamente pelo povo Xokó.

**Palavras-chave:** Território; Indígena; Bibliografia.

**THE STATE OF ART ON INDIGENOUS LAND CAIÇARA / SÃO PEDRO  
ISLAND OF THE XOKÓ PEOPLE: A LEGACY TO BE FOLLOWED AND  
EXTENDED**

**Avelar Araujo Santos Junior**

**Abstract**

The Caiçara/São Pedro Island Indigenous Land is located in the municipality of Porto da Folha, in the semi-arid region of Sergipe, which is part of the São Francisco river basin and is the traditional occupation of the Xokó indigenous people. It is approved by Decree of the Federal Government No. 401 of 12/24/1991, with 4,316 ha, belonging to the Union, without any pending in its legal status of regularization. Considering the importance of this territory as the main reference of the scientific studies on the processes of indigenous territorialization in Sergipe, the present article aims to gather and systematize an accumulation of information produced and published more than forty years ago, particularly in concerns the struggle for/in the land historically reproduced by the Xokó people.

**Keywords:** Territory; Indigenous; Bibliography.

## **Procedimentos do levantamento bibliográfico**

Tendo em vista a diversidade dos temas e dos tipos de produções bibliográficas sobre o povo indígena Xokó de Sergipe, optamos por apresentar esse levantamento a partir de um recorte temporal de 47 anos que contextualiza os diferentes momentos da trajetória histórica da luta pela/na terra protagonizada por esse grupo, principalmente, entre 1966 e 2013. Vale ressaltar que, até o momento, os Xokó é o único povo indígena de Sergipe que possui seu território tradicional regularizado, de maneira que parte predominante das produções acabam por centralizar suas atenções neste grupo étnico, salvo os estudos que tratam deste e de outros povos indígenas em Sergipe numa perspectiva historiográfica que nos remetem aos períodos imperiais, coloniais e pré-coloniais. Destas produções consideramos apenas os conteúdos concernentes aos Xokó, mesmo que minimamente citados. Sendo assim, um percurso temporal orienta a análise deste levantamento de modo que nos possibilita relativizar as particularidades epistemológicas de cada obra e, por efeito, da sua perspectiva interpretativa da realidade em estudo.

Realizamos o levantamento bibliográfico de materiais impressos no acervo de bibliotecas públicas localizadas em Aracaju, a exemplo da Biblioteca Central da Universidade Federal de Sergipe, da Biblioteca Pública Epifânio Dória e da Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe. Já a nossa principal fonte de pesquisa para as obras digitalizadas foi a rede mundial de computadores (internet), na qual foram encontrados sítios eletrônicos de instituições, como: universidades, museus, institutos, fundações, órgãos públicos e revistas eletrônicas. Vale mencionar o Blog - Índios de Sergipe, organizado pelo Grupo de Discussão e Pesquisas Sobre Índios em Sergipe/GPCIR/DHI/UFS, que disponibiliza um bom número de artigos científicos produzidos por jovens pesquisadores.

Para traçar uma síntese do estágio atual do nível de pesquisa científica e do conhecimento produzido por pesquisadores no tocante à TI - Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, realizamos leituras sistemáticas das obras levantadas (algumas brevemente, outras com maior profundidade ou com leitura anterior), atentos à temas que tangenciam a realidade vivida pelos Xokó, tal como territórios indígenas, política indigenista, direitos indígenas, movimento indígena e patrimônio cultural. Para tanto, distinguimos os seguintes tipos de produções: artigos científicos; monografias;

dissertações de mestrado; teses de doutorado; livros acadêmicos; documentos de órgãos governamentais (relatórios, laudos e censos); e outros (boletins, cartas e notas públicas).

A fim de otimizar o uso deste material, expomos a síntese do nosso levantamento a partir do Levantamento Bibliográfico referente à Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro (Apêndice I), de maneira que, futuramente, possamos disponibilizar um material mais elaborado e atualizado para um público amplo. Ao final, apresentamos uma lista de sítios eletrônicos (Apêndice II) com diferentes conteúdos concernentes ao povo Xokó, tais como, dados estatísticos, imagens, notícias e vídeos. A seguir, apresentamos algumas ponderações a respeito destas referências bibliográficas que nos oferecem importantes elementos elucidativos para a compreensão da realidade vivida pelos Xokó na TI - Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro.

### **Síntese analítica do levantamento bibliográfico**

A referência bibliográfica mais antiga pertinente aos Xokó e encontrada por esta equipe, refere-se ao documento: “Informação sobre Terras da Missão de São Pedro - Posto Indígena Padre Alfredo Dâmaso, Porto Real do Colégio (AL)”, elaborado por Sebastião Francisco da Silva, em 1966. À época não havia unidade do Serviço junto aos Xokó, em Porto da Folha/SE, e, tão pouco, esses eram reconhecidos oficialmente como indígenas. No entanto, tal documento referenda a continuidade histórica deste grupo étnico nas proximidades da Antiga Missão de São Pedro de Porto da Folha, sobretudo na Caiçara, a despeito das pressões dos fazendeiros que levaram muitos Xokó a se desterritorializar, na primeira metade do século 20, especialmente, em direção ao Posto Indígena supracitado.

Da década de 1970 foram levantados dois estudos que são relevantes por sua riqueza de detalhes historiográficos no tocante ao projeto colonial em Sergipe. O artigo científico – “Índios e brancos em conflito pela posse da terra: aldeia de Água Azeda, século XIX”, de Beatriz Góis Dantas, marca o início de um período profícuo de estudos acadêmicos sergipanos voltados exclusivamente para a temática indígena, além de ser a primeira produção sistemática dessa antropóloga que irá influenciar, sobremaneira, as pesquisas



concernentes aos povos indígenas em Sergipe<sup>8</sup>. Já o livro “História de Sergipe” (1977), de Felisbello Freire, aborda os diferentes períodos da expansão colonial por este território, problematizando a escravização indígena, o processo missionário e o extermínio de inúmeros povos indígenas originários.

No final da década de 1970, atentamos para o início da luta organizada para a retomada da Ilha de São Pedro e da Caiçara, processo que passa a dar a tônica aos estudos hodiernos ao novo contexto da história vivida pelo povo Xokó. É emblemático desse período o trabalho de Beatriz Góis Dantas e Dalmo de Abreu Dallari: “Terra dos índios Xocó: estudos e documentos”, no âmbito da Comissão Pró-Índio/São Paulo, de 1980. Além de refletir sobre os direitos às terras indígenas, o livro traz uma análise de documentos arquivados na Comissão Pró-Índio/São Paulo que ratificam a necessidade de se debruçar em novos estudos sobre os Xokó. Neste sentido, foi organizado o Boletim da Comissão pró-Índio/SP, N. 14, de 1983, pela antropóloga Delvair Melatti, tendo como tema central: “A outra vida dos Xokó”. Entre outras contribuições, o material apresenta uma cronologia da relação FUNAI-Xokó e, em especial, uma rica transcrição de depoimentos do ex-cacique Apolônio e Pajé Raimundo acerca da história do seu povo. O aprofundamento destes estudos preliminares subsidiaram Melatti na elaboração do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Área Indígena Caiçara (Funai, 1985), no qual são apontados aspectos da organização social fundamentais à identificação da área indígena.

A partir desse período, ampliou-se consideravelmente o número de referências bibliográficas concernentes ao povo Xokó que, por outro lado, ganharam uma interessante diversidade tipológica e temática transitando, principalmente, pela antropologia e história. A Universidade Federal de Sergipe despontou como principal centro produtor de conhecimento a respeito do povo indígena Xokó, apesar de serem encontradas investigações apoiadas por universidades estrangeiras, tais como a tese de doutorado em antropologia da professora Clarice Novaes da Mota, intitulada: “*As Jurema toldus: Kariri-Shoko and Shoko mode of utilization of medicinal plants in the context of modern North eastern Brazil*” (University of Texas/Austin, Estados Unidos, 1987).

---

<sup>8</sup> No nosso levantamento constam seis produções bibliográficas da antropóloga, entre artigos científicos, livros e documentos oficiais.

Na década de 1990, destacamos dois livros voltados para a educação escolar indígena: “Xokó: Grupo indígena em Sergipe” (SEED, 1997) e “Povo Xokó: histórias que marcaram nossa vida” (MEC/SEED, 2000). Ambos foram escritos pela professora Beatriz G. Dantas e publicados pela Secretaria de Educação do Estado de Sergipe a fim de atender à crescente demanda de crianças e jovens Xokó inseridos no sistema educacional formal, como também, objetivando disseminar a realidade vivida pelos Xokó nas escolas públicas de todo o estado.

No decênio seguinte, constatamos o maior número de publicações referentes aos Xokó (24), numa complexidade analítica sintomática das novas condições, principalmente, socioespaciais, nas quais se encontrava o povo Xokó em vias de definição e regularização do seu território tradicional. Representando as novas possibilidades interpretativas, inclusive, articulando realidades distintas mas com proximidades socioculturais, temos o artigo científico produzido por José Maurício Arruti: “Agenciamentos Políticos da ‘Mistura’: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó”, de 2001. Esse mesmo autor trouxe importantes contribuições referentes aos aspectos relacionais estabelecidos entre os Xokó e a comunidade quilombola Mocambo, tal como na sua tese de doutorado em Antropologia Social: “Etnias federais: o processo de identificação de ‘remanescentes’ indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco” (UFRJ/PPGAS, 2002).

No que tange à diversidade temática do período, vale mencionar a dissertação de mestrado de André Luis Mandarino Borges, intitulada: “Ser da terra: o ambiente na produção do imaginário Xocó” (UFS/ Núcleo de Estudos do Semiárido/ Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente, 2003). Nesta pesquisa o autor interpreta a visão dos Xokó relativa às problemáticas ambientais contemporâneas, a fim de entender a lógica que define a relação da comunidade com o meio-ambiente. Já em 2005, no campo epistemológico da geografia, encontramos a dissertação de mestrado de Avelar Araujo Santos Junior: “Terra Xokó: um espaço como expressão de um povo” (POSGEO/UFS)<sup>9</sup>, pesquisa na qual são analisados diferentes elementos da territorialidade Xokó, seja no que diz respeito à luta pela/na terra, seja em relação aos fundamentos culturais que tornam iminentes as relações dos Xokó com o seu território tradicional.

---

<sup>9</sup> Esse trabalho foi atualizado com o livro: *Terra Xokó: um espaço como expressão de um povo*. Publicado pela Editora Diário Oficial/SE, em 2011, após o autor ter sido contemplado com o Prêmio João Ribeiro, promovido pela Secretaria de Cultura do Estado de Sergipe.

Em 2008, a professora Beatriz Góis Dantas realiza o Diagnóstico da População Indígena em Sergipe, no âmbito do Plano de Participação da População Indígena - Projeto Integrado para a Redução da Pobreza Rural em Sergipe (PCPR), promovido pela Secretaria de Planejamento do Estado de Sergipe, e financiado pelo Banco Mundial. Apesar das limitações teóricas e metodológicas, consideramos esse trabalho como uma importante atualização do “olhar antropológico” da professora, capaz de oferecer ao leitor novos dados e impressões sobre a realidade, sobretudo, no que diz respeito à organização social e econômica da comunidade Xokó face às problemáticas contemporâneas.

Já em 2011, acompanhando a progressiva variedade temática dos estudos sobre o povo Xokó, observamos como contribuição relevante a dissertação de mestrado de Natelson Oliveira de Souza, com o título: “A Herança do Mundo: história, etnicidade e conectividade entre jovens Xocó” (UFBA/FFCH/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia). Tratando de um tema original – a sociabilidade da juventude Xokó, o pesquisador buscou entender como os sujeitos desse grupo geracional desenvolvem os seus discursos sobre eles mesmos, considerando suas práticas cotidianas e visões de mundo.

Dentre as produções bibliográficas mais recentes, gostaríamos de sublinhar as produções que tiveram como protagonistas membros da própria comunidade, tais como os livros: “Os Xokó: História de luta e resistência” e “Os Xokó e o rio São Francisco”. Ambos são de 2012, e foram elaborados de forma coletiva por lideranças, alunos e professores do Colégio Indígena Estadual Dom José Brandão de Castro. A professora indigenista Eliene Amorim de Almeida prestou assessoria aos trabalhos do Núcleo de Educação da Diversidade e Cidadania da SEED (NEDIC), promovendo atividades que consubstanciaram as referidas obras. Por fim, destacamos a “Carta do povo Xokó” (Ilha de São Pedro, 19 de abril de 2013), escrita pelo ex-cacique Apolônio Xokó, em nome do povo Xokó, no intuito de exaltar sua “história de lutas; suas angústias e intenções”.

Certamente, esse levantamento bibliográfico não conseguiu alcançar todas as pesquisas, estudos ou documentos escritos que dizem respeito à longa trajetória histórica do povo indígena Xokó, no entanto, reconhecemos o caráter contínuo deste trabalho de prospecção instigados pelas possibilidades futuras de aprofundar essas e novas leituras e, claro, de contribuir para o acesso desse conjunto de ideias e conhecimentos por parte

do povo Xokó. Abaixo, seguem quadros explicativos com as características gerais das produções bibliográficas referentes à TI - Caiçara/Ilha de São Pedro.

TIPO	QUANTIDADE
Tese de Doutorado	2
Dissertação de Mestrado	6
Monografia de graduação	1
Artigo científico	18
Documento de órgão governamental	9
Livros acadêmicos	24
Outros (boletins, cartas e notas públicas)	3
<b>Total</b>	<b>63</b>

Tabela 1: Tipologias das produções bibliográficas

TEMÁTICA CENTRAL	QUANTIDADE
Etnicidade, Identidade e Território	40
Políticas Públicas e Dados Estatísticos	11
Cultura material e imaterial	12
<b>Total</b>	<b>63</b>

Tabela 2: Temáticas centrais das produções bibliográficas

ORIGEM	QUANTIDADE
Sergipe	31
Outros estados	32
<b>Total</b>	<b>63</b>

Tabela 3: Origens das produções bibliográficas

ÁREA DO CONHECIMENTO	QUANTIDADE
Antropologia	18
História e arqueologia	12
Geociências (geografia, demografia e estudos ambientais)	23
Outros (artes, turismo e linguística)	10
<b>Total</b>	<b>63</b>

Tabela 4: Áreas do conhecimento das produções bibliográficas

FORMA	QUANTIDADE
Digitalizada	33
Impressa	30
Total	63

Tabela 5: Formas das produções bibliográficas

## Apêndice I

### Quadro - Levantamento Bibliográfico referente à Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro

ORDEM CRONOLÓGICA - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS - TEMÁTICA CENTRAL - TIPO / ONDE ENCONTRAR

SILVA, Sebastião Francisco da. Informação sobre terras da Missão de São Pedro. Posto Indígena Padre Alfredo Dâmaso, Porto Real do Colégio (AL). 1966. - Povo Xokó - Relatório técnico disponível no acervo arquivístico do Museu do Índio: <http://base2.museudoindio.gov.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=phl82.xis&cipar=phl82.cip&lang=por>. Não disponível online

DANTAS, Beatriz Góis. Índios e brancos em conflito pela posse da terra: aldeia de Água Azeda, século XIX. Anais do VIII Simpósio Nacional de Professores Universitários de História. São Paulo, SP: 1976. - Conflito interétnico - Artigo científico digitalizado: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S08.20.pdf>

FREIRE, Felisbello. História de Sergipe. Petrópolis: Vozes, 1977. - História dos índios em Sergipe - Livro digitalizado: <http://pt.scribd.com/doc/36162438/Historia-de-Sergipe-de-Felisbello-Freire-2009>

DANTAS, Beatriz Góis; DALLARI, Dalmo de Abreu. Terra dos índios Xocó: estudos e documentos. São Paulo: Comissão Pró-Índio/São Paulo, 1980. - Povo Xokó - Livro impresso: Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. Os enforcados - o índio em Sergipe. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1981. - História dos povos indígenas em Sergipe - Livro impresso: Biblioteca da Universidade Federal de Sergipe – Acervo Sergipano

MELATTI, Delvair (org.). A outra vida dos Xokó. Boletim – Comissão pró-Índio/SP. N. 14, São Paulo, 1983. - Povo indígena Xokó - Boletim digitalizado: <http://www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PBCPISP051983014.pdf>

BEZERRA, Felte. Etnias sergipanas: a contribuição ao seu estudo. Aracaju, SE: J. Andrade, 1984. - Etnias sergipanas - Livro impresso: Biblioteca Pública Epifânio Dória

MELATTI, Delvair. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Área Indígena Caiçara. Brasília: Funai, 1985. - Povo Xokó - Documento impresso: Funai/Brasília

MOTT, Luiz R. B. Sergipe d'El Rey: população, economia e sociedade. Aracaju, SE: FUNDESC, 1986. - História dos índios em Sergipe - Livro impresso: Biblioteca da Universidade Federal de Sergipe – Acervo Sergipano

MOTA, Clarice Novaes da. As Jurema toldus: Kariri-Shoko and Shoko mode of utilization of medicinal plants in the context of modern North eastern Brazil. Doutorado em Antropologia. University of Texas. Austin, Estados Unidos. (James Earl Brown). 1987. - Interligações entre Xokó e Kariri-Xokó - Tese de Doutorado: Referêncica levantada no banco de dados do Museu do Índio: <http://base2.museudoindio.gov.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=phl82.xis&cipar=phl82.cip&lang=por>). Não disponível online

NUNES, Maria Thétis. Sergipe colonial I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. - História dos índios em Sergipe - Livro impresso: Biblioteca da Universidade Federal de Sergipe – Acervo Sergipano

DANTAS, Beatriz Góis. Diana Maria de Faro leal Diniz (org.). Os índios em Sergipe. Textos para a História de Sergipe. Aracaju: UFS e BANESE, 1991. - Índios de Sergipe - Livro digitalizado: <http://pt.scribd.com/doc/136747080/DINIZ-Diana-Maria-de-Faro-Leal-coord-Textos-para-a-Historia-de-Sergipe-Aracaju-UFS-e-BANESE-1991>.

SANT'ANA, Claudio Luiz Ferreira. Sergipe: seus índios, suas terras. Recife: FUNAI, 1991. - História dos índios em Sergipe - Livro impresso: Biblioteca da Universidade Federal de Sergipe – Acervo Sergipano

OLIVEIRA, João Pacheco de. Atlas das Terras Indígenas do Nordeste. Projeto Estudo Sobre Terras indígenas no Brasil (PETI), Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro: 1993, p. 82. - Povos indígenas do Nordeste - Livro impresso e digitalizado: <http://laced.etc.br/site/pdfs/ATLASIND.PDF>

JESUS, Antônio Tavares de. Os Xocó e a Educação. Universidade Federal de Sergipe, 1994. Mimeo, 10 p. - Educação escolar Indígena - Livro impresso: Biblioteca da Universidade Federal de Sergipe – Acervo Sergipano

DANTAS, Beatriz Góis. Xokó: Grupo indígena em Sergipe. Aracaju, SE: SEED, 1997. - Povo Xokó - Livro impresso: Biblioteca Epifânio Dória

CALDEIRA, Guilherme do Nascimento. Um estudo sobre a brincadeira de faz-de-conta em crianças Xocó. Relatório de Pesquisa São Cristóvão: UFS 1998, 40 p. - Brincadeiras infantis Xokó - Artigo científico digitalizado: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1413-389X1999000100006&script=sci\\_arttext](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1413-389X1999000100006&script=sci_arttext)

BICHARA, Ilka da. Brincadeira e cultura: o faz-de-conta das crianças Xocó e do Mocambo (Porto da Folha/SE). Temas em Psicologia, v.7, nº 1, 1999, p. 57-63. - Psicologia/Antropologia - Artigo científico digitalizado: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tp/v7n1/v7n1a06.pdf>

SIQUEIRA, Fabiana Dias. Xokó: morte em vida – uma análise do processo de desaparecimento e reaparecimento do grupo na História. Monografia História /UFS, 1999. - Identidade Xokó - Monografia impressa: Biblioteca do Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe

DANTAS, Beatriz Góis. Povo Xokó: histórias que marcaram nossa vida. Aracaju, SE: MEC/ SEED, 2000. - Povo Xokó - Livro impresso: Biblioteca Pública Epifânio Dória

ARRUTI, José Maurício Andion. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, pp. 215-254. – Etnicidade Xokó e Pankararu - Artigo científico digitalizado: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-546X2001000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2001000200001)

LEAL, Rivaneide Costa. Estudo das condições de saneamento ambiental em uma comunidade remanescente de índios da tribo Xocó, localizada na ilha de São Pedro -

Porto da Folha-SE. Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente. UFS. São Cristóvão. (orientação: José Daltro Filho), 2001. - Meio Ambiente/ Saneamento - Dissertação de Mestrado: Disponível na Biblioteca do PRODEMA/UFS

MOTTA, Clarisse Novaes da. Índios Xocó da Ilha de São Pedro pedem ajuda. Universidade Federal de Sergipe, 2001. - Denúncia - Nota pública: disponível na Base de Notícias do ISA: <http://pib.socioambiental.org/c/noticias?id=3646>

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. "Etnias federais": o processo de identificação de "remanescentes" indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Tese (Doutorado). UFRJ/PPGAS: Rio de Janeiro, 2002, (orientação: João Pacheco de Oliveira Filho). - Povos indígenas do Nordeste - Tese disponível na Biblioteca do Museu Nacional da UFRJ.

BICHARA, Ilka. Crescer como índio às margens do Velho Chico: desafio para as crianças Xocó. In: LORDELLO, Carvalho e KOLLER (orgs.). Infância brasileira e contextos de desenvolvimento. São Paulo. Casa do Psicólogo; Salvador, UFBA 2002, p. 205-230. - Brincadeiras infantis Xocó - Artigo científico: Biblioteca da Universidade Federal da Bahia

SANTOS, Ana Patrícia Julião dos. Os Xocó de Sergipe e os seus sistemas de cura. Monografia de graduação em Ciências Sociais. DCS/UFS, 2002 (orientação: Clarice Novaes da Mota). - Sistemas de cura Xocó - Monografia impressa: Biblioteca do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe – Acervo: Obras Sergipanas

BORGES, André Luis Mandarin. Ser da terra: o ambiente na produção do imaginário Xocó. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente), defendida em junho de 2003. - Socioambiental - Dissertação de Mestrado digitalizada: <http://200.17.141.110/pos/prodema/files/dis/ANDRELUIZMANDARINOBORGES.pdf>

CALDEIRA, Guilherme. Produção de identidade coletiva: o caso dos índios Xocó de Porto da Folha-SE. UFS/NPPCS, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. São Cristóvão. (orientação: Paulo Sérgio da Costa Neves), 2003. - Identidade Xocó - Dissertação de Mestrado: Biblioteca do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFS.



CARVALHO, Fernando Lins de. A pré-história sergipana. Museu Arqueológico de Xingó / Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão: 2003. 159 p. Arqueologia pré-histórica de Sergipe - Livro impresso: Biblioteca da Universidade Federal de Sergipe – Acervo: Obras Sergipanas

DALTRO FILHO, José. Avaliação das condições de Saneamento Ambiental em uma comunidade de índios do Semi-árido de Sergipe. 22º Congresso Brasileiro de Engenharia Sanitária e Ambiental, 14 a 19 de Setembro 2003 - Joinville - Santa Catarina. - Engenharia Sanitária e Ambiental - Artigo científico digitalizado: <http://www.bvsde.paho.org/bvsacd/abes22/tlvi.pdf>

ALMEIDA, Luiz Sávio. Uma Breve Informação sobre a População Indígena de Alagoas e dos XOCÓ de Sergipe. Índios do Nordeste: Temas e Problemas 4. ALMEIDA, Sávio Luis de; SILVA, Chrisitano Barros Marinhos da (Orgs.). Maceió, 2004: EDUFAL. 203 p. - Dados gerais - Livro digitalizado: <http://books.google.com.br/books?hl=en&lr=&id=g2rcrHsWssQC&oi=fnd&pg=PA115&dq=%C3%ADndios+xoc%C3%B3++sergipe&ots=XJFUbTpdRT&sig=D8WRz9xiiUYYpZ6PclzAjs6UPI>

MOTA, Clarice Novaes da Mota; GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo (orgs.). Toré: regime encantado dos índios do Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2004. 282 p. - Povos indígenas do Nordeste - Capítulo de livro impresso: Acervo Fundação Joaquim Nabuco

SANTOS JUNIOR, Avelar Araujo. Terra Xokó uma história de luta. Tomo (UFS), v. 06, 2004, p. 38-67. - Povo Xokó - Artigo científico digitalizado: <http://www.seer.ufs.br/index.php/tomo/issue/view/53/showToc>

SANTANA, Pedro Abelardo de. Aldeamentos indígenas em Sergipe Colonial: subsídios para a investigação de Arqueologia Histórica. Dissertação de Mestrado. Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, na Área de Concentração: Formas e processos tradicionais de ocupação do território brasileiro (orientação: Professor Doutor Francisco José Alves), 2004. - Aldeamentos no Nordeste - Dissertação digitalizada: [http://bdtd.ufs.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=149](http://bdtd.ufs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=149)

SEPLANTEC. Atlas Digital sobre os Recursos Hídricos de Sergipe. Secretaria de Estado do Planejamento e da Ciência e pela Superintendência de Recursos Hídricos. Aracaju, 2004. - Cartografia - Documento digitalizado: disponível em CD.

BICHARA, Ilka. Brincando no Velho Chico: o dia-a-dia da criança Xocó e do Mocambo. SÁ, Fernando de Araújo e BRASIL, Vanessa. Rio sem História? Leituras sobre o Rio São Francisco. Aracaju, Fapese, 2005. - Brincadeiras infantis Xokó - Capítulo de livro: Biblioteca da Universidade Federal de Sergipe – Acervo de Obras Sergipanas

FABRE, Alain. Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos - Xocó, Xucuru-Kariri, Cariri-Xocó. 2005. – Linguística - Artigo científico digitalizado: <http://www.ling.fi/Entradas%20diccionario/Dic=XocoCaririXoco.pdf>

SANTOS JUNIOR, Avelar Araujo. Terra Xokó: um espaço como expressão de um povo. Dissertação Mestrado em Geografia, Programa de Pós-graduação em Geografia/POSGEO, UFS. São Cristóvão (orientação: Tania Andrade Lima), 2005. - Geografia/Arqueologia - Dissertação: Biblioteca do Programa de Pós-Graduação em Geografia/POSGEO, UFS.

DANTAS, Vladimir José; LIMA, Tania Andrade. Pausa para um Banquete: Análise de marcas de uso em vasilhames cerâmicos pré-históricos do Sítio Justino, Canindé do São Francisco, Sergipe. Museu Arqueológico de Xingó/UFS, São Cristóvão: Editora UFS, 2006, p 146. - Cerâmica Xokó - Livro impresso: Biblioteca da Universidade Federal de Sergipe – Acervo: Obras Sergipanas

TOMÁZ, Alzeni Tomáz; CHAVES, Carlos Eduardo (orgs.). Report Summary Indigenous – Indigenous peoples of the northeast of Brazil impacted by the transposition of the São Francisco river, 2007. - Transposição do rio São Francisco - Relatório digitalizado: <http://www.guaranicampaign.eu/indianeninbrasil/nieuws/Rio%20Sao%20Francisco%20report%20english%20edited.pdf>

DANTAS, Beatriz Góis Dantas. Diagnóstico da População Indígena em Sergipe. Plano de Participação da População Indígena - Projeto Integrado para a redução da pobreza rural em Sergipe (PCPR). Segunda fase do PCPR (Projeto Santa Maria). Secretaria de Planejamento do Estado de Sergipe, 2008. - Povo Xokó - Documento digitalizado: [http://www.wds.worldbank.org/servlet/WDSContentServer/WDSP/IB/2005/06/15/000011823\\_20050615160951/Rendered/PDF/IPPI310IPDP0File0Integrated0Project.pdf](http://www.wds.worldbank.org/servlet/WDSContentServer/WDSP/IB/2005/06/15/000011823_20050615160951/Rendered/PDF/IPPI310IPDP0File0Integrated0Project.pdf)

RAMOS FILHO, Eraldo da Silva. Geografia e vídeo: Diálogos e vivências na educação

básica e superior. Revista Uni/Pluri-versidad. Vol. 8, N. 2, 2008. - Questão indígena; Prática de Ensino em Geografia - Artigo científico digitalizado: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/unip/article/viewArticle/953>

ARRUTI, José Maurício Andion. Da memória cabocla à História Indígena: conflito, mediação e reconhecimento (Xocó, Porto da Folha/SE). Soihet, Almeida, Azevedo e Contijo (orgs.). Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia. Civilização Brasileira, 2009, pp. 249-270. - Povos indígenas Xokó e Kariri-Xokó - Artigo científico digitalizado: [http://www.academia.edu/1588515/Da\\_memoria\\_cabocla\\_a\\_Historia\\_Indigena\\_conflito\\_mediacao\\_e\\_reconhecimento\\_Xoco\\_Porto\\_da\\_Folha\\_SE](http://www.academia.edu/1588515/Da_memoria_cabocla_a_Historia_Indigena_conflito_mediacao_e_reconhecimento_Xoco_Porto_da_Folha_SE)

SANTOS JUNIOR, Avelar Araujo. Povos indígenas em Sergipe: dos primeiros habitantes à etnogênese contemporânea. In: Walter Fagundes Morales; Flavia Prado Moi. (Org.). Cenários Regionais em Arqueologia Brasileira. 1 ed. São Paulo: Annablume, 2009, v. , p. 73-88. - História dos povos indígenas em Sergipe - Capítulo de livro impresso: livrarias

BARRETO, Hélia Maria de Paula Barreto. Produção Cerâmica Xokó, a retomada de uma identidade. São Cristóvão: Ed. UFS, Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2010. 102 p. - Cerâmica Xokó - Livro impresso: Biblioteca da Universidade Federal de Sergipe – Acervo: Obras Sergipanas

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Mapas por Terra indígena, Censo demográfico 2010 dos povos indígenas. 2010. - Cartografia - Documento disponível em: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/>

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (coords.). Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Povo Indígena Xocó. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/ UEA Edições, 2011. - Cartografia social - Livro impresso

LIMA, Daniela Batista de. Levantamento Sócio Ambiental das Áreas de Abrangência do Projeto Gestão Ambiental das Terras Indígenas – GATI/MMA. Programa para a Proteção e Gestão Sustentável das Florestas Tropicais, Linha de ação: Demarcação e

Proteção de Terras Indígenas – MMA. 2011. - Gestão territorial - Documento Impresso: FUNAI/Brasília

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. O Movimento Indígena no Nordeste: novos diálogos na construção da alteridade étnica. Revista Coletiva. Fundação Joaquim Nabuco. N. 3, Recife: 2011. - Movimento indígena no Nordeste - Artigo científico digitalizado: [http://www.coletiva.org/site/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=39:o-movimento-indigena-no-nordeste&tmpl=component&print=1](http://www.coletiva.org/site/index.php?option=com_k2&view=item&id=39:o-movimento-indigena-no-nordeste&tmpl=component&print=1)

SANTANA, Pedro Abelardo de. Extinção de aldeamentos e resistência indígena em Sergipe: 1840-1860. Anais do Simpósio Temático “Os Índios e o Atlântico”, XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH, São Paulo, de julho de 2011, pp. 1 – 10. - Aldeamentos em Sergipe - Artigo científico digitalizado: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/SNH2011/TextoPedroAbelardo.pdf>

SANTOS JUNIOR, Avelar Araujo. Terra Xokó: um espaço como expressão de um povo. Editora Diário Oficial: Aracaju, 2011. - Espacialidade Xokó - Livro impresso: Livraria Saraiva

SOUZA, Natelson Oliveira de. A Herança do Mundo: história, etnicidade e conectividade entre jovens Xocó. Dissertação de Mestrado (UFBA/FFCH/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia), defendida em 04 de novembro de 2011. - Sociabilidade da juventude Xokó - Dissertação digitalizada: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/7104>

ALMEIDA, Eliene Amorim de (org.). Os Xokó: História de luta e resistência. Núcleo de Educação da Diversidade e Cidadania da SEED/SE (NEDIC). Aracaju: 2012. - Povo Xokó - Livro impresso: SEED/SE

ALMEIDA, Eliene Amorim de (org.). Os Xokó e o rio São Francisco. Núcleo de Educação da Diversidade e Cidadania da Seed (NEDIC). Aracaju: 2012. - Povo Xokó - Livro impresso: SEED/SE

FUNAI. Etnia Indígena Xocó. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, Administração Executiva Regional de Maceió, Seção de Atividades Produtivas. 2012. - Povo Xokó - Documento Impresso: FUNAI/Brasília

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Os indígenas no Censo Demográfico 2010 - primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Diretoria de Pesquisa. Rio de Janeiro: 2012. - Aspectos demográficos - Documento digitalizado: [http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena\\_censo2010.pdf](http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf)

SILVA, Flávio José Rocha da; ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Os povos indígenas do semiárido nordestino e a luta em defesa do rio São Francisco. 36º Encontro Anual da Anpocs. Águas de Lindóia/SP, outubro de 2012. - Rio São Francisco - Artigo científico digitalizado:

[http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=7859&Itemid=217](http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=7859&Itemid=217)

Apolônio Xokó. Carta do povo Xokó. Ilha de São Pedro, 19 de abril de 2013. Homenagem - Carta aberta digitalizada: <http://indiosemsergipe.blogspot.com.br/2013/10/carta-xoko.html>

CARDOSO, Gisélia de Souza; LEAL, Rosana Eduardo da Silva. Reafirmação étnica e territorial como elementos de hospitalidade na festa da retomada dos índios Xokó – Sergipe. Anais do V Encontro de Hospitalidade e Turismo da Universidade Federal Fluminense, 2013. - Turismo na TI Caiçara/Ilha de São Pedro - Artigo científico digitalizado: [http://indiosemsergipe.blogspot.com.br/2013\\_10\\_01\\_archive.html](http://indiosemsergipe.blogspot.com.br/2013_10_01_archive.html)

CARDOSO, Gisélia de Souza; LEAL, Rosana Eduardo da Silva. Um estudo sobre a relação entre visitantes e visitados na aldeia Xokó-Se. Anais do III Seminário de Estudos Culturais, Identidades e Relações Interétnicas. São Cristóvão, 2013. - Turismo na TI Caiçara/Ilha de São Pedro - Artigo científico digitalizado: [http://200.17.141.110/pos/antropologia/seciri\\_anais\\_eletronicos/index.htm](http://200.17.141.110/pos/antropologia/seciri_anais_eletronicos/index.htm)

OLIVEIRA, Valéria Maria Santana. Documentário “índios e missionários no sertão sergipano”: relato de uma experiência. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História. Natal, 2013. - Missões Religiosas no Nordeste – caso Missão de São Pedro de Porto da Folha - Artigo científico digitalizado: <http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCcQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.snh2013.anpuh.org%2Farquivo%2Fdownload%3FI>

[D\\_ARQUIVO%3D42198&ei=Wk52U6SoJ4fO8wGK1IHwBw&usg=AFQjCNEs5wXwHFnJey5FAJnh-z8jbdTPzA&bvm=bv.66699033,d.b2U](http://www.uneb.br/revistaopara/files/2013/06/1.-POSSIBILIDADES-INTERPRETATIVAS-SOBRE-A-ATUALIZA%C3%87%C3%83O-HIST%C3%93RICA-DO-MODO-DE-VIDA-CAMPON%C3%8AS-AS-PARTICULARIDADES-DO-CAMPESINATO-IND%C3%8DGENA-XOK%C3%93.pdf)

SANTOS JUNIOR, Avelar Araujo; GERMANI, Guiomar Inez. Possibilidades interpretativas sobre a atualização histórica do modo de vida camponês: as particularidades do campesinato indígena Xokó. Revista OPARA, v. 1, 2013, p. 9-23. - Campesinato indígena Xokó - Artigo científico digitalizado: <http://www.uneb.br/revistaopara/files/2013/06/1.-POSSIBILIDADES-INTERPRETATIVAS-SOBRE-A-ATUALIZA%C3%87%C3%83O-HIST%C3%93RICA-DO-MODO-DE-VIDA-CAMPON%C3%8AS-AS-PARTICULARIDADES-DO-CAMPESINATO-IND%C3%8DGENA-XOK%C3%93.pdf>

SOUZA, Natelson Oliveira de. A história está no “drama”: jovens Xokó e produção de sociabilidade com linguagem das artes. Cadernos de Arte e Antropologia, nº 2, 2013, p. 43-58. - Linguagens - Artigo científico digitalizado: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/cadernosaa/article/view/7878>

## **Apêndice II**

### **Sites, Vídeos e Notícias sobre os Xokó - TI Caiçara/Ilha de São Pedro**

#### **Sítios eletrônicos de interesse:**

Página produzida por Ivanilson Xokó <http://triboxoko.wixsite.com/caicara>

Programa da TV Sergipe sobre Povo Xokó (vídeo) - <http://globoTV.globo.com/tv-sergipe/terra-serigy/v/terra-serigy-destaca-os-costumes-tradicionais-da-tribo-xoko-em-sergipe/2871995/>

Xokó no site da Funai - <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>

Xokó no site da Anai - [http://www.anai.org.br/povos\\_se.asp](http://www.anai.org.br/povos_se.asp)

Xokó no site do ISA - <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3631>

Blogs diversos: <http://indiosemsergipe.blogspot.com.br/>

<http://indiosnonordeste.com.br/category/indios-nordeste/>

### **Vídeos disponíveis na internet**

Problemas sociais em aldeias indígenas de Sergipe e Alagoas -  
[http://www.youtube.com/watch?v=mna32O\\_J208](http://www.youtube.com/watch?v=mna32O_J208)

Encontro entre Índios Wassu-Cocal/AL e Xokó/SE -  
<http://www.youtube.com/watch?v=RYdixgsJas8>

Índios Xokó pedem justiça pela morte de Paulo Gustavo  
<https://www.youtube.com/watch?v=wUqabngQzgo>

Palestra feita pelo índio Apolônio (ex cacique dos Xokó)  
<https://www.youtube.com/watch?v=s9fFmDZWCIU>

Fala Xocó - Encontro Sergipano de Educação e Movimentos Sociais  
<https://www.youtube.com/watch?v=mXKu1Y8DiiE>

Culto Missionário 04/11/12 - Tribo Xocó  
<https://www.youtube.com/watch?v=UHmiGLTqAa0>

Índios Xokós agradecem a restauração da Igreja de São Pedro  
<https://www.youtube.com/watch?v=UDKhNdNaOZI>

Marcelo Déda é homenageado e dança o Toré com os índios Xokós.  
<https://www.youtube.com/watch?v=g41Bu5VINNg>

Índios Xokós. <https://www.youtube.com/watch?v=NkrNmQIMf5Q>

### **Notícias**

22/01/2014 - Indígenas brasileiros convivem mal com as águas represadas Envolverde - <http://envolverde.com.br>

17/06/2013 - Funai articula formação sobre gestão territorial e ambiental de terras indígenas com povos do Nordeste Funai - <http://www.funai.gov.br/>

02/05/2013 - Após ação do MPF/SE, aldeia Xocó terá água potável MPF/SE - <http://noticias.pgr.mpf.gov.br/>

19/06/2012 - MPF/SE requer que União e Funai adquiram terras para índios desaldeados MPF/SE - <http://noticias.pgr.mpf.gov.br/>

09/12/2010 - Projeto investe R\$ 62,9 mi em gestão territorial de áreas indígenas no Brasil Globo Amazônia - <http://www.globoamazonia.com/>

18/10/2010 - MPF/SE recomenda contratação de professores indígenas para ensinar em aldeia MPF/SE - <http://noticias.pgr.mpf.gov.br/>

23/09/2010 - Índios xocós relatam ao MPF/SE problemas resolvidos e dificuldades da aldeia MPF/SE - <http://noticias.pgr.mpf.gov.br/>

10/09/2010 - Albano homenageado pelos índios xocós na festa pela retomada da Ilha Gazeta New - <http://www.gazetanew.com.br/>

20/05/2010 - Índios da Aldeia Xokó são preparados para o vestibular O Jornal (AL) - <http://www.ojornalweb.com>

10/05/2010 - Pré-vestibular Indígena a distância beneficia tribos Xokó e Wassu-Cocal Primeira Edição - <http://www.primeiraedicao.com.br/>

10/02/2010 - Índios xocós recebem visita do MPF/SE Notícias do Ministério Público Federal - <http://migre.me/jGoR>

01/10/2007 - Comunidade indígena de Sergipe recebe apoio financeiro do MDS Infonet Notícias - <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#>



27/07/2007 - Saúde aos índios Xocós de Porto da Folha Correio de Sergipe - <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/noticia/48235>

08/05/2007 - MPF/SEquer a reforma da igreja dos índios xocós Procuradoria da República em Sergipe - <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/noticia/46452>

20/04/2007 - Sergipe e Alagoas fazem intercâmbio para oferecer serviços de Saúde aos índios XocósCinForm Online - <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/noticia/46040>

28/02/2005 - Professores Xokó participam de curso de formação Funai-Brasília-DF - <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/noticia/14568>

25/10/2001 - Índios Xocó da Ilha de São Pedro pedem ajuda UFS- <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/noticia/3646>

19/07/1983 - Bispo pede que Funai socorra os índios xocós A Tribuna - <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/noticia/92791>

19/07/1983 - Polícia invade reserva por causa de 5 vacas O Liberal (Belém - PA) - <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/noticia/92748>

18/07/1983 - Bispo pede que Funai interceda em favor da família dos xocó O Liberal (Belém - PA) - <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/noticia/92746>

08/03/1980 - Funai pede que posseiros consigam crédito agrícola O Estado de São Paulo - <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/noticia/117704>

14/10/1978 - "Caboclos" de Sergipe visitam ilha ocupada O Estado de São Paulo (São Paulo - SP) - <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/noticia/92499>

Recebido em 20/11/2017

Aprovado em 29/12/2017

**“A PRIMEIRA MISSA NO BRASIL” E “BATALHA DOS GUARARAPES”:  
REPRESENTAÇÃO SOBRE OS POVOS INDÍGENAS EM PINTURAS DE  
VICTOR MEIRELLES**

**Kléber Rodrigues**

Mestre em Educação pela Universidade Federal de Sergipe  
Professor da Secretaria Estadual de Educação (SEED/SE)

[kleberrrosantos2004@gmail.com](mailto:kleberrrosantos2004@gmail.com)

**Resumo:**

Neste artigo analisaremos “A primeira missa no Brasil” e “Batalha dos Guararapes” de Victor Meirelles, duas pinturas muito utilizadas como ilustrações de livros didáticos de História do Brasil. Buscaremos compreender a forma como os índios foram representados nessas obras. Além disso, reconstituiremos as teses sobre os povos indígenas veiculadas nas pinturas, compreenderemos os primeiros usos das telas, as intenções de seu autor, o interesse de patrocinadores, as correntes artísticas inseridas no contexto de produção e as figuras e grupos sociais representados por Meirelles.

**Palavras-chave:** Victor Meirelles, índios, representação.

**“A PRIMEIRA MISSA NO BRASIL” E “BATALHA DOS GUARARAPES”:  
REPRESENTATION ON INDIGENOUS PEOPLES IN VICTOR MEIRELLES  
PAINTINGS**

**Kléber Rodrigues**

**Abstract:**

In this article, we will analyze "A primeira missa no Brasil" and "Batalha dos Guararapes" by Victor Meirelles, two paintings widely used as illustrations of didactic books of History of Brazil. We will try to understand how the Indians were represented in these works. In addition, we will reconstitute the theses on indigenous peoples conveyed in the paintings, we will understand the first uses of the canvases, the intentions of its author, the interest of sponsors, the artistic currents inserted in the context of production and the figures and social groups represented by Meirelles.

**Key-words:** Victor Meirelles, Indians, representation.

Qualquer um que queira usar imagens para investigar a realidade social do passado, necessita estar atento para o fato de que a maioria delas foi produzida com propósitos variados. É preciso considerar os interesses pessoais dos produtores do registro iconográfico e as necessidades de possíveis patrocinadores ou clientes. Além disso, devemos compreender que além de serem testemunhas dos arranjos sociais passados e, acima de tudo, das maneiras de ver e pensar do passado, as imagens foram produzidas para cumprir uma variedade de funções, religiosas, estéticas, políticas e assim por diante (BURKE, 2004, p.234).

Dessa forma, o testemunho das imagens precisa ser colocado no contexto cultural, político e material do lugar e tempo, incluindo as convenções artísticas da época, os interesses do artista e as necessidades de patrocinadores, tendo em vista também as funções que se espera que as imagens desempenhem. (BURKE, 2004, p.237).

As imagens não têm sentido em si. Para que ganhem existência social, elas precisam dos sentidos, valores e significados atribuídos pela interação e mobilização de diversos elementos como os lugares, circunstâncias sociais, o tempo, os espaços e os agentes que nelas intervêm. (MENEZES, 2003, p.28).

É preciso reconstituir os espaços e as condições em que as imagens foram produzidas para compreender o processo de construção de seus significados. Essas imagens não são objetos isolados, mas sim, portadoras de características e significados culturais de um certo tempo e espaço, vivenciados por personagens históricos específicos. (SILVA, 2004, p.5).

Tendo em vista os livros didáticos de História do Brasil, é possível investigar como as ilustrações que retratam os índios foram produzidas, ou seja, reconstituir a história de imagens usadas nesses manuais para veicular representações sobre os povos indígenas.

Dessa forma, fizemos uma análise das imagens usadas em dezoito manuais de História do Brasil, publicados entre 1920 e a década de 2000. Inventariando as ilustrações empregadas nos livros, notamos que as reproduções de pinturas são os recursos mais utilizados no que se refere à representação sobre os povos indígenas.

Nos livros analisados, algumas imagens são bastante recorrentes. Encontramos muitas ilustrações de obras como “Elevação da Cruz em Porto Seguro”, de Pedro José Ponto

Peres, “Família Guarani capturada por bandeirante” e “Combate aos Botocudos”, de Jean-Baptiste Debret, “Fundação de São Vicente”, de Benedito Calixto e “Extração de pau-brasil”, de Andre Thevet.

Dentre as imagens mais recorrentes, as ilustrações de “A primeira missa no Brasil” e “Batalha dos Guararapes” do pintor catarinense Victor Meirelles, destacaram-se por um número superior de ocorrências. Neste artigo, analisaremos essas duas obras de Meirelles, buscando compreender como elas representam os povos indígenas. Além disso, reconstituiremos as teses (discursos científicos, acadêmicos) sobre os povos indígenas veiculadas nas pinturas, compreenderemos os primeiros usos das telas, as intenções de seu autor, os interesses de financiadores, as correntes artísticas inseridas no contexto de produção e as figuras e grupos sociais representados por Meirelles.

### **“A primeira missa no Brasil”: usos, figuras e grupos sociais, teses e representação sobre os indígenas**

No ano de 1847, Victor Meirelles saiu de sua terra natal, Nossa Senhora do Desterro (atual Florianópolis), e seguiu para o Rio de Janeiro, capital do país na época. No Rio de Janeiro, Meirelles entrou na Academia Imperial de Belas Artes, iniciando o curso de pintura histórica.

Tendo se destacado na Academia, Meirelles recebeu uma bolsa de viagem para a Europa, realizando seus estudos na Itália e na França. Ainda como bolsista da Academia Imperial de Belas Artes, Meirelles realizou seu último trabalho em solo europeu, pintando “A primeira missa no Brasil”, quadro que foi exposto em Paris no *Salon des Champs-Élysées*, no ano de 1861.

“A primeira missa no Brasil” foi recebido com grande entusiasmo no Brasil. Através desse trabalho, Meirelles ganhou reconhecimento, vários títulos, condecorações e homenagens, sendo, inclusive, nomeado professor titular da Academia Imperial de Belas Artes.

A tela tornou-se emblemática na trajetória histórica do Brasil. Do século XIX até hoje, a obra ainda é vista como o registro real da fundação da nação, grande ícone da nossa

história, pertencente ao imaginário da sociedade brasileira como representação da fase inicial de construção da nossa identidade.

A partir de “A primeira missa no Brasil”, Meirelles conseguiu concretizar em forma de pintura o projeto civilizatório preparado desde a época de D. João VI, tornando-se uma espécie de síntese visual da ideia de nação que se pretendia também no Segundo Império brasileiro (FRANZ, 2007, p.9).

A obra foi de grande importância para o governo imperial, decidido a mudar a imagem do Brasil perante as nações consideradas civilizadas. A imagem do Brasil entre os países estrangeiros era a de pátria de índios e negros, um país que mantinha as crueldades da escravidão e formado por povos em baixo grau civilizatório.

O próprio governo monárquico já não era bem visto pelos outros países, que estavam, cada vez mais, adotando o sistema republicano. Por meio da tela de Victor Meirelles, a monarquia enxergou a possibilidade de ressaltar e divulgar suas ações de liderança no processo de consolidação da civilização no Brasil.

“A primeira missa no Brasil” foi reproduzida em jornais, revistas, calendários, cédulas de dinheiro, selos postais, livros didáticos, entre outros meios. Mesmo sendo uma imagem tão corriqueira em nosso dia a dia, poucas vezes notamos que a obra reproduzida possui diversas representações e significados.

A tela original se encontra atualmente no Museu Nacional de Belas Artes no Rio de Janeiro. Na obra, é possível observar de imediato suas grandes dimensões. O quadro mede aproximadamente 2,70 metros de altura e 3,57 metros de largura. Na Figura 1, podemos observar uma reprodução da tela:



Figura 1: Victor Meirelles. “A primeira missa no Brasil”, 1860, óleo sobre tela, 268,0 x 356,0 cm. Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro.

Entre as características da tela mais identificáveis à primeira vista está a luz dourada que banha o plano central. Esse plano central é o espaço da obra em que é retratado o grupo formado por religiosos, fidalgos, militares, agregados da expedição e a grande cruz de madeira.

Além da luz dourada, percebemos que as figuras da parte central são menores do que aquelas que se localizam nas áreas externas. Esse efeito de perspectiva cria a sensação de profundidade e condiciona o observador a ficar atento às ações promovidas pelas figuras presentes no centro.

O núcleo central é a zona nevrálgica da tela, o ponto em que convergem todos os movimentos e ações. A cruz de madeira sobre o altar forma uma espécie de ápice da composição, estando acima de todos os personagens apresentados. O frei Henrique de Coimbra é a figura mais próxima da cruz. O religioso aparece ajoelhado, com vestes brancas e com uma iluminação que o destaca das demais figuras.

Para compor o núcleo central, Meirelles também se inspirou no quadro *Première messe en Kabylie*, pintado por Horace Vernet e apresentado em Paris no ano de 1854. O fato retratado no quadro ocorreu em 1853 e fez parte de uma série de eventos que marcaram a história do imperialismo francês em território africano. A missa pintada por Vernet foi celebrada para comemorar a submissão dos cabilas (povos berberes que habitam o nordeste da Argélia) pelo exército da França (COLI, 2005a, p.31-32).

Como podemos observar na Figura 2, atrás do frei Henrique há um franciscano segurando seus paramentos. À direita do altar, ainda na região central do quadro, percebemos um cortejo de militares e religiosos. Um pouco mais à esquerda, encontramos um pequeno grupo de religiosos e agregados da expedição portuguesa. A intenção de Victor Meirelles ao pintar o centro da tela foi a de mostrar a subordinação dos navegadores portugueses aos propósitos católicos.



Figura 2: Victor Meirelles. “A primeira missa no Brasil”, 1860 (detalhe), óleo sobre tela, 268,0 x 356,0 cm. Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro.



Os escritos do historiador Francisco Adolfo de Varnhagen e a Carta de Caminha foram utilizados como fontes para a realização da pintura de Victor Meirelles. Na concepção de Varnhagen, os índios viviam num contínuo estado de barbárie e incapazes de evoluir por meio de estímulos endógenos, necessitando da ação de povos civilizados. Dessa forma, os índios não eram vistos como atores históricos, não possuíam história e estariam fadados a serem englobados pela sociedade portuguesa.

Em 1854, no livro “História Geral do Brasil”, Francisco Adolfo de Varnhagen mostrava a condição de barbárie e atraso em que se encontrava o indígena brasileiro no momento dos primeiros contatos com os europeus no Brasil. Para o historiador, os índios não possuíam sequer história:

Para fazermos, porém, melhor ideia da mudança ocasionada pelo influxo do cristianismo e da civilização, procuraremos dar uma noticia mais especificada da situação em que foram encontradas as gentes que habitavam o Brasil; isto é, uma ideia de seu estado, não podemos dizer de civilização, mas de barbárie e de atraso. De tais povos na infância não há história: há só etnografia. A infância da humanidade na ordem moral, como a do indivíduo na ordem física, é sempre prevenção para qualquer leitor estrangeiro que por si, ou pela infância de sua nação, pense de ensoberber-se ao ler as pouco lisonjeiras páginas que vão seguir-se. (VARNHAGEN, 1953, p.31, tomo1).

Ao retratar um suposto predomínio dos portugueses em relação aos indígenas, a pintura acaba veiculando o entendimento de Varnhagen sobre a formação do Brasil, marcada pelo suposto atraso e selvageria dos indígenas e pela chegada do homem português, aquele que trouxe a civilização e a religião católica para os trópicos.

“A primeira missa no Brasil” foi também composto a partir de informações recolhidas na “Carta a El-Rei D. Manuel”, mais conhecida como Carta de Pero Vaz de Caminha.

Na publicação editada da exposição da Academia Imperial de Belas Artes em 1862, fica claro que o artista estava atento ao conteúdo da carta do escrivão português:

Conforme refere Vaz de Caminha, no dia 1º de maio, de manhã muito cedo, foram todos à terra ricamente vestidos e armados, e depois de ter o almirante escolhido um lugar próprio para que pudesse ser bem vista a cruz, que na véspera haviam feito e deixado no mato, dirigiram-se a esse sítio e tomando-a, caminharam em procissão levando erguida a bandeira de Cristo, entoando seus salmos os religiosos que acompanhavam a expedição da Índia. (ACADEMIA IMPERIAL DAS BELLAS ARTES DO RIO DE JANEIRO, 1860).

A imagem dos índios brasileiros elaborada por Caminha foi apropriada por Meirelles para a realização de sua pintura. Na narrativa do escrivão da frota de Cabral, os índios são descritos como selvagens e desprovidos de cultura, sendo comparados, até mesmo, a animais a serem domesticados. Caminha confere aos nativos uma imagem de inocência, generosidade e bondade, destacando, inclusive, aspectos físicos como a cor da pele, o cabelo, nudez e as pinturas corporais (SANTOS, 2009, p.52-54).

Na parte inferior da tela, podemos visualizar um pequeno grupo de índios. Nessa parte, cada um dos indígenas representados demonstra um comportamento diferente em relação à celebração. Alguns estão em pé, outros estão deitados ou até mesmo de costas para a cena central. Apesar disso, o olhar de todos se direciona para o centro.

Entre os indígenas da borda inferior, destaca-se um índio idoso que aponta para o centro da tela como se estivesse explicando o significado da cerimônia aos outros nativos. O ancião representado por Meirelles foi baseado na figura de um velho, descrito na Carta de Caminha como alguém que parecia compreender e esclarecer aos outros índios o caráter sagrado da solenidade religiosa:

Um deles, homem de cinquenta ou cinquenta e cinco anos, se conservou ali com aqueles que ficaram. Esse, enquanto assim estávamos, juntava aqueles que ali tinham ficado, e ainda chamava outros. E andando assim entre eles, falando-lhes, acenou com o dedo para o altar, e depois mostrou com o dedo para o céu, como se lhes dissesse alguma coisa de bem; e nós assim o tomamos! (CAMINHA, 1963, p.10).

Ao explicar a pintura de Victor Meirelles, o catálogo da exposição da Academia Imperial de Belas Artes de 1862 relatou a passagem do texto de Caminha em que o ancião é descrito:

Refere ainda Vaz de Caminha que os selvagens (tribo tupiniquim), correram em grande número ao lugar da solenidade, e ali mostravam dar grande atenção à cerimonia sagrada, fazendo-se notar entre eles um velho, que parecia compreender e explicar aos outros a santidade daquele ato. (ACADEMIA IMPERIAL DAS BELLAS ARTES DO RIO DE JANEIRO, 1860).



Figura 3: Victor Meirelles. “A primeira missa no Brasil”, 1860 (detalhe), óleo sobre tela, 268,0 x 356,0 cm. Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro.

Uma das formas de entendimento de “A primeira missa no Brasil” está relacionada à divisão entre céu (parte superior) e terra (borda inferior), traçando-se uma linha reta imaginária no ponto em que a reprodução do quadro mostra o horizonte. Acima da linha do horizonte, vemos uma zona de maior claridade e limpeza, ocupada pelo céu azul, o verde das árvores, um leve esboço acinzentado de montanhas e a cruz de madeira. Embaixo, vemos movimento e muita confusão, predominando o preto e o ocre, tons terrosos e escuros.

Os elementos da natureza estão localizados na parte de cima. Através da divisão entre céu e terra, o pintor tentou mostrar a natureza como ambiente sagrado ou manifestação do divino. Além dos elementos da natureza, a figura do frei Henrique de Coimbra também participa dessa divisão entre céu e terra. A imagem do frei é transcendente, elevando-se perante a multidão de índios e portugueses.

A escolha do posicionamento dos grupos retratados foi feita para revelar o antagonismo entre as culturas envolvidas naquele encontro. Enquanto os portugueses mantêm uma postura fixa de reverência, os índios da borda esquerda do quadro emergem da floresta e correm em direção à cena central com gestos que demonstram surpresa e excitação. Ao lado da mata exuberante, exótica e sombria, os índios são representados como os bárbaros do Novo Mundo, em oposição aos portugueses, que se impunham sobre o atraso dos nativos por meio da fé cristã e da civilização.

O índio sentado no galho de árvore, na parte direita da tela, também está acima da linha do horizonte como o frei, porém sua figura não representa transcendência. Frei Henrique ocupa o centro iluminado do quadro. Já o índio sentado na árvore, da mesma forma que os outros indígenas, está localizado à margem, numa zona escura, tornando-se secundário no olhar de quem observa a obra. A partir disso, compreendemos que a distinção entre o padre e os indígenas é feita a partir da separação entre claro e o escuro, entre aquele que desempenha o papel principal e aqueles que são quase acessórios na cena retratada.

Meirelles colocou esse índio em cima da árvore, acima dos outros e olhando atentamente para a cruz, para indicar que a figura está a um passo da salvação. Esse índio encontra-se apoiado na natureza e voltado para a cruz. Ao seu lado (à direita), um pouco apagado pelo jogo de luz e sombra criado por Meirelles, podemos constatar a presença de outro índio que tenta subir a mesma árvore. Esse segundo índio mostra que o caminho da salvação está aberto para todos.



Figura 4: Victor Meirelles. “A primeira missa no Brasil”, 1860 (detalhe), óleo sobre tela, 268,0 x 356,0 cm. Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro.

“A primeira missa no Brasil” foi construída através de uma visão positiva em relação a influência da religião cristã no Brasil. A tela mostra uma feliz convivência entre índios e portugueses, em uma subordinação conjunta aos princípios católicos. Verificamos a tentativa de passar uma ideia de harmonia entre indígenas e portugueses e do papel central assumido pelo catolicismo desde os primeiros momentos da nossa formação. Os indígenas aparecem num plano secundário, ocupando as partes mais escuras da tela. Os índios são retratados como os habitantes bárbaros das matas do Novo Mundo, sem civilização e sem fé.

Depois de “A primeira missa no Brasil”, já num contexto marcado pela Guerra do Paraguai, Meirelles pintou quadros importantes como "Combate naval de Riachuelo" e "Passagem do Humaitá". Em 1875, o pintor recebeu uma encomenda do governo imperial e iniciou os esboços da tela “Batalha dos Guararapes”. A tela foi encomendada pelo Ministério do Império, que, na mesma época, também encomendou “A batalha do Avahy” a Pedro Américo. Assim como “A primeira missa no Brasil”, “Batalha dos

Guararapes” criou um passado para o Brasil, envolvendo-se na formação da identidade nacional.

Ao retratar uma das batalhas que ajudaram a expulsar os holandeses do país, a tela pretendia despertar o sentimento de orgulho pelos feitos heróicos do início da nossa trajetória, aplacando as críticas sofridas pelo governo após a Guerra do Paraguai.

Ao evocar um dos momentos mais importantes da história da nação, a tela deu visibilidade a nossa formação singular, em que índios, negros e brancos tiveram participação efetiva. O quadro retratou escravos africanos e indígenas, sob a liderança dos colonos e senhores de engenho luso-brasileiros, lutando contra o invasor holandês e garantindo a criação do espírito patriótico.

“Batalha dos Guararapes” se tornou a representação visual da união das três raças em favor da expulsão dos invasores, de um momento em que o sentimento de amor à pátria foi criado.



Figura 5: Victor Meirelles. “Batalha dos Guararapes”, 1879, óleo sobre tela, 494,5 x 923 cm. Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro.

A obra foi útil ao governo imperial, que podia, assim, divulgar seu papel de mecenas de grandes pinturas históricas pelo mundo. Ao divulgar mais uma obra realizada com tamanha erudição e comparável às telas produzidas pelos grandes mestres na Europa, a monarquia queria provar que o projeto civilizatório estava sendo implementado e bem conduzido.

Com mais essa tela de Meirelles, o governo brasileiro legitimava seu poder e constituía uma história marcada pela harmonia. Por meio de “Batalha dos Guararapes”, a monarquia e a elite cultural e política do Brasil mostravam para os países estrangeiros que tínhamos um regime político bem consolidado, algo que a maioria das nações americanas não tinha, visto que ainda eram repúblicas frágeis e instáveis comandadas por caudilhos.

“Batalha dos Guararapes” e “A batalha do Avañy” foram expostas na Exposição Geral da Academia Imperial de Belas Artes em 1879, atraindo a atenção da imprensa e de um grande público. Enquanto o quadro de Victor Meirelles era visto como obra de um artista do Império, “A batalha do Avañy” passou a ser considerada pintura do nascente movimento republicano. A exposição foi movimentada por intensos debates, que envolviam acusações de plágio, denúncias de um suposto favorecimento oficial apenas para o quadro de Meirelles, pintor catarinense e monarquista, em oposição a Américo, paraibano e adotado pelos republicanos.

“Batalha dos Guararapes” foi criticada por ser demasiadamente “estática”, em comparação com o dinamismo da batalha pintada por Pedro Américo. O pintor catarinense não queria mostrar a dureza da guerra em sua tela. A obra recebeu críticas por tratar a batalha como uma luta em que somente alguns homens são vistos como fundamentais para seu desfecho. Já a obra de Américo, foi valorizada por não reduzir a batalha à ação de poucos indivíduos, retratando os generais, oficiais de maior patente e, até mesmo, os soldados comuns, numa grande ação guerreira coletiva.

Meirelles também recebeu críticas por ter seguido à risca os preceitos da pintura histórica. O quadro começou a ser censurado por plagiar ou ser parecido demais com obras europeias do período que também representavam batalhas. As pessoas já não aceitavam tão bem a clara alusão feita às obras dos mestres *pompier*s nas pinturas, antes vista como erudição.

O estudo das pinturas que representavam batalhas já tinha sido recomendado por Araújo Porto-Alegre. Durante a época do pensionato de Victor Meirelles, o diretor da Academia Imperial de Belas Artes recomendava a seu pupilo:

[...] veja se toma Mr. Delaroche por mestre, que é hoje o pintor o mais filosófico e o mais estético que eu conheço. Estude cavalos, porque as nossas batalhas exigem este estudo; e lá achará belíssimos modelos, já como pintura, nas obras de meu mestre, o Barão Gros, já nas de Mr. H. Vernet, que conhece as raças e o animal melhor do que ninguém, faça cópias de cabeças de cavalos em ponto grande, e vá mandando todos os seus estudos, porque serão logo vistos por Sua Majestade. (GALVÃO, 1959, p.85).

“Batalha dos Guararapes” possui afinidades e inspirações de obras de seus mestres Tommaso Minardi e Horace Vernet. Meirelles pode ter utilizado as pinturas de Vernet em que a figura principal é um cavalo imponente, muito próximo do cavalo pintado em “Batalha dos Guararapes”, mas sem a fúria, dureza e expressão de um animal de combate. No primeiro plano da tela, aparecem alguns soldados feridos ou mortos. Esse posicionamento dos combatentes feridos ou tombados foi inspirado numa tradição que remonta às batalhas napoleônicas pintadas por Antoine Jean-Gros.

Ao destacar a liderança portuguesa no evento retratado, percebemos que o quadro se utiliza da abordagem de Varnhagen, historiador que vê o processo de formação do Brasil como produto da superioridade e preponderância do português diante de indígenas e negros.



Um dos textos usados como fonte por Meirelles foi o ensaio “História das lutas com os holandeses no Brasil desde 1624 a 1654”, de Varnhagen. A obra foi lançada no ano de 1871 em Viena. A segunda edição da obra foi publicada em 1874, logo, um ano antes de Victor Meirelles receber a encomenda para a tela “Batalha dos Guararapes”.

É provável que, além de ter sido adotado como fonte por tratar da mesma temática, o ensaio de Varnhagen também tenha sido escolhido por conta das boas relações entre o historiador e Araújo Porto-Alegre, diretor da Academia de Belas Artes e grande incentivador da carreira do artista catarinense. Além de membros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, os dois intelectuais participaram das primeiras manifestações do Romantismo no Brasil e mantinham laços familiares, já que Porto-Alegre tornou-se padrinho do segundo filho de Varnhagen.

Baseado em “História das lutas com os holandeses no Brasil desde 1624 a 1654”, Victor Meirelles dividiu o quadro em três partes, seguindo a posição de cada uma das frentes do exército luso-brasileiro. De acordo com Varnhagen, Vidal de Negreiros e João Fernandes Vieira ocuparam o centro do combate, Henrique Dias teria defendido a ala esquerda, enquanto Filipe Camarão teria ficado no flanco direito: “Ordenou pois o ataque em três corpos, confiando o de um dos flancos ao Camarão, o do outro a Henrique Dias e o centro a João Fernandes Vieira.” (VARNHAGEN, 1871, p.230). Na pintura de Victor Meirelles, esses combatentes foram posicionados da mesma maneira.

“Batalha dos Guararapes” possui aproximadamente 5 metros de altura e 10 de comprimento. Na parte inferior do quadro, podemos ver a luta entre os soldados do exército luso-brasileiro e holandês sob uma poeira alaranjada, que torna algumas figuras menos nítidas. À esquerda, observamos uma massa vegetal acompanhada por um grupo de soldados. A parte superior da pintura é dominada pelo céu de tons rosa claro, azul e laranja. Vemos o Cabo de Santo Agostinho, mais ao longe.

Ao representar elementos topográficos como o Cabo de Santo Agostinho, Meirelles procurou tanto aliar informações exatas sobre o local do evento quanto permear o discurso com a história oficial. O objetivo do pintor era legitimar a narrativa pictórica que ele estava criando por meio da ênfase no verossímil. (CASTRO, 2008a, p.75).

As ações dos personagens envolvidos e a movimentação dos exércitos ocorrem na parte

inferior da tela. As figuras presentes na parte inferior convergem para a de André Vidal de Negreiros, que ocupa a posição mais alta no quadro: esse é ponto nevrálgico de “Batalha dos Guararapes”.

A cena mostra a luta entre o coronel holandês Pedro Keeweer e Vidal de Negreiros, na qual o militar luso-brasileiro pode ser visto numa postura vitoriosa, montado num cavalo em posição rampante.

Nessa região central, ainda podemos ver João Fernandes Vieira também montado num cavalo e empunhando uma espada, um pequeno grupo de soldados holandeses que tentam defender Keeweer com suas lanças erguidas e o sargento-mor Antônio Dias Cardoso, que corre a passos largos. (COLI, 2009b, p.11-12).



Figura 6: Victor Meirelles. “Batalha dos Guararapes” (detalhe), 1879, óleo sobre tela, 494,5 x 923 cm. Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro.

A cena central da obra cria uma oposição entre os chefes dos dois exércitos. Enquanto Negreiros empina seu cavalo, o coronel Keeweer (de gibão laranja) aparece desmoronado. Ele ainda segura uma espada rente ao chão, sua perna direita aparece ainda em cima do cavalo branco e o restante do corpo está totalmente prostrado.

Na verdade, a tela cria um suposto combate entre os dois chefes. Não há sangue e nem é possível verificar marcas evidentes de luta. Identifica-se apenas o resultado do duelo: Vidal de Negreiros é o vitorioso e Keeweer, o derrotado.

À esquerda, constatamos a representação de um grupo de guerreiros, entre os quais aparece Henrique Dias. A figura segura uma espada na mão direita e um escudo com o braço esquerdo. Notamos a falta da mão esquerda (provavelmente uma alusão à perda do referido membro por um tiro de arcabuz na batalha contra os holandeses em Porto Calvo).

Na parte direita da tela, podemos ver o índio Poti Filipe Camarão liderando a ala direita do exército luso-brasileiro, conhecida como Terço de Antônio Filipe Camarão. O indígena é representado com o braço direito erguido e espada na mão. Em sua expressão, percebemos um conjunto bem equilibrado, em que se destacam os olhos saltados, sua concentração e fúria guerreira.

É possível notar o cinza em partes do cabelo, o gibão verde, uma manga vermelha do gibão coberta por um escudo, o branco da gola e o chapéu preto enfeitado com penas de arara de cor verde, azul, amarela e rosa avermelhada. Meirelles retratou Filipe Camarão com uma cruz no pescoço, possivelmente pelo fato do mesmo ter se batizado, se convertido ao catolicismo, sendo depois agraciado com o título de Dom da Ordem de Cristo.

Percebemos a intenção do pintor em retratar Filipe Camarão de uma forma que o aproximasse dos padrões pensados para um herói da época. A cruz, as roupas, cabelos e sua postura são características que o ligam a ideia de civilização, em que os valores eurocêntricos são priorizados. Filipe Camarão foi visto como um indivíduo próximo dos moldes civilizatórios, um homem digno de ser idolatrado.

Entre as principais motivações para que Meirelles retratasse Camarão de acordo com atributos heroicos e cristãos estão os escritos de Varnhagen. Através da leitura de “História das lutas com os holandeses no Brasil desde 1624 a 1654”, Meirelles criou a imagem de um índio que, diferentemente de seus antepassados, teria as qualidades dos grandes varões da pátria. Varnhagen descreveu Filipe Camarão da seguinte forma:

Associado á causa da civilização, desde antes da fundação da capitania do Rio-Grande (do Norte), o célebre varão Indio não deixará de prestar de contínuo aos nossos mui importantes serviços, já contra os Francezes, já contra os selvagens, já contra os Holandezes, em todas as capitanias do norte, desde a Bahia até o Ceará. Consta que este capitão era muito bem inclinado, comedido e cortez, e no falar muito grave e formal; e não falta quem acrescente que não só lia e escrevia bem, mas que nem era estranho ao latim. Ao vê-lo tão bom christão, e tão diferente de seus antepassados, não há que argumentar entre os homens com superioridades de gerações; sim deve abysmar-nos a magia da educação que, ministrada, embora á

força, opéra tais transformações, que de um Barbaro prejudicial á ordem social, pode conseguir um cidadão útil a si e á pátria (VARNHAGEN, 1871, p.242).

A representação de Filipe Camarão em “Batalha dos Guararapes” foi motivo de uma grande polêmica entre os críticos de Meirelles. Na época em que o combate ocorreu, Camarão já era idoso (entre 65 e 80 anos de idade), bem diferente da imagem apresentada no quadro, que é a de um homem mais jovem.

O historiador Varnhagen apresentou Camarão como idoso: “Com isto queremos dizer que o Camarão deveria ter de idade quando falleceu, em 1648, sessenta e oito annos; e mais os que já teria quando o baptisaram [...]” (VARNHAGEN, 1871, p.243). Amparado nessas considerações, primeiramente o pintor catarinense teria pintado Filipe Camarão como um homem mais velho. Porém, após receber várias sugestões, Victor Meirelles acabou “rejuvenescendo” a imagem do índio Poti.

As pessoas julgaram inoportuna a representação deste personagem como um idoso, pois, para elas, a imagem de um herói da nossa pátria não deveria aparentar senilidade. Apesar de conhecerem a preocupação da pintura histórica com a verossimilhança, entendia-se que a velhice não combinava com a figura de um herói nacional. (CASTRO, 2009b, p.47).

Para alterar a aparência de Camarão, Meirelles se respaldou também nos estudos científicos e nas teorias raciais do século XIX. De acordo com esses estudos, os nativos da América do Sul envelheceriam mais lentamente. A ciência do período acreditava que mesmo com a idade em torno dos cem anos, os indígenas continuariam com uma aparência jovem (CASTRO, 2009b, p.47).



Figura 7: Victor Meirelles. Estudo para "Batalha dos Guararapes": Filipe Camarão, c.1974- 1878, óleo sobre tela, 73,0 x 59,4 cm. Museu Vitor Meirelles, Florianópolis.

Na parte direita de “Batalha dos Guararapes”, ao lado de Filipe Camarão, podemos ver um pequeno grupo de soldados, no qual, identifica-se um índio que carrega um escudo e traja gibão verde e um chapéu esverdeado. Talvez existam mais índios nessa parte do quadro, porém são apresentados poucos elementos que contribuam numa melhor identificação dos traços étnicos.

Na tela, tanto Filipe Camarão quanto os soldados indígenas se diferenciam pouco dos demais combatentes. Suas imagens apresentam o mesmo padrão relacionado às roupas, cabelos e armas. O que os diferencia dos guerreiros holandeses, negros e luso-brasileiros é a cor da pele um pouco mais voltada para os tons terrosos ou alaranjados.

É provável que Meirelles tenha escolhido representar os indígenas com poucos elementos de identificação étnica e com roupas, armas e cores similares às usadas pelos outros combatentes para torná-los mais indistintos, destacando a figura dos homens brancos no quadro.

Tal escolha pode ter sido feita para demonstrar que na época da batalha retratada, o terço comandado por Filipe Camarão já havia assimilado as táticas militares europeias, adotando um fardamento e aprendendo a manejar as armas utilizadas pelos exércitos do Velho Mundo.

Excetuando Camarão, os outros índigenas não ganham destaque na composição, sendo representados na periferia do quadro, apagados pelo jogo de luz e sombra promovido pelo pintor, totalmente acessórios na cena.

O pequeno grupo de soldados indígenas retratado de forma secundária ou quase “apagado” na tela não revela a importância dos índios nas batalhas das chamadas Invasões Holandesas, lutando tanto ao lado dos portugueses quanto a favor dos holandeses.

Para os luso-brasileiros, o apoio dos índios oferecia uma vantagem representada pela segurança das fronteiras externas e internas que constantemente eram atacadas por invasores estrangeiros e povos indígenas hostis. Os nativos tinham um amplo conhecimento do território e podiam servir como intérpretes para a aquisição de alianças com os índios tapuias. (SILVA, 2007, p.189).

Os índios viam os luso-brasileiros como aliados que podiam ajudá-los a combater seus inimigos nas lutas intertribais. Apoiar os luso-brasileiros também significava a possibilidade de receber terras na forma de sesmaria que eram distribuídas como mercês após os conflitos.



Figura 8: Victor Meirelles. “Batalha dos Guararapes” (detalhe), 1879, óleo sobre tela, 494,5 x 923 cm. Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro

Alianças entre holandeses e povos indígenas também aconteceram. Eram ocasionadas pelo compartilhamento de um inimigo comum: os portugueses. Um exemplo dessas alianças foi a que ocorreu entre holandeses e a nação Potiguar. O longo processo de escravidão, fugas e mortes empreendido pelos portugueses gerou o apoio aos holandeses por uma parcela significativa desse grupo indígena, sob a liderança do Regedor e Comandante do Regimento de Índios na Paraíba, Pedro Poti e do Regedor de Índios do Rio Grande, Antonio Paraupaba. A outra parte do grupo permaneceu fiel aos portugueses, sendo liderada por Filipe Camarão. (GONÇALVES, 2012, p. 1).

Na tela “Batalha dos Guararapes”, ao retratar a união dos heróis das três raças – índios, negros e brancos, – em prol da luta contra os holandeses, Meirelles criou uma representação em que o sentimento patriótico é originado e a nacionalidade brasileira é formada.

O quadro se tornou a representação visual de um dos principais episódios da trajetória brasileira. Na época em que foi elaborado, foi importante para as elites e para o governo imperial em sua necessidade de perpetuar uma história em que a população brasileira era sempre harmoniosa.

### **Considerações finais**

Buscamos compreender a forma como os índios foram representados nas imagens, com destaque para os dois mais frequentes instrumentos de veiculação de representações: as telas “A primeira missa no Brasil” e “Batalha dos Guararapes”, de Victor Meirelles. Reconstituímos as teses sobre os povos indígenas veiculadas nas pinturas e analisamos os principais patrocinadores e clientes do pintor, as correntes artísticas em voga na época em que as obras foram realizadas e as figuras e grupos sociais representados por Meirelles.

Tanto “A primeira missa no Brasil” quanto “Batalha dos Guararapes” foram usados inicialmente como representação da fase inicial de construção da nossa identidade, registros fidedignos da formação da nação brasileira. As pinturas foram produzidas numa época em que o chamado estilo histórico estava em voga. Vimos que Manuel de Araújo Porto-Alegre foi o principal incentivador de Meirelles. O governo imperial patrocinou e, ao mesmo tempo, se tornou o maior cliente do pintor catarinense.

“A primeira missa no Brasil” retratou a chegada dos portugueses ao Brasil, lançando um olhar positivo no que se refere à presença da fé católica, responsável por autenticar ou justificar a descoberta. Para compor a pintura, Meirelles se baseou nos escritos de Varnhagen e na Carta de Caminha. A tela mostra a harmoniosa convivência entre navegadores, religiosos e índios, unidos pela subordinação aos princípios cristãos. A ação dos portugueses recebe o maior destaque, enquanto os indígenas aparecem num plano secundário, retratados como os habitantes bárbaros das matas do Novo Mundo, dóceis e ingênuos, sem civilização e sem fé.

Observamos que “Batalha dos Guararapes” representou a luta contra os holandeses como um combate entre heróis, através da união entre as três raças em favor da expulsão dos invasores, e em prol do amor à pátria. Os índios aparecem numa parte periférica, apagados pelo jogo de luz e sombra. Além disso, são oferecidos poucos elementos que possam contribuir na identificação das variadas características étnicas dos povos indígenas.

Esperamos que o presente trabalho contribua para o aumento do número de iniciativas de transposição de conhecimentos históricos e pedagógicos para o livro didático, sempre objetivando o reconhecimento da identidade indígena, o respeito e o reconhecimento dos povos indígenas na sociedade brasileira.



## Referências

ACADEMIA IMPERIAL DAS BELLAS ARTES. Notícia do Palácio da Academia Imperial das Bellas Artes do Rio de Janeiro e da Exposição de 1860, apud LEVY, Carlos Roberto Maciel. *Exposições Gerais da Academia Imperial e da Escola Nacional de Belas Artes*. Período Monárquico, Catálogo de artistas e obras entre 1840 e 1884. Rio de Janeiro: Pinakothek, p.135.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru: EDUSC, 2004.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a el rey D. Manuel*. São Paulo: Dominus, 1963.

CASTRO, Isabel de. Embates entre o empiricismo e a idealização na tradição artística oitocentista: uma análise das telas de batalhas de Pedro Américo e Vitor Meireles. *Saeculum - Revista de História*, João Pessoa, n. 19, p.57-79, jul./ dez. 2008.

\_\_\_\_\_. Entre a *opsis* e a *akôe*: as marcas de enunciação na pintura histórica e na crítica de arte do oitocentos. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 2, p.29-49, mar. 2009.

COLI, Jorge. *Como estudar a arte brasileira do século XIX?* São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. Ver a batalha! A técnica vigorosa de Victor Meirelles. In: Figueiredo, Luciano. *Imagens de uma nação*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.

FRANZ, Teresinha Sueli. Victor Meirelles e a Construção da Identidade Brasileira. *19&20*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p.1-13, jul. 2007.

GALVÃO, Alfredo. Manuel Araújo Porto-Alegre: sua influência na Academia Imperial de Belas Artes e no meio artístico do Rio de Janeiro. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 14, 1959.

GONÇALVES, Regina Célia. *Os Potiguara na Guerra dos Brancos (1630-1654)*. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/RCGoncalves.pdf>>. Acesso: 08/08/2012.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, história visual: balanço provisório, propostas cautelares. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, n. 45, p.11-36, jul. 2003.

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

SILVA, Geyza Kelly da. Teias de alianças, lealdade e dependência: Tabajaras e Potiguaras aliados/aldeados na capitania de Pernambuco. *CLIO – Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, n.º 25-2, p. 189. 2007.

SILVA, Luiz. *Guerra, arte e nação: Victor Meirelles de Lima e a pintura histórica no Segundo Reinado*. 2004. 152 f. Monografia (Graduação em História). Universidade Tuiuti do Paraná.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História das lutas com os holandeses no Brasil desde 1624 a 1654*. Viena: Imp. de Carlos Finsterbeck, 1871.

\_\_\_\_\_. *História Geral do Brasil*. Tomo 1. 5ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1953.

Recebido em 15/12/2018

Aprovado em 05/01/2018

# INDÍGENAS, CABOCLOS E MORADORES DE ALDEIA: A MEMÓRIA DO EXTINTO ALDEAMENTO DE ÁGUA AZEDA E SUAS QUERELAS JUDICIAIS

**Carine Santos Pinto**

Mestre em História pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

Graduada em História pela Universidade Tiradentes

E-mail: [carine.historia@hotmail.com](mailto:carine.historia@hotmail.com)

## **Resumo**

O presente texto se propõe a analisar a memória dos moradores e ex-moradores do atual povoado Aldeia, localizado no município de São Cristóvão-SE, através de entrevistas realizadas no extinto aldeamento de Água Azeda. Durante os depoimentos foram buscadas informações relativas aos conflitos enfrentados pelos mesmos e seus antepassados, que acabaram por contribuir no silenciamento dos indícios da cultura indígena daquela localidade. Para tanto, foi feito uso das técnicas da história oral, que aliadas aos teóricos aqui aplicados trouxeram novidades científicas para a área da história indígena sergipana. Os autores utilizados neste estudo alternam-se entre teóricos da Nova História Indígena, assim como Maria Regina Celestino, João Pacheco de Oliveira, Maria Hilda B. Paraíso, entre outros e teóricos da história política, cultural e história oral.

**Palavras-chave:** Aldeia, indígenas, Sergipe, memória.

# **INDIGENOUS PEOPLE, CABOCLOS AND VILLAGE HOMES: THE MEMORY OF THE EXTENDED VILLAGE OF ÁGUA AZEDA AND ITS JUDICIAL CHURCHES**

**Carine Santos Pinto**

## **Abstract:**

The present text proposes to analyze the memory of the residents and ex-residents of the present village Aldeia, located in the municipality of São Cristóvão-SE, through interviews carried out in the extinct village of Água Azeda. During the interviews, information was sought regarding the conflicts faced by them and their ancestors, which eventually contributed to the silencing of the evidence of the indigenous culture of that locality. In order to do so, it was used the techniques of oral history, which allied with the theoreticians applied here brought scientific novelties to the area of Sergipe indigenous history. The authors used in this study alternate between the theorists of the New Indian History, as well as Maria Regina Celestino, João Pacheco de Oliveira, Maria Hilda B. Paraíso, among others and political, cultural and oral history theorists.

**Key words:** Aldeia, indigenous, Sergipe, memory.

Fruto da minha pesquisa de mestrado (2016) e de artigos anteriores, o presente trabalho visa demonstrar a influência dos conflitos existentes entre os moradores do atual povoado Aldeia e os proprietários da Fazenda Escurial, antiga propriedade do Barão da Estância, no município de São Cristóvão (SE), no cotidiano dos atuais moradores. Estes conflitos deixaram uma marca no povoado que podem ser identificadas não somente na memória dos moradores de Aldeia, mas também nos vestígios que podem ser observados no território.

Os relatos descritos nesse artigo se deterão na temática do conflito entre os moradores do Povoado Aldeia e os proprietários da Fazenda Escurial na década de 1930 e 1970. Para tanto, foi ouvido apenas um dos lados do conflito (os moradores de Aldeia), devido à dificuldade de aproximação com a outra parte. As entrevistas realizadas com os moradores e ex-moradores do Povoado Aldeia foram realizadas em datas e locais distintos, que por algumas vezes chegaram a se repetir na tentativa de uma melhor proximidade com os envolvidos e uma maior compreensão do fato histórico.

O aldeamento de Água Azeda foi um dos cinco aldeamentos reconhecidos oficialmente pelo Estado de Sergipe e localizava-se nos tabuleiros costeiros do centro sul de Sergipe, próximo à fronteira dos municípios de São Cristóvão e Itaporanga. A sua denominação veio como uma homenagem ao Sargento-Mór Antonio Dias de Água Azeda, que, no ano de 1737, requereu terras ao Dom Sancho de Faro, Conde de Vernizosa, que cedeu meia légua de terras encruzada à primeira doação que havia sido feita no ano de 1718<sup>10</sup>.

Ainda como características deste aldeamento, podemos apontar a ausência de ordens religiosas na sua fundação, assim como já afirmado pela antropóloga Beatriz G. Dantas. Além disso, também podemos destacar a remoção dos indígenas de Água Azeda para o aldeamento do Geru, em meados do século XIX, como uma maneira de atender aos interesses das autoridades locais, que viam nos indígenas um estorvo para o desenvolvimento das suas propriedades (DANTAS, 1976).

Durante o processo de transferência de Água Azeda para o Geru podem ser verificadas formas de resistências por parte dos indígenas, comprovadas através da insistência daqueles que

---

<sup>10</sup> Carta de Sesmaria de terras doadas aos índios de Água Azeda. Arquivo do Judiciário do Estado de Sergipe. AJU/1ªESC. Agravo Cível. 1933. Cx.02/2651.

conseguiram não ser transferidos do aldeamento, além do retorno do grupo às terras de onde haviam sido expulsos.

Ainda no século XIX, autoridades administrativas passam a tomar como base a teoria de assimilação da cultura do não índio, acreditando que as populações indígenas não deveriam mais ser consideradas como tal e por este motivo deveriam contribuir na construção e prosperidade da nação brasileira fornecendo sua mão de obra. Assim foi assinado, em 06 de abril de 1853, o Decreto nº 1.139, que extinguiu, de forma oficial, a existência das aldeias em Sergipe, porém os povos indígenas nunca deixaram de se identificar como tal e nunca deixaram de resistir.

Uma prova disto foram os conflitos ocorridos no início do século XX em São Cristóvão, no extinto aldeamento de Água Azeda, onde um grupo de 22 homens envolveram-se em um conflito com o proprietário da fazenda vizinha e utilizaram-se de uma Carta de Sesmaria para validar o direito à posse da terra, por se identificarem como indígenas. O desfecho do embate judicial culminou na determinação das terras do povoado Aldeia como terreno devoluto, ou seja, do domínio do Estado de Sergipe.

Anos mais tarde o conflito entre os moradores de Aldeia e os proprietários da Fazenda Escurial ressurge. Desta vez no ano de 1972, dando uma continuidade histórica aos fatos ocorridos, já que os moradores fizeram uso mais uma vez da cópia da Carta de Sesmaria, como uma tentativa de legitimar a posse da terra que lhes davam o sustento através da agricultura e da extração de madeira para a comercialização em municípios vizinhos.

### **Memória do Povoado Aldeia através da Fala dos Moradores**

A documentação judicial indica que o conflito ocorrido na década de 1970, entre os descendentes do Barão da Estância e os descendentes dos indígenas de Água Azeda, se iniciou a 21 de fevereiro de 1972, um marco cronológico favorável à realização de entrevistas com os envolvidos diretos nessas querelas. Porém, não foram encontrados nenhum dos moradores citados nos processos judiciais, fazendo uso, portanto, dos relatos de moradores que vivenciaram o período e tiveram um contato com as pessoas citadas nessas questões.

João Rosa de Jesus, filho de José das Virgens, uma das personagens que vivenciou o enfrentamento judicial na década de 1930, relata o fato ocorrido na década de 1970 diretamente da sala da sua casa. Ao apontar para parte externa, afirma:

[...] Foi aqui! Nuns barracos ali que tocou fogo ... foi uma turma ali que foi fazer uns barracos por ali, aí eles... tocaram fogo... no barraco... comadre Zefinha ...aí vieram e cortaram a cerca com tudo e sacodiram na estrada aí... O Gonçalo que veio com uma tropa ainda, dizendo que as terra era dele e tavam invadindo... aí nessa sentada aí na frente da minha casa, nesse areal aí tava cheio de coco de um rapaz lá de São Cristóvão... ainda tocaram fogo... aí meteram o tarreche e vieram com uns capangas e gente armada como o diabo, meteram o tarreche e arrancaram com tudo, cortaram a cerca tudo, depois se aquietaram e foram brigar lá pra justiça e o povo foi procurar lugar pra fazer seus barraquinho, se afastaram tudo [...] (JESUS, 2015).

A fala desse senhor traz proximidades com a fonte documental, assim como na questão do incêndio relatado e na personagem “comadre Zefinha”, citada por João Rosa que pode ser relacionada a “Josefa de Jesus Santos”, presente no processo de reintegração de posse movido pelos moradores. Além disso, o morador insere um novo fato não mencionado na documentação trabalhada: o incêndio de cocos de um senhor de São Cristóvão que nada tinha a ver com as desavenças entre os vizinhos.

Além disso, ao fazer referência ao espaço onde, segundo ele, ocorreu o conflito, João Rosa demonstra a existência de mais um *lugar de memória* para o Povoado Aldeia, que, segundo a compreensão de Pierre Nora (1993, p. 21), faz com que esses espaços se mostrem de grande importância na construção do passado do grupo. Ao mesmo tempo, auxilia a retomada da memória do entrevistado, que ao olhar e fazer referência ao espaço onde ocorreram as divergências, traz à tona momentos que poderiam ter ficado no esquecimento do indivíduo.

A memória do senhor Eduardo Santos, ex-morador do Povoado Aldeia, atual residente na cidade de Aracaju, traz fatos que vão além do conflito. Revela também uma proximidade com a família Faro Rollemberg e um pouco da personalidade do proprietário do Escurial, assim como exposto a seguir:

Raul era irmão do finado Edgar. Quando Edgar morreu, Raul veio e casou com a viúva... ele tomava conta de um lugar chamado Poxim, onde eu também trabalhei muito, plantando cana... e o finado Raul casou com a viúva do Escurial quando Edgar morreu e deixou o Poxim... Esse Raul era ruim! Eu trabalhava lá e um dia eu vinha chupando cana e ele vinha em um *Jeep* e me viu, por que eu fui buscar um leite pra gente comer lá. Ele dava leite e umas coisa pra gente que trabalhava ... aí eu ia na rodagem assim e ele me viu, mas Deus é bom e eu vi logo de longe e peguei e joguei a cana no mato e ele parou o *Jeep* e mandou o colega da gente, que chamavam de carreiro-mor, ir olhar e disse “você vinha chupando cana, era?” e eu

disse que não e ele falou “e o que era que você vinha na mão que jogou ali?” ai eu disse “foi uma pedra em um passarinho” foi Deus que me deu essa sabedoria na hora, aí ele disse com o carreiro “desça e repare lá, que eu quero saber se ele tava chupando cana, pois eu quero levar ele pra arrancar o dente dele” E eu me lembro de tudo ainda, de tudo! (SANTOS, 2015).

A característica da personalidade dos proprietários da Escurial não se mostra apenas com relação a essa geração, mas também ao genitor de Edgar, Gonçalo de Faro Rollemberg, que deixou marcas na memória daquele povo ainda dos fatos ocorridos na década de 1930, principalmente com relação aos atos violentos praticados e narrados em entrevista. Um desses casos foi citado por um morador que afirmou que por várias vezes os homens da comunidade se reuniam durante a noite, temendo novos enfrentamentos e que a documentação que comprovava a posse dos terrenos de Aldeia lhes fossem tomadas.

Outro importante aspecto a ser citado é com relação às atividades econômicas da comunidade que não são expostas de maneira direta pela documentação escrita, porém a fonte oral demonstra na fala de dois entrevistados a extração de madeira como dinâmica de renda para a comunidade. Segundo João Rosa de Jesus, muitos do povoado trabalhavam

[...] nas Cotinguiba e na roça, nos engenho e cortando madeira, tiravam ripa pra vender em Laranjeiras e em Aracaju... o povo daqui, antigamente vivia era de madeira, era caibo, era peça, era ripa... todo mundo! A população toda trabalhava nisso... quem tinha animal, levava e quem não tinha, fretava os animalzinho e saia daqui pra Laranjeiras... saia daqui pra Aracaju e tinha o cais em Aracaju que era próprio da gente vender as madeira, eu mesmo já fui, muitas vezes [...] (JESUS, 2015).

O relato nos leva a crer que os conflitos ocorridos entre essas duas propriedades podem ter sido motivados pela extração da madeira para comercialização em outras cidades. É importante frisar que Dantas (1976, p. 432) ressalta a comercialização de produtos agrícolas nas feiras de São Cristóvão, Laranjeiras e Itaporanga feito pelos indígenas de Água Azeda como uma maneira de garantir a sobrevivência do grupo. Eles vendiam o excedente do que plantavam, assim como fizeram seus descendentes, que extraíam a madeira a fim de obter a renda necessária para o sustento de suas famílias e, ao mesmo tempo, demonstravam os resquícios de uma cultura indígena ainda existente naquele grupo, assim como na fala de João Rosa de Jesus (2015):

[...] E antigamente a gente ia muito pra São Cristóvão de pé, até carregado com esteira na cabeça... eu tiro esteira, eu tiro junco, eu tiro tabúa, eu tiro pipiri eu tiro tudo e faço, até essas cestas de feira eu também faço... esses balaio que chamam de cesto, eu faço esses diabo tudo e aprendi com os outro pois papai não fazia não [...].



Os itens listados, tais como *esteira e cesto*, são entendidos por essa pesquisa ainda como vestígios de um passado indígena que fez com que a tradição da confecção dos balaios pudesse chegar até João Rosa, que aprendeu “com os outros” da Aldeia, demonstrando traços, mesmo que mínimos, de um passado indígena.

É válido ressaltar que, neste momento, mesmo com a ausência de identificação com a cultura indígena ainda há princípios ou características de tradições indígenas que remetem às populações tradicionais e aos povos que habitaram o extinto aldeamento de Água Azeda.

Arruti (2009) afirma que um dos fatores que permitiu o reconhecimento dos *caboclos da Caiçara* com a etnia Xocó pelo Serviço de Proteção ao Índio foi “uma série de sinais diacríticos com relação à população local, tais como a permanência do Toré e do ritual-território sagrado do Ouricuri”, sinais evidentes se comparados com os expostos pelos moradores do Povoado Aldeia, mas que ainda assim, não poderiam ter sido negados pelas autoridades sergipanas.

Outro fato que se mostra como indício da cultura indígena e do processo de caboclicização sofrido pelo Povoado Aldeia está relacionado ao cemitério presente nos fundos da Capela de Nossa Senhora da Boa Fé. Nesse local é possível visualizar algumas lápides entre as quais se destacam aquelas que demonstram o sobrenome *Caboclo*, assim como pode ser verificado na imagem abaixo:

Jazigo presente no cemitério de Aldeia



Foto: Carine Santos Pinto, 2015.

Ao verificar a datação marcada na sepultura, encontramos o ano de 1943 como o ano de nascimento dessa senhora. Três anos após o desfecho do conflito iniciado no ano de 1933, em que Anacleto e seus companheiros buscavam a legitimação e exploração das terras de Aldeia.

Como já demonstrado anteriormente, no ano de 1940, o Consultor da República jurista Crozimbo Nonato considerou as terras do Povoado Aldeia como devolutas, ou seja, do domínio do Estado de Sergipe, conferindo que aqueles terrenos correspondiam a um extinto aldeamento de índios. O que é importante considerar nesse fato, é que o jurista não avaliou a maneira como a comunidade se autoidentificava, aparentando considerar apenas o que as autoridades do século anterior já haviam decretado, ficando claro nessa imagem que não apenas José das Virgens tinha relação com um passado indígena, mas também outras pessoas, assim como afirmado a seguir:

[...] papai dizia que era caboclo, muita gente sabe dessas histórias de índio por aqui... meu padrinho Alexandre mora em Aracaju, ele sabe disso... dessas história tudo, meu padrinho é nascido e criado aqui, mas mora em Aracaju e falava muito que era “fio” dos índio... que era uma Aldeia dos índios que foi dado por rei... e ficaram aí, depois foi que chegaram gente de fora, foi chegando, foi chegando, foi encostando e fora tomando a metade e que teve briga aí com o povo do Escurial, mas eu não sei contar bem não [...] (JESUS, 2015).

Esse estudo considera os indícios presentes no cemitério de Aldeia como o segundo vestígio da caboclicização desse povo. O primeiro se fez quando foi revelado, em entrevista, que José das Virgens se intitulava como o *caboclo bagé*, assim como exposto em várias falas.

[...] Mas Zé das Virgens era caboclo! Ele era caboclo mesmo! Era da Aldeia mesmo e eu sei porque essa família eu conheci toda! E tudo era caboclo... tudo dizia que era... até um tempo desse tinha muito “das virgens” que tava vivo ainda, depois se acabou tudo, não sei mais se ainda tem, mas sei que eles dizia que era caboclo da Aldeia... eles chamava Caboclo da Aldeia... João das Virgens, Zé das Virgens [...] (SANTOS, 2015).

Subtende-se que havia, naquele momento, uma identificação com seus antepassados, não apenas por parte de uma pessoa, mas de um grupo, que pode ser detectado nesses indícios, além de se mostrar presente na fala de Anacleto José de Santana, no ano de 1933, quando afirmou: “o meu regulamento manda que eu mesmo faça a minha defesa como dá direito a todos os herdeiros índio a um por um”<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Arquivo do Judiciário do Estado de Sergipe. AJU/ 1º ESC. Agravo Cível. 05/1/1934. Cx. 01/1849.

Os termos “caboclos” e “herdeiros de índio” talvez pudessem indicar uma necessidade de reaproximação com a cultura indígena, assim como ocorrido com os *caboclos da caiçara*, que após um trabalho de reconstrução de memória e da luta realizada por aquela comunidade, deixaram de ser classificados como caboclos pela sociedade e passaram a ser reconhecidos como povos indígenas da etnia Xocó.

Entre os membros da comunidade indígena do município de Porto da Folha existem aqueles que utilizam a sua etnia como sobrenome, como maneira de reconhecimento social. O mesmo pode ter acontecido entre os membros de Aldeia, com relação ao sobrenome *caboclo* encontrado no cemitério do povoado e também com sobrenome *Aldeia* citado em entrevista:

Quando eles tiveram conflito ... eu tava lá. Na época do finado Anibal... Foi assim, eles de cá da Aldeia mataram um do Escurial que se chamava Zé Aldeia e aí também o chefe lá também mandou matar um da Aldeia, num lugar que chamava “Os Curralinho”.

Com relação aos conflitos, uma nova ponte entre a documentação escrita e a fonte oral pode ser feita sobre os fatos ocorridos na década de 1970. As fontes judiciais demonstram que a Petrobrás havia construído uma estrada, vindo a destruir os marcos separatórios. Segundo o advogado dos grandes proprietários, Osmário Vilanova de Carvalho, esse foi o grande motivo para o início dessa querela, pois as casas incendiadas em 1972 haviam sido construídas no local onde existiam os valados aterrados pela Petrobrás que serviam como limites entre os terrenos. Sobre esse fato, João Rosa de Jesus afirmou: [...] até tinha uma estrada ali que nunca foi tapada que foi questão como a desordem... tá tapada hoje que o povo aí taparam, mas isso aí foi questão! Fizeram cerca de um lado e cerca de outro [...] (JESUS, 2015).

A resolução desses problemas resultou na dispersão de parte da população de Aldeia e na incorporação desse povo, que aceitou sua condição de *agricultor*, assim como foram intitulados pela Justiça do Estado de Sergipe, fazendo com que os traços que os ligassem com os seus antepassados fossem desaparecendo aos poucos restando apenas a memória dos fatos ocorridos.

## As Festividades na Capela de Nossa Senhora da Boa Fé

Presente tanto nos relatos das fontes documentais quanto nas fontes orais, a Capela de Nossa Senhora da Boa Fé foi e continua sendo um espaço de socialização da comunidade, ao mesmo tempo em que pode ser considerada como um dos marcos limítrofes dos terrenos da Aldeia. Atualmente, também representa um *lugar de memória* do povoado.

### Capela de Nossa Senhora da Boa Fé



Foto: Carine Santos Pinto, 2015.

Segundo Pierre Nora, os lugares de memória são espaços que abrangem “nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente”, diferenciando-se apenas na intensidade, sem haver uma distinção rígida entre história e memória, demonstrando uma “interação dos dois fatores que leva a sua sobredeterminação recíproca” (NORA, 1993, p. 21).

Sobre a construção da Capela, o único a mencionar o fato foi João Rosa de Jesus, filho de José das Virgens, “o caboco bagé”. Ele relata que a pequena igreja foi feita com o intuito de abrigar a imagem da Nossa Senhora da Boa Fé que havia sido encontrada pelos seus antepassados, conforme demonstrado no trecho a seguir:

[...] Aquela igreja foi feita ajudado com a gente, mas sobre o começo da igreja eu não sei, papai dizia que acharam uma santa que chama Nossa Senhora da Boa Fé... acharam ela num pedaço de brejo, por aí e aí botaram lá pra cima e aí fizeram a igreja e a igreja ficou como o centro da aldeia e aí tinha festa em todo natal... todo natal tinha nove noite de novena [...] (JESUS, 2015).

As festividades em homenagem à Nossa Senhora da Boa Fé ocorriam no mês de dezembro e se iniciavam por volta do dia 17 com uma novena que culminava no dia 25 com uma missa, seguida de comemorações que iam até o amanhecer, segundo os relatos. O Senhor Eduardo dos Santos fala a respeito da regularidade da festa:

[...] Todo ano acontecia! A gente festejava Nossa Senhora da Boa Fé... todo ano, no Natal... Natal que era a festa de lá da Aldeia... nós tinha balanço ... nós tinha uns balanço véio, tinha tudo! O pessoal vendia doce, essas coisa e dava muita gente, mas aí com o tempo, se acabou... tinha dança de sanfona, dança de roda, reisado[...] (SANTOS, 2015).

Ainda sobre a festa, Dona Josefa relata que

[...] Vinha gente do mundo todo! Era uma festa! Tinha até cavalinho! Reisado...tudo! Mas também, eu não sei. Eu não via não, mas me contavam, que quando era de manhã saia gente até no caçua de tá a noite toda na festa até de manhã (risos) [...] (CONCEIÇÃO, 2014).

No conflito ocorrido no ano de 1933 na Aldeia, a Capela de Nossa Senhora da Boa Fé aparece na documentação judicial apenas como um marco espacial, quando o documento de agravo informa:

Que a primeira meia légua de terra começa na Capela existente em terras de “Aldeia”, donde está fincado o marco principal e inicial, ainda lá, medindo-se daí PARA TRAZ e PARA O NORTE no rumo que der até onde preencher a medida; e, levantada a primeira, a segunda meia légua deve ser irada encostada a essa, devendo talvez se encontrar marcos e pontos de referência que tudo esclareça (grifo do autor) (SANTOS, 2015).

Com relação à imagem sacra, todos os entrevistados narraram o mesmo fato, que aparentemente foi transmitido pela oralidade e não presenciado por nenhum deles, transformando-se assim em uma memória coletiva.

Segundo Maurice Halbwachs (1990), nem sempre todos os fatos da memória coletiva podem ser presenciados pelo indivíduo, eles também podem ser emprestados de seu meio, assim como os fatos ocorridos em tempos remotos, quando o sujeito toma o depoimento e passa a ficar “obrigado a confiar inteiramente na memória dos outros” por ser a única fonte daquilo que se quer repetir. Essa memória, na maioria das vezes, é uma memória emprestada, carregada de bagagem histórica que deixa um traço marcante na memória do grupo, assim como ocorrido em Aldeia com relação ao fato narrado por todos os entrevistados. Eles relatam que a imagem de Nossa Senhora de Boa Fé, que seria levada da capela, acabou não sendo transferida por ser a responsável pela quebra dos carros de bois que fariam o seu transporte

para fora da Aldeia, transformando esse fato em algo mítico. Isso fez com que a imagem de Nossa Senhora de Boa Fé fosse estimada por todos, não apenas pelo seu caráter religioso cristão, mas também pelo respeito criado após a história, fazendo com que a comunidade acreditasse que os únicos que podem mover a santa de lugar é Dona Josefa e Dona Jacinta ou ainda, conforme a versão de Sr. João Rosa “ninguém tira”.

[...] papai ainda falava que o povo de lá ainda veio pra tirar a Santa dali, botaram duas juntas de boi e os boi num levou. Torou o eixo da carroça, mas o boi não arrastou... Paulo Silva ainda quis mudar, mas não! Dali ela não sai! Todo mundo morre e ela fica ali! E se aquela igreja cair ela ainda fica lá e dali ninguém tira! (JESUS, 2015).

A fala de Dona Josefa se diferencia quanto à personagem que deu as ordens para a retirada da santa da capela, porém o contexto é o mesmo. Vale ressaltar que as entrevistas foram feitas em locais, datas e horários diferenciados, porém a história se repetiu com todos os entrevistados.

Minha fia, vou dizer uma coisa! Se chegar, qualquer pessoa, não tira ela dali não! Num é todo mundo que tira ela do altar não! Ali é muito poder! E a gente tem muita fé nela, graças a Deus! Se uma pessoa estranha chegar não tira não! Eu pegava, mudava ela de um lado pro outro, Jacinta vai, pega também, mas se chegar e disser assim “vou roubar!” Não leva não! Tá vendo eu dizer que o Barão mandou panhar, foi dois carro ... duas carroça, duas junta de boi e quebrou toda as canga e num levaram ela! Eu num vi... mas eu conto por que o meu [marido] Josino Moura contava. Ele diz que foi primeiro um carro, com uma junta de boi, com seis boi... chegou lá, quando botou a santa em cima, se quebrou tudo! Ai voltaram e ele mandou duas carroça com doze boi e foi a mesma coisa, mas não tiraram! (CONCEIÇÃO, 2014)

A explicação para a retirada da imagem da Capela de Nossa Senhora da Boa Fé não foi dada por nenhum dos entrevistados, mas hipóteses podem ser levantadas. Caso a retirada da santa tenha sido uma tentativa feita pelo Barão da Estância, esta pode ter sido uma estratégia de dispersão, movido pelo seu interesse nas terras daquele povo que construiu sua morada no entorno da Capela.

### Imagem sacra de Nossa Senhora da Boa Fé



Foto: Carine Santos Pinto, 2015.

A imagem de Nossa Senhora da Boa Fé revela-se como uma imagem secular, que, de acordo com as memórias de Dona Jacinta, sofreu uma grande restauração, orientada pelo Padre Bernadino.

[...] ela [a imagem] é a mesma de sempre, só retocaram a pintura, por que ela tava toda feinha, né? O padre Bernadino... ele levou ela pra São Cristóvão... levou e quando veio, chegou ali na rodagem... o pessoal foram tudo encontrar. Foi uma festona! Uma procissão na chegada dela novamente [...] (CONCEIÇÃO, 2014).

Aos poucos, a tradição da grande festividade foi se perdendo. O bingo, os sorteios, as danças foram ficando para trás, deixando apenas o *lugar de memória*: a capela, que guarda a imagem sacra de Nossa Senhora de Boa Fé.

## REFERÊNCIAS

### Fontes orais

CONCEIÇÃO, Josefa Barbosa da. *Entrevista à autora*. Aracaju – SE. 29 de nov. de 2014.

JESUS, João Rosa de. *Entrevista à autora*. Aracaju/SE, 09 de maio de 2015.

SANTOS, Eduardo. *Entrevista à autora*. Aracaju/SE, 23 de out. de 2015.

### Bibliografia

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os Índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010. 167p.

ARRUTI, J. M. P. A . Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos*, v. 15, 1995, p. 54-94.

\_\_\_\_\_. Da memória cabocla à história indígena: o processo de mediação entre conflito e reconhecimento étnico (Xocó, Porto da Folha - SE). In: Rachel Soihet, Maria R. C. de Almeida, Cecília Azevedo e Rebeca Contijo. (Org.). *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, v. 1, p. 249-270.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. (Col. Memória e sociedade).

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense. 1987.

\_\_\_\_\_. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 133-153.

\_\_\_\_\_. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DANTAS, Beatriz G. Os índios em Sergipe. In: DINIZ, Diana M. de Faro Leal. *Textos para a História de Sergipe*. 2. ed. Aracaju: IHGSE, 2013.



\_\_\_\_\_. Índios e Brancos em conflito pela posse da terra. Aldeia de Água Azeda Século XIX. In: *Anais do VIII Simpósio Nacional de Professores Universitários de História*. 1976, p. 221-252.

FERREIRA, Marieta de Moraes, História, tempo presente e história oral. *Topoi*, Rio de jan./dez. 2002, p. 314-332.

\_\_\_\_\_. História oral: velhas questões, novos desafios. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. *Enforcados: o índio em Sergipe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. v. 52. (Coleção Estudos Brasileiros).

FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. 3 ed. São Cristóvão: UFS, 2013.

GARFIELD, Seth. *A luta indígena no coração do Brasil*. São Paulo: UNESP, 2011.

\_\_\_\_\_. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: Os índios e o estado na Era Vargas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 20, nº 39, 2000, p. 15-42.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.

MOTT, Luiz R. B. *Sergipe Del Rey: população, economia e sociedade*. Aracaju: FUNDESC, 1986. 204 p. (Coleção Jackson da Silva Lima).

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n.10, dez. 1993, p. 7-28.

NUNES, Maria Thétis. *Sergipe Colonial I*. Aracaju: UFS; RJ: Tempo Brasileiro, 1989.

OCTAVIANO DO VALLE, Carlos Guilherme. 2011. “Terras, índios e caboclos em foco: o destino dos aldeamentos indígenas no Ceará (Século XIX)” In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 447-482.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 4, nº. 1, abr./1998a.

\_\_\_\_\_. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: MEC/SECAD, 2006.

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

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, 2 (3). Rio de Janeiro, 1989.

\_\_\_\_\_. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, nº 10, 1992.

SANTANA, Pedro Abelardo de. A resistência dos índios sergipanos no século XIX. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*. Aracaju: IHGSE, nº. 40/ 2010, p. 23-41.

SPOSITO, Fernanda. *Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na Província de São Paulo (1822-1845)*. São Paulo: Alameda, 2012.

Recebido em 11/12/2017

Aprovado em 02//01/ 2018

## O INDIGENISMO DA COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE: BREVES NOTAS SOBRE MILITÂNCIA E CIÊNCIA

**Diogo Francisco Cruz Monteiro**

Mestre em Antropologia pela UFS  
Professor Adjunto da Faculdade Pio Décimo  
E-mail: [diogocruz\\_21@yahoo.com.br](mailto:diogocruz_21@yahoo.com.br)

### Resumo

Neste artigo analisamos a atuação da Comissão Pró-Índio de Sergipe (CPI/SE) em torno da questão indígena nos meados dos anos 1980, examinando ainda os seus discursos sobre a situação social e os direitos indígenas. Consultamos documentos da CPI/SE, tais como relatórios de atividades, atas de reunião e projetos de exposição fotográfica e arqueológica. O indigenismo da CPI/SE se pautava nas atividades educacionais junto aos estudantes, professores e comunidade, no apoio aos grupos indígenas e nas tarefas de articulação com entidades congêneres. Seus discursos sobre os índios incluíam saberes histórico-antropológicos inovadores relacionados ao protagonismo, etnicidade e diversidade cultural.

**Palavras-chave:** Indigenismo; CPI/SE; indígenas.

## THE INDIGENISM OF THE COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE: BRIEF NOTES ON MILITANCY AND SCIENCE

Diogo Francisco Cruz Monteiro

### Abstract

In this article we analyze the work of the Comissão Pró-Índio de Sergipe (CPI/SE) on the indigenous issue in the mid-1980s, examining its discourses on the social situation and indigenous rights. We consult CPI/SE's documents, such as activity reports, meeting minutes and photographic and archaeological exhibition projects. The indigenism of the CPI/SE was based on the educational activities among the students, teachers and community, in the support to the indigenous groups and in the tasks of articulation with similar entities. Its discourses on the Indians included innovative historical-anthropological knowledge related to protagonism, ethnicity and cultural diversity.

**Key-words:** Indigenism; CPI/SE; indigenous.

Neste artigo analisamos a atuação da Comissão Pró-Índio de Sergipe (CPI/SE) em torno da questão indígena nos meados dos anos 1980 e os discursos acionados pela entidade acerca da situação social e dos direitos indígenas.

A CPI/SE, entidade sem fins lucrativos, foi instalada, no dia 29 de agosto de 1981, por jovens antropólogos e historiadores da Universidade Federal de Sergipe (UFS) – Beatriz Góis Dantas, Fernando Lins de Carvalho, Luiz Alberto Santos, Lourival Santana Santos, entre outros – reunidos numa sala situada no segundo andar do edifício do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe (IHGSE).

Essa entidade nasceu no contexto da ditadura militar, época em que os direitos dos povos indígenas sofriam graves ameaças do regime vigente. Dentre as ameaças, destacamos o Decreto de Emancipação de 1978, que visava alterar o Estatuto do Índio no que dizia respeito à autonomia dos povos indígenas, adotando uma política agressiva de integração do índio à sociedade nacional, através da implantação de projetos de desenvolvimento econômico (LACERDA, 2008, p. 30).

Uma grande mobilização da sociedade civil foi desencadeada contra a proposta de emancipação. O arquivamento dessa proposta, resultado dos protestos dos novos atores civis (Comissão Pró-Índio de São Paulo – CPI/SP, universidades, Museu Nacional do Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia – ABA, Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Associação Nacional de Apoio ao Índio, entre outros), foi motivo para a proliferação de entidades de apoio ao índio, como as Comissões Pró-Índio, que deram continuidade aos movimentos pela visibilidade e reivindicação dos direitos indígenas, inaugurando o chamado “momento heróico do indigenismo atual” (RAMOS, 2017, p.1).

Nesse ínterim, a CPI/SE elegeu como seus objetivos reconhecer, respeitar e apoiar a autonomia cultural e o direito a autodeterminação dos povos indígenas do Brasil; assessorar grupos indígenas e pessoas, grupos e entidades que com eles estejam trabalhando, informar a opinião pública nacional e internacional sobre a situação dos grupos indígenas, além de estimular e promover estudos e atividades culturais, tendo como tema o índio brasileiro (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE, 1981).

Como resultado dessas mobilizações da sociedade civil e das lideranças indígenas, os índios conquistaram importantes prerrogativas asseguradas pela Constituição Federal de 1988: direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, o respeito à diversidade cultural e linguística, bem como a consulta prévia aos seus povos para o aproveitamento dos recursos hídricos e exploração de minerais em suas terras (BRASIL, 1990).

Apesar desses avanços em torno da aquisição de direitos pertinentes aos povos indígenas, proposições legislativas e jurídicas recentes, como a Proposta de Emenda a Constituição (PEC) 215/2000<sup>12</sup> e a tese do marco temporal<sup>13</sup>, buscam revisar as prerrogativas concedidas aos índios pela Constituição de 1988, o que pode ocasionar a violação dos seus direitos fundamentais.

Os entendimentos propostos pela PEC 215/2000 e pela tese do marco temporal são direcionados à reversão do quadro de progresso no âmbito da legislação indigenista nacional. Dessa forma, portanto, cabe aqui refletir sobre a importância de entidades como a CPI/SE para a promoção e defesa dos direitos dos povos indígenas, observando as ações por elas realizadas no intuito de diagnosticar e divulgar a situação social e de indicar as providências necessárias para a resolução dos problemas dos índios.

### **Indigenismo e mediação**

O indigenismo no Brasil se caracteriza pela atuação do Estado e de entidades da sociedade civil – Igreja, Universidades e Organizações Não-Governamentais (ONGs) – preocupadas em solucionar o problema indígena relativo à demanda pela posse da terra, saúde, educação, resultante da interação entre os índios e a sociedade nacional (OLIVEIRA, 1995, p. 64).

---

<sup>12</sup> A PEC 215, de 2000, pretende transferir do poder executivo para o legislativo – cuja maioria dos membros pertencente ou é aliada à bancada ruralista – a responsabilidade pela oficialização de Terras Indígenas (TI). As medidas previstas por essa PEC podem paralisar a demarcação das TI, com o fim de permitir a implantação de grandes empreendimentos nessas áreas: hidrelétricas, hidrovias, portos, ferrovias, mineração e agropecuária extensiva.

<sup>13</sup> A tese do marco temporal é uma interpretação do Poder Judiciário acerca da atual Constituição Federal que restringe o alcance do direito à demarcação das terras indígenas, já que vincula este direito à presença física, e não tradicional, das comunidades nos seus territórios ao dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição (CUPSINSKI *et al*, 2017, p. 18).

De forma genérica, para Antonio Carlos de Souza Lima, o indigenismo está atrelado às prerrogativas dos poderes estatais, designando:

o conjunto de ideias (e ideais, isto é, aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase [...] na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, operados [...] segundo uma definição do que seja índio. (LIMA, 1995, p. 14-15)

No entanto, na década de 1980, o indigenismo no Brasil assumiu uma postura ética e crítica adotada por setores da sociedade civil (antropólogos, indigenistas, membros da igreja e de ONGs), que rompiam com o modelo administrativo estatal instituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) durante o período militar.

Essa ruptura entre setores indigenistas da sociedade civil e a FUNAI pode ser observada como resultado das contradições entre as formas de atuação desse órgão, que atendia aos interesses dos grandes projetos das frentes de expansão econômica e relegava a um segundo plano as demandas pelas demarcações e homologações das terras indígenas (OLIVEIRA, 1995, p. 71).

Os antropólogos, desvinculados do indigenismo oficial, com experiência universitária e que atuavam nas ONGs, com o apoio das lideranças indígenas e de setores da igreja, assumiram o protagonismo nas tarefas de monitoramento das terras e dos recursos ambientais nas áreas indígenas, no intuito de garantir o respeito ao direito territorial desses povos (OLIVEIRA, 1995, p. 72).

Nas posturas desses novos atores do indigenismo, percebia-se o reconhecimento da necessidade dos povos indígenas poderem contar com mediadores para acompanhá-los ao longo de um processo gradual e facultativo de incorporação à sociedade nacional, segundo o seu próprio ritmo (LIMA, 2002, p. 179).

Assim, a análise aqui proposta busca extrapolar as caracterizações do indigenismo como prática estreitamente associada aos órgãos estatais. O indigenismo será abordado como uma noção ampla, atrelada ao campo das representações, do imaginário e das construções discursivas sobre os indígenas, sobretudo daquelas elaboradas por setores da sociedade civil organizada, tais como a CPI/SE.

Dialogaremos com as perspectivas acerca da luta por reconhecimento inseridas na teoria social crítica de Axel Honneth (2003). Para ele, o reconhecimento social do sujeito resulta de uma ação recíproca entre indivíduos. O indivíduo se concebe como sujeito através da sua consideração positiva por seus parceiros de socialização, numa espécie de construção recíproca da consciência de si através do outro.

As experiências particulares de um grupo politicamente isolado tornam-se motivos morais capazes de envolver um círculo amplo de agentes na luta por reconhecimento. A mediação de atores externos transforma as experiências particulares de desrespeito em tensões públicas, gerando o debate necessário para a conscientização em torno das demandas dos grupos ciosos por reconhecimento (HONNETH, 2003 apud ARRUTI, 2009, p. 14).

Dessa forma, os discursos emanados pela CPI/SE serão observados como importantes instrumentos de mediação entre as experiências privadas de desrespeito vivenciadas pelos índios e a opinião pública, transformando-as em questões éticas coletivas, colaborando efetivamente na luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas.

Os dados utilizados para o desenvolvimento deste artigo foram coletados através de pesquisa documental em arquivos. Analisamos documentos produzidos pelos membros da CPI/SE durante o seu período de funcionamento (1981-1986), disponíveis em acervos pessoais e no arquivo do Museu do Homem Sergipano (MUHSE), na cidade de Aracaju, Sergipe: relatórios de atividades, atas de reunião da diretoria, projetos de exposição fotográfica e arqueológica sobre os índios, recortes de jornais que noticiaram as ações da CPI/SE, dossiês e bibliografia especializada sobre a questão indígena.

### **A CPI/SE: uma entidade civil engajada no movimento em prol dos povos indígenas**

A CPI/SE surgiu na década de 1980 como uma entidade civil engajada no movimento de apoio ao reconhecimento étnico e dos direitos dos povos indígenas, sobretudo os relacionados à posse da terra, destacando-se, como observaremos mais adiante, no auxílio à causa dos índios Xokó, da Ilha de São Pedro, Porto da Folha/SE.



Em seis anos de existência, a CPI/SE foi gerida por quatro presidentes: Beatriz Góis Dantas (agosto de 1981 a junho de 1983), Luiz Alberto do Santos (junho a novembro de 1983), José Ítalo Augusto Sobreira Correia (novembro de 1983-1984) e Francisco José Alves dos Santos (1985). Esses presidentes imprimiram um formato básico aos modos de operação da CPI/SE, caracterizado pelas seguintes ações: atividades educacionais junto a estudantes, professores e a comunidade; atividades de apoio aos grupos indígenas; e tarefas de articulação com entidades congêneres.

### **Atividades educacionais: subsídios para estudantes, professores e a comunidade**

As atividades educacionais foram consideradas as mais relevantes desenvolvidas pela CPI/SE (DANTAS, 2017). Os membros da CPI/SE eram convictos de que a educação seria a chave de entrada da comunidade para o conhecimento sobre as culturas indígenas, facilitando a reversão de estereótipos e preconceitos contra os índios.

A entidade assumiu importante papel de mediadora entre o conhecimento acadêmico e o público, ao aproximar os saberes produzidos pela universidade – sobre diversidade cultural dos índios e os problemas que enfrentam devido ao contato com não-índios (negação das identidades, violência e expulsão das terras) – dos estudantes e professores da rede pública e privada, além da comunidade em geral.

A CPI/SE organizou várias exposições fotográficas, de artefatos indígenas e de recortes de notícias sobre índios na imprensa, entre elas: “O Nu e o Vestido”, “Xocó Hoje”, “Índios: ontem e hoje” e “Índios nos jornais”. Com itinerância diversificada, as exposições alcançaram observadores de diferentes níveis escolares e segmentos da sociedade sergipana, nacional e internacional.

Essas exposições eram, geralmente, organizadas com a participação dos professores das escolas de 1º e 2º graus, considerados novos agentes da mediação entre os saberes acadêmicos e escolares acerca da questão indígena. Os projetos das exposições funcionavam como cursos de aperfeiçoamento docente, concedendo-lhe materiais didáticos (bibliográficos e audiovisuais) sobre os índios e orientações sobre as formas de uso durante as aulas.

A realização anual da Semana do Índio pela CPI/SE era uma importante estratégia para a divulgação das culturas indígenas à sociedade. As Semanas do Índio contavam com programação vasta – exposições fotográficas, exibição de filmes e slides, distribuição de textos e palestras – desenvolvida em diferentes localidades do estado, como escolas públicas e privadas, instituições de ensino superior, museus e praças.

Após cada Semana do Índio, os organizadores avaliavam seus resultados, diagnosticando as repercussões e o nível de participação dos professores e estudantes durante as palestras:

sobre a apresentação no começo de vida [...] com alunos do 1º grau [...] não houve uma boa participação por parte dos professores, mas as crianças participaram. [...] o debate no Salesiano não teve uma boa repercussão, houve poucas perguntas. [...] no Rosa Elze foi bom, houve participação dos professores, não houve discussão pela falta de tempo, só teria duas horas para atender 6 turmas da 6ª série do 1º grau. [...] sobre o Unificado, a apresentação foi feita para 7ª e 8ª série, [...] uma exposição breve, um panorama histórico, houve várias perguntas abrindo uma discussão muito boa. [...] sobre a Escola de 1º grau Marechal Teixeira Lott, [...] os professores participaram. [...] sobre a discussão no Campus, houve a participação de quase 60 alunos de História, [...] o nível de questionamento foi muito bom. (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE, 1985)

A situação social e os problemas enfrentados pelos índios foram temas de palestras e debates promovidos pelos diretores da CPI/SE e seus convidados, a exemplo do antropólogo Terence Turner, professor visitante do Museu Nacional, que realizou conferência intitulada “O índio e o Desenvolvimento Brasileiro”, em novembro de 1982, no Campus da UFS (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE, 1983a).

As palestras e debates realizados pela CPI/SE eram, geralmente, acompanhados pela projeção de filmes e slides, entre os quais destacamos, respectivamente, o “Xocó – Super 8” e “O Índio Aquele que Deve Morrer ou Aquele que Deve Viver?”<sup>14</sup>, com três exibições diárias, no ano de 1983, durante a Semana do Índio na Biblioteca Central da UFS (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE, 1983a).

A comissão desempenhou relevantes serviços para o setor educacional na Ilha de São Pedro, onde mantinha financeiramente professora indígena responsável pelas atividades escolares da comunidade Xokó. Os membros da CPI/SE acompanhavam de perto, com regulares visitas à

---

<sup>14</sup> Partes de uma série de slides produzidos pelo CIMI visando informar e formar a opinião pública sobre os povos indígenas: “Y Juca Pirama, O índio, aquele que deve morrer” apresenta o sofrimento e a dominação dos índios ao longo dos séculos de colonização; e “O índio, aquele que deve viver” retrata a riqueza das culturas indígenas e os aspectos em que contestam as nossas.

Ilha, o funcionamento das tarefas educacionais entre os Xokó, colaborando na providência do material didático a ser utilizado na escola e dedicando especial atenção ao rendimento escolar dos alunos.

A assistência ao setor educacional da Ilha de São Pedro foi, portanto, um importante compromisso assumido pela CPI/SE, considerada por seus membros uma experiência válida e gratificante, o que justificou a sua continuidade até o momento em que a FUNAI assumisse aquela atribuição, após a legalização e efetivação da posse da terra Xokó (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE, 1982a).

### **Atividades de apoio aos grupos indígenas: a centralidade da causa Xokó**

Além de defender os interesses de diversos povos indígenas do Brasil, publicando moções de apoio à demarcação de terras dos Saterê-Maué (AM), Pataxó (BA), Ianomami (RO) e Txucarramãe (MG), a CPI/SE dedicou a maior parte das suas iniciativas à causa dos Xokó, envolvidos em disputas por terras com fazendeiros de Porto da Folha/SE e que vivenciavam o processo de reetnização como instrumento político em defesa da posse de suas terras, garantia de seus direitos e reconhecimento de sua identidade étnica (DANTAS, 1998, p. 6).

Em linhas gerais, as contribuições da entidade à causa dos Xokó relacionavam-se aos subsídios para o acesso à assessoria jurídica, assistência na área da saúde, divulgação dos problemas sociais e articulação política dos líderes Xokó com o movimento indígena nacional e internacional.

A questão da posse da terra, após anos de litígios jurídicos com a família Brito, foi ponto de destaque da atuação da comissão junto aos Xokó. Entre 1981 e 1983, a CPI/SE realizou contatos com entidades civis de proteção ao índio, como a CPI/SP, autoridades políticas e órgãos oficiais como a FUNAI, Procuradoria Geral da República e Serviço de Patrimônio da União, visando à legalização da posse da Ilha de São Pedro pelos Xokó, que comprada pelo Governo de Sergipe ainda não havia sido transferida como doação para a União (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE, 1982b, 1983a).

A CPI/SE esclarecia, em carta enviada à FUNAI, no ano de 1981, a problemática do reconhecimento étnico dos índios Xokó e as necessidades da adoção de providências para a transferência da Ilha de São Pedro para o domínio da União e de assegurar a sua posse pela comunidade Xokó. Em resposta, a FUNAI informava que:

tem mantido entendimentos junto ao governo do Estado de Sergipe para agilizar o processo de legalização [da posse das terras] e que logo após pretendem desenvolver projeto comunitário junto aos remanescentes Xokó, tendo em vista a melhoria de suas condições de vida. (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE, 1982c)

Nesse contexto de indefinições acerca da posse da Ilha de São Pedro pelos Xokó ocorreu, naquela localidade, o incidente da invasão e morte de gado da família Brito. Os Brito atribuíram aos índios a responsabilidade pelo abate do gado, quatro policiais foram à Ilha intimar, verbalmente, os Xokó para comparecer à delegacia e prestar depoimento sobre o fato.

Após recebimento de telegrama enviado pelos Xokó, comunicando sobre o incidente do gado e a intimação dos policiais, a CPI/SE aconselhou aos índios que entrassem em contato com a FUNAI e transmitissem informações detalhadas de todo o ocorrido (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE, 1983b).

Depois da consulta dos Xokó sobre a possibilidade do envio de advogado da CPI/SP para a defesa dos índios apontados como envolvidos no caso do gado abatido, a CPI/SE solicitou orientação junto à Assessoria Jurídica da sua congênere em São Paulo. De imediato, a Assessoria Jurídica de São Paulo orientou os índios a não darem qualquer tipo de depoimento sem a presença do tutor (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE, 1983b).

Marcos Barbosa, advogado da CPI/SP, depois de breve estadia na Ilha de São Pedro, indicou alguns encaminhamentos para a resolução do problema, entre eles a exigência do cercamento da propriedade dos Brito – fazenda Belém – para que o gado não invadissem a Ilha de São Pedro (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE, 1984).

Em Aracaju, o líder Apolônio Xokó fez declarações à imprensa em defesa dos índios acusados de abater o gado dos fazendeiros. Nesse ínterim, a CPI/SE informava que, após contatos com os Brito, representantes da FUNAI enviados à Ilha tinham encontrado solução, considerada satisfatória pelos índios, para o caso do gado: retirada imediata do gado da Ilha de São Pedro e seu deslocamento para um lugar distante, até que se erguessem cercas na

fazenda Belém; envio de técnico da FUNAI para estudar a possibilidade de construção de uma cerca na Ilha; não pagamento de indenização aos Xokó, avaliada em 300 mil cruzeiros, pela destruição das suas plantações pelo gado; e a discussão entre os Xokó e representantes da FUNAI para a implantação do Posto Indígena na Ilha, a fim de efetivar as tarefas de tutela (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE, 1983c).

A CPI/SE se envolveu em questões relacionadas à saúde do povo Xokó. A entidade, através de visitas dos seus membros à Ilha de São Pedro, informava-se sobre a situação sanitária da localidade e as condições de saúde de seus habitantes. A comissão prestava ainda apoio logístico, removendo doentes para tratamento médico em hospitais de Aracaju e buscando parcerias com a UFS para o envio à Ilha de profissionais da saúde, como médicos e dentistas.

A necessidade da mediação entre o problema dos índios e o público através de publicações periódicas foi alvo das preocupações dos membros da CPI/SE. Nesse sentido, formou-se no interior da entidade uma sub-comissão de divulgação através de um pequeno boletim, responsável por sintetizar as informações recebidas de diversos meios e as notícias locais (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE, 1981).

A CPI/SE dedicou grande esforço para a divulgação da situação social dos índios Xokó. O problema Xokó era difundido para o público através de cartazes, notícias e entrevistas de membros da diretoria na imprensa escrita, falada e televisionada e do envio de informações para veiculação em publicações periódicas de entidades de apoio ao índio.

A entidade prestou importante contribuição para o fortalecimento da luta política dos Xokó em torno do reconhecimento da sua identidade étnica e do direito à posse da terra. Isso se deu através do apoio à criação e reforço das alianças dos Xokó com povos indígenas de diferentes regiões do país e do mundo.

O estreitamento desses vínculos ocorria por meio da assessoria de viagens dos representantes da comunidade Xokó pela CPI/SE, com o intuito de participar de reuniões organizadas por associações de povos indígenas, – como o Encontro de Lideranças Indígenas da América no Panamá, em 1984 – onde tiveram a oportunidade de expor os seus problemas a um público mais amplo.

Esse processo se deu no contexto em que os Xokó, assim como outros povos indígenas do Nordeste, realizavam a “viagem da volta” (OLIVEIRA, 2004, p. 32-33), constituindo sua identidade étnica através do diálogo constante entre as atualizações sócio-históricas – as trocas culturais com não-índios ou indígenas de outras etnias – e o sentimento de referência à origem, a retomada de crenças primordiais.

Essas migrações dos líderes Xokó, assessoradas pela CPI/SE, eram importantes meios para a construção de uma unidade sociocultural entre pessoas com interesses e padrões comportamentais variados – principalmente entre indígenas de etnias diversas – e a constituição da sua própria identidade. Nesse particular, as viagens realizadas pelos líderes Xokó, para a obtenção do reconhecimento externo e demarcação de suas terras, podem ser consideradas como romarias políticas para o estabelecimento de mecanismos de representação e alianças, elaboração e divulgação de projetos de futuro, além da cristalização interna de interesses dispersos, forjando uma unidade política antes inexistente (OLIVEIRA, 2004).

### **Articulações da CPI/SE com entidades congêneres**

A CPI/SE, com o fim de cumprir seus objetivos institucionais, buscou articular-se com entidades congêneres de apoio aos índios existentes em vários estados do Brasil e no exterior, entre elas, destacamos: a Secretaria Executiva das Entidades de Apoio à Luta Indígena, a União das Nações Indígenas (UNI), o CIMI, sediados em Brasília, a CPI/SP, a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), com sede em Salvador/BA, a ABA e a *Survival International* – Londres.

Além dessas entidades, foram contactadas organizações civis locais que forneciam auxílios para a resolução dos conflitos pela posse da terra entre os fazendeiros e os Xokó: a Ordem dos Advogados do Brasil, seção Sergipe (OAB/SE), o Conselho Sergipano de Direitos Humanos (CSDH), a Associação de Serviço Social, a Federação dos Trabalhadores Agrícolas de Sergipe (FETASE), a Diocese de Propriá, o Sindicato dos Jornalistas de Sergipe, entre outras.

Essas articulações com entidades congêneres, além do apoio para a resolução dos problemas dos Xokó, facilitavam o intercâmbio de informações sobre a questão indígena e de

experiências acerca das atividades de ajuda aos índios, através da participação dos seus membros em eventos (encontros, congressos e simpósios) e da troca de correspondências contendo documentos produzidos pelos índios e diretores daquelas instituições (recortes de notícias jornalísticas, ofícios, dossiês, boletins, abaixo-assinados e manifestos) enviados à FUNAI e autoridades públicas, e que serviam como subsídios às ações de apoio à causa indígena.

Os contatos entre a CPI/SE e demais entidades de apoio ao índio propiciavam também a troca de ajuda financeira, utilizada para a cobertura de custos variados, como a compra de passagens e o pagamento de estadias para a participação de seus membros e de indígenas em eventos, além da manutenção de índios em trânsito nas cidades distantes de suas aldeias.

### **A CPI/SE e o papel dos saberes histórico-antropológicos na vulgarização da questão indígena**

As recentes conquistas de direitos e representação política dos povos indígenas imprimiram mudanças significativas nos instrumentos de análise histórico-antropológicos, reunindo historiadores e antropólogos em torno da reformulação de conceitos e teorias fundamentais para se pensar os modos de vida dos índios.

Os antropólogos e historiadores da CPI/SE participaram desse processo de renovação dos saberes histórico-antropológicos sobre os povos indígenas. As suas pesquisas adotavam abordagens inovadoras: o protagonismo histórico dos índios que, ao invés de observá-los como vítimas passivas das ações coloniais, os descrevia como agentes ativos capazes de se apropriar dos códigos da cultura ocidental para a obtenção de seus interesses particulares (ALMEIDA, 2010, p. 22); as mudanças sociais dos grupos indígenas, – invertendo a lógica do determinismo biológico sobre sua cultura homogênea, estática e evanescente, vinculada a um passado distante – cujas identidades instáveis e múltiplas eram observadas como algo construído pelas dinâmicas de interação social; e o relativismo cultural, compreendendo as culturas indígenas em seus contextos particulares, com ênfase nos sentidos que os próprios índios atribuíam às suas práticas.

## Os índios como protagonistas da história

Os discursos inseridos nas pesquisas da CPI/SE se distanciavam da perspectiva eurocêntrica, que desclassificava os índios como sujeitos históricos e tratava-os como populações em vias de desaparecimento. Ao alinharem-se a um viés histórico-antropológico renovado, aquelas investigações concebiam os índios como protagonistas, legítimos agentes de sua própria história.

Esses estudos narravam as ações conduzidas pelos Xokó direcionadas ao atendimento dos seus interesses coletivos, destacando a sua capacidade de mobilização no intuito de recuperar as terras da Ilha de São Pedro:

os índios foram ao Rio de Janeiro tentar reaver suas terras. Mais tarde por volta de 1930 houve uma tentativa de retomá-las, experiência que se repete em 1966, quando os índios apelam para o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, posteriormente para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Em 1978, os Xocó moravam na Caiçara. Impedidos de plantar e pescar, cercaram a Ilha de São Pedro e a recuperaram efetivamente em 1979, após um ano de questão na justiça em que foram indiciados em vários processos. (DANTAS *et al*, 1981, p. 6)

O processo de contato era focalizado, nas investigações da CPI/SE, a partir da resistência dos indígenas às pressões dos não-índios. Os índios, apesar de expostos à dominação dos colonizadores, – exploração da mão de obra, violência, aculturação e desorganização da base social – foram percebidos como sujeitos capazes de resistir física e culturalmente às investidas externas, adaptando-se às novas relações sociais oriundas do contato e preservando suas culturas.

Nesse particular, a missão no território sergipano, ajuntamento de índios de diversas etnias controlado por missionários, era definida nas pesquisas da CPI/SE como um “espaço de contradições” que:

De um lado, promovia o desmoroamento das culturas nativas e preparava os índios para serem mão-de-obra e soldados a serviço dos brancos. De outro lado, ao delimitar no espaço físico uma base territorial onde os índios desenvolviam não só atividades de subsistência, mas nela identificavam pontos de referência de uma história comum, a missão forneceu aos índios de Sergipe suporte para manutenção de uma coesão grupal, que lhes permitiu chegarem ao século XIX como grupos que se identificavam e eram reconhecidos como índios. (O ÍNDIO EM SERGIPE, 1990, p. 116)



Portanto, para a CPI/SE os atos dos índios em relação aos colonizadores pautavam-se na “resistência adaptativa”, uma forma possível de sobreviver e garantir melhores condições de existência na nova situação em que se encontravam. Colaboraram com os europeus, integraram-se à colonização, aprenderam novas práticas culturais e políticas e souberam utilizá-las para a obtenção das possíveis vantagens que a nova condição permitia. “Perderam muito, mas nem por isso deixaram de agir” (STERN, 1987 apud ALMEIDA, 2010, p. 23).

### **A etnicidade indígena a partir das dinâmicas de interação social**

A CPI/SE refletiu sobre a etnicidade indígena, combatendo o pressuposto do determinismo biológico como via de definição da sua identidade, vislumbrando-a como um fator social resultante das interações entre os sujeitos (BARTH, 1998). Nesse sentido, considerava-se que:

Os Xocó constituem um grupo étnico e os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela distinção que percebem entre eles próprios e os demais grupos com os quais interagem. Comunidades indígenas se consideram distintas e historicamente vinculadas a sociedades pré-colombianas. Ser índio é pertencer a uma dessas comunidades e ser por elas reconhecido.

Desse modo, os Xocó, como muitos outros grupos indígenas do Brasil, particularmente do Nordeste, apesar das mudanças no tipo físico e na cultura identificam-se como índios e têm o sentimento de pertencerem a um grupo de referência muito definido: a comunidade indígena (DANTAS *et al*, 1987, p. 6-7).

Esse tipo de discurso da CPI/SE cumpria uma importante função na defesa dos direitos dos povos indígenas, num contexto em que as ideias sobre mestiçagem eram utilizadas para deslegitimar suas identidades, rotulando-os como “falsos índios” ou “caboclos”, servindo de pretexto para a negação de prerrogativas jurídicas relacionadas à posse da terra, garantidas apenas aos pretensos “índios puros”.

A permanente (re)construção das identidades dos índios em situação de contato adquiria um aspecto instrumental, sendo mobilizada pelos grupos indígenas sempre que pleiteavam a aquisição de direitos (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 1998). Nesse particular, a CPI/SE destacava as formas como a identidade Xokó era reivindicada, no momento em que os seus direitos à diversidade cultural e de acesso e permanência na terra lhes eram negados pelos não-índios em Sergipe.

Na segunda metade do século XIX o governo decreta a extinção das aldeias de Sergipe alegando que não havia mais índios. Negam a existência de índios e retiram-lhes as terras cuja posse era garantida por leis. As terras da aldeia de São Pedro foram doadas à Prefeitura e depois vendidas a particulares, enquanto os índios eram obrigados a dispersar-se. Após várias tentativas de retornar à sua aldeia, em 1979 os Xocó voltam a ocupar definitivamente a ilha de São Pedro. Depois de muita luta conseguem que o governo, através da FUNAI, os reconheça como índios com direitos sobre a ilha e, mais recentemente, sobre a Caiçara. (DANTAS *et al*, 1987, p. 2)

Portanto, a visão sobre os indígenas divulgada pelas pesquisas da CPI/SE não era influenciada pelo fetiche dos “índios puros”, cujos traços físicos e culturais não afetados pela mestiçagem seriam critérios para a manutenção de suas identidades. Ao questionar o determinismo biológico, a CPI/SE considerou que a (re)definição das identidades indígenas resultava do sentimento de comunhão de uma trajetória histórica em comum, marcada pelo sofrimento oriundo da dominação e exploração, e pelas constantes lutas dos índios em defesa da garantia de seus interesses diante da sociedade global (RENAN, 2010).

### **O relativismo como via de acesso às culturas indígenas**

As investigações da CPI/SE abordavam as culturas indígenas a partir de uma perspectiva culturalista. Esse viés teórico indica que a personalidade do indivíduo é orientada pelos costumes estabelecidos nos contextos sociais particulares que vivencia. Cada povo cria diferentes soluções para problemas culturais semelhantes. Nesse sentido, o relativismo aparecia como ideia central nas pesquisas da CPI/SE, que estimulavam a tolerância para com os diversos modos de vida indígena (BENEDICT, 2000).

As reflexões da CPI/SE buscavam captar os significados tecidos pelos próprios índios acerca de suas práticas. Elas apontavam para as razões singulares que motivavam os Tupinambá a praticarem a guerra: capturar guerreiros inimigos, matá-los e comê-los ritualmente era o objetivo maior a ser alcançado pelo homem Tupinambá. Além de vingar os mortos, a guerra permitia aos jovens ascenderem à condição plena de homens, casarem, terem filhos, mulheres e ganharem prestígio (O ÍNDIO EM SERGIPE, 1990, p. 106).

A cultura do povo Tupinambá, que causava perplexidade entre os conquistadores europeus, era observada nos estudos da CPI/SE como um modo de vida possível entre os diversos povos

indígenas do Brasil colonial, difundindo-se a necessidade de entendê-la através do ponto de vista particular dos índios daquela etnia:

Muitos dos costumes dos Tupinambá, povo de língua tupi, pareceram esquisitos aos europeus do século XVI, como podem parecer estranhos hoje aos nossos olhos. Mas, no contexto da sociedade tribal, tinham lógica e uma razão de ser para aqueles que os praticavam. Isso quer dizer que a diferença na cultura deve ser vista como a forma pela qual os seres humanos encontram soluções diferentes para as mesmas questões básicas na sua relação com a natureza, com os outros homens e com o sobrenatural. (O ÍNDIO EM SERGIPE, 1990, p. 105)

A CPI/SE enfocou, de maneira valorativa, os pontos de vista dos índios quando tratou das diferentes percepções entre os indígenas e europeus acerca do acúmulo de riquezas. Utilizando-se de trechos do relato da “Viagem à terra do Brasil” de Jean de Léry, a CPI/SE reproduziu um diálogo entre ele e um velho Tupinambá, em que este o indaga sobre os motivos dos europeus serem tão ávidos por lucros, principalmente, os oriundos da exploração do pau-brasil.

No decorrer do diálogo, Léry argumenta que as riquezas auferidas pelos europeus em suas transações comerciais com as colônias americanas serviam para que os seus possuidores garantissem, em termos materiais, aos seus herdeiros, um futuro mais confortável. Porém, o velho índio, expressando uma visão contrária a essa usura econômica dos europeus, declarou, em tom irônico:

Na verdade, vejo que vós outros *mairs* (franceses) sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, [...] e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois de nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados. (LÉRY apud O ÍNDIO EM SERGIPE, 1990, p. 108).

Portanto, concluímos que as pesquisas de autoria da CPI/SE adotavam um viés culturalista, ao considerar a diversidade cultural dos povos indígenas, destacando os sentidos específicos elaborados pelos próprios índios acerca dos seus modos de vida.

## **Considerações finais**

Nesse artigo analisamos a atuação da CPI/SE em torno da questão indígena nos meados dos anos 1980, além de examinar os discursos acionados pela entidade acerca da situação social e dos direitos indígenas.

No aspecto educacional, a CPI/SE cumpriu importante papel de mediadora entre o saber acadêmico sobre os índios, estudantes e professores da rede pública e privada, além da comunidade em geral. Isso se deu através da organização de exposições fotográficas, arqueológicas e de recortes de notícias sobre índios na imprensa, palestras e debates, acompanhados da exibição de filmes e slides. A CPI/SE prestou serviços relevantes para a educação na Ilha de São Pedro, onde mantinha professora indígena, providenciava material didático e acompanhava o aproveitamento escolar dos estudantes.

No apoio à causa Xokó, a CPI/SE facilitou o acesso desses índios à assessoria jurídica para a resolução de litígios fundiários, concedeu assistência à saúde e divulgou seus problemas sociais, além de promover a articulação política dos líderes Xokó com o movimento indígena nacional e estrangeiro. Para isso, foi fundamental a interação entre a CPI/SE e entidades congêneres nos âmbitos local, nacional e internacional, propiciando trocas de experiências sobre as atividades de apoio ao índio e de ajuda financeira.

Por fim, as pesquisas da CPI/SE produziram conhecimentos inovadores sobre o protagonismo dos índios, observados como agentes históricos ativos, as mudanças sociais dos grupos indígenas, com identidades instáveis e múltiplas construídas pelas dinâmicas de interação social, e o relativismo cultural, compreendendo as culturas indígenas em seus contextos particulares, com ênfase nos sentidos que os próprios índios atribuíam às suas práticas.

## Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ARRUTI, José Maurício. “Da memória cabocla à História Indígena: conflito, mediação e reconhecimento (Xocó, Porto da Folha/SE)”. In: SOIHET *et al* (orgs.). *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 249-270.

BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT. P; STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Lisboa: Livros do Brasil, 2000.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.

\_\_\_\_\_. Câmara dos Deputados. Proposta de Emenda à Constituição PEC 215/2000. Inclui dentre as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e a ratificação das demarcações já homologadas, estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação serão regulamentados por lei. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesweb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>>. Acesso em: 20 out. 2016.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SERGIPE. Ata da sessão de instalação da Comissão Pró-Índio – Sergipe. Aracaju, 1981.

\_\_\_\_\_. Ata da 1ª reunião ordinária da Comissão Pró-Índio – Sergipe. São Cristóvão, 1981.

\_\_\_\_\_. Ata da 7ª reunião ordinária da Comissão Pró-Índio – Sergipe. São Cristóvão, 1982a.

\_\_\_\_\_. Relatório da diretoria da Comissão Pró-Índio de Sergipe – gestão 1981/1982. Aracaju, 1982b.

\_\_\_\_\_. Ata da 6ª reunião ordinária da Comissão Pró-Índio – Sergipe. São Cristóvão, 1982c.

\_\_\_\_\_. Relatório da diretoria da Comissão Pró-Índio de Sergipe – gestão setembro 1982/junho 1983. Aracaju, 1983a.

\_\_\_\_\_. Relatório sobre a atuação da Comissão Pró-Índio de Sergipe no incidente de invasão e morte de gado na Ilha de São Pedro. Aracaju, 1983b.

\_\_\_\_\_. “Fatos Históricos Xokó: cronologia da relação FUNAI-Xokó”. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. *Boletim Comissão Pró-Índio – SP*, São Paulo, 1983c, p. 3-6.

\_\_\_\_\_. Ata da 46ª reunião ordinária da Comissão Pró-Índio – Sergipe. São Cristóvão, 1984.

\_\_\_\_\_. Ata da 53ª reunião ordinária da Comissão Pró-Índio – Sergipe. São Cristóvão, 1985.

CUPSINSKI, Adelar; *et al.* “Um Marco Temporal inconstitucional: nenhum direito a menos”. In: CIMI. *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2016*. Brasília, 2017.

DANTAS, Beatriz Góis; *et al.* Projeto da exposição fotográfica Xocó Hoje. Aracaju, 1981.

\_\_\_\_\_. Exposição fotográfica Xocó Hoje. Aracaju, 1987.

DANTAS, Beatriz Góis. “Do Campus para as escolas: uso da fotografia na divulgação de pesquisas e na integração de saberes”. *Revista do Mestrado em Educação*, v.1, n.1, São Cristóvão, 1998. p. 3-17.

\_\_\_\_\_. “Contribuição ao estudo dos índios em Sergipe: depoimento sobre pesquisa e ação”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, n. 47, Aracaju, 2017, p. 343-361.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

LACERDA, Rosane Freire. *Os Povos Indígenas e a Constituinte – 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. “O indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo”. In: L’ESTOILE, Benoit de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (orgs.). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 159-186.

O ÍNDIO EM SERGIPE. Projeto de exposição, 1990.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: \_\_\_\_ (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 13-42.

\_\_\_\_. “Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e a atualização do preconceito”. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 61-81.

POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. “A Etnicidade, Definições e Conceitos”. In: \_\_\_\_\_. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998. p. 85-121.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. Disponível:<[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_28/rbcs28\\_01.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_01.htm)> . Acesso em: 20 jan. 2017.

RENAN, Ernest. (1882). O que é uma nação?. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/volume1.ernest.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2010.

Recebido em 15/12/2017

Aprovado em 03/01/2018

## NOVOS OLHARES SOBRE OS POVOS ORIGINÁRIOS EM SERGIPE: ANÁLISES INTERDISCIPLINARES

### Resenha do livro:

MONTEIRO, Diogo Francisco Cruz; RODRIGUES, Kléber (Orgs.). *Temas de História e Cultura Indígena em Sergipe*. Aracaju: Infographics, 2016.

**Vladimir José Dantas**

Graduado em História pela UFAL

Mestre em Geografia pela UFS

Professor Substituto da UFAL, Campus do Sertão

As linhas escritas aqui compõem uma breve resenha do livro *Temas de História e Cultura indígena em Sergipe*, organizado pelos professores Diogo Francisco Cruz Monteiro e Kléber Rodrigues e publicado em 2016, pela *Infographics*, Aracaju, Sergipe. A publicação está organizada em três partes, a primeira composta por dois textos, “Ser índio no Brasil contemporâneo: novos rumos para um velho dilema”, da autoria de Clarice Novaes Mota, e “História de grupos indígenas e fontes escritas: o caso de Sergipe”, da autoria de Beatriz Góis Dantas. A segunda parte da obra também é composta por dois capítulos, “Relação nominal dos índios de Sergipe Del Rey, 1825”, escrito por Luiz Roberto Mott, e “Alienação das terras indígenas em Sergipe no século XIX”, da lavra de Pedro Abelardo de Santana. A terceira parte contém mais dois artigos, “Os desafios pós-demarcatórios da territorialidade Xokó na terra indígena Caiçara / Ilha de São Pedro”, de Avelar Santos Araújo e Guiomar Inez Germani; “As representações sobre os índios no Ensino de História contemporâneo: como a comunidade escolar sergipana observa os indígenas nos livros didáticos”, escrito pelos organizadores, Diogo Francisco Cruz Monteiro e Kléber Rodrigues.

Os estudos enfocando o universo indígena, durante muito tempo, encaravam as comunidades como vítimas passivas, que assistiam os desenlaces de destinos, sem sua participação. Sem contar que não havia nenhuma consideração das diferenças étnicas e culturais. Com os novos ventos historiográficos provocados pelos programas de Pós-Graduações, uma das assertivas proposta pelos estudos da “Nova História Indígena” é compreender o índio como um agente histórico com ações conscientes, resistindo de diversas formas. Aqui o índio não é o



personagem romântico passivamente amante da natureza, ao contrário, ele é o protagonista. Esta é a premissa que encontramos na organização desses trabalhos.

Um dos aspectos que chama logo a atenção é à disposição dos textos. Inicialmente, a discussão gira em torno das assertivas sociológicas sobre a formação da identidade e autenticidade. Essas preocupações também estão no texto de Beatriz Góis Dantas. Aliás, um aspecto importante nessa obra, é a republicação das pesquisas da professora Beatriz Dantas e do antropólogo Luiz Mott. Há muito que esses trabalhos estavam fora de circulação ou restritos aos acervos de instituições de pesquisa. Publicados ainda na década de 1980, ao vermos hoje, entendemos por que são considerados clássicos da historiografia sergipana.

Boa parte dos capítulos que formam essa coletânea são resultados de dissertações e teses de diversos Programas de Pós-Graduação, ou seja, são frutos de diferentes pesquisas que tiveram como foco o estudo da temática indígena, principalmente dos grupos que contribuíram na formação de Sergipe, desde o processo da ocupação territorial até os momentos atuais, como os remanescentes Xokó. De leitura agradável e consistente, o livro chega em boa hora e coloca questões pertinentes para serem debatidas, como afirma Clarice Novaes, que discute o que é “ser índio no Brasil contemporâneo” (2016, p. 17), lembrando que há um amplo processo de busca e reconhecimento das identidades, mas ainda sobrevive o senso comum de que os grupos atuais não são índios “autênticos”. A autora coloca uma indagação para pensar “sobre o que tem havido tanto de adequado como de nefasto para a vida das comunidades indígenas em todo o Brasil” (2016, p. 19).

Essa discussão também perpassa o texto de Beatriz de Góis Dantas. Aliás, o trabalho da antropóloga, felizmente republicado aqui foi uma ideia muito feliz. Ao longo do capítulo podemos acompanhar o caminho percorrido, o passo a passo da pesquisa realizada pela autora. Toda a metodologia está explicada no texto, o qual serviu como manual a ser seguido, tornando-se então uma importante referência, um dos textos clássicos sobre os indígenas em Sergipe.

É um texto que representa bem a efervescência intelectual dos anos 1970 e 80, porém com uma riqueza a mais. Esse período ficou marcado pelo salto que foi a formação de uma leva de antropólogos no país, tanto que, numa crítica mordaz e datada, era comum salientar que quem conhecia os índios eram os antropólogos que viviam em Copacabana. Ou seja, intelectuais que estudavam, discutiam, mas não conheciam os índios. Ao contrário de todo esse panorama,

a pesquisa sistemática de Beatriz Dantas, levou-a a manter uma intensa relação com a comunidade indígena de Porto da Folha, os índios Xokó.

O capítulo seguinte também é uma republicação. Esses dois encontravam-se há muito tempo fora de circulação, restritos aos círculos especializados. Da autoria de Luiz Mott, o texto relaciona historicamente os grupos indígenas em Sergipe durante o século XIX. O autor indica os cinco núcleos territoriais nos quais a documentação faz referência: Água Azeda, Geru, Japarutuba, Pacatuba e Porto da Folha. Com a utilização de diversos quadros, Mott analisa a população indígena masculina, observando a faixa etária e as ocupações em 1825. O antropólogo é um conhecido da historiografia sergipana e suas contribuições são sempre interessantes.

Um das problemáticas mais comuns ao se discutir a questão indígena está relacionada às terras. Em seu artigo, fruto da pesquisa para o doutorado na UFBA, Pedro Abelardo de Santana discutiu a alienação das terras indígenas no século XIX. Por alienação entende-se o processo em que as terras comunais dos indígenas passaram para as mãos de proprietários particulares ou para o patrimônio das câmaras municipais. O autor mostra que essa perda era corriqueira, mas a Lei de Terras de 1850 trouxe impactos para as aldeias em Sergipe, justificando as expropriações ocorridas nas décadas seguintes.

O texto de Santana (p. 69-102) ganha relevância por apontar as mudanças ocorridas com as propriedades dos aldeamentos do sul da província: Geru e Chapada, colocando mais elementos para serem discutidos pela historiografia sergipana. Resultado de intensa pesquisa ligada ao doutoramento, destaco que esse trabalho dialoga com a Nova Historiografia Indígena, na qual se sobressai os escritos de Maria Regina Celestino, Marina Monteiro Machado e Maria Hilda Baqueiro Paraíso. Após investigar diversos documentos manuscritos, o autor conclui que a legislação não foi favorável aos índios. Essa percepção é comum aos estudiosos do tema.

A demarcação territorial dos índios Xokó, foi o ponto central da parte escrita por SANTOS JÚNIOR E GERMANI (p. 107-127). A discussão inicial fala dos processos demarcatórios à luz da legislação atual e como os índios Xokó sofreram esse impacto. De forma didática, os autores descrevem um pouco da história e do cotidiano da comunidade indígena, observando a organização educacional e a saúde, esclarecendo como esses serviços são utilizados pelas pessoas na Ilha de São Pedro. Um dos aspectos importantes na narrativa é a trajetória histórica

dos Xocó, na qual os autores apresentam poucas informações sobre o processo de formação da comunidade.

O texto final da coletânea foi escrito pelos organizadores Monteiro e Rodrigues, que discutem a presença indígena nos livros didáticos, sob a ótica dos alunos. Uma das constatações é que na visão dos alunos os índios são vistos como pertencentes ao passado distante, que poucos têm conhecimento dos acontecimentos históricos, ou ainda possuem a imagem do índio dos primeiros séculos. Aliás, embora exista uma propagação muito forte de que o mundo virtual mudou diversas realidades, no imaginário do senso comum, essa imagem cristalizada desse índio romântico ainda sobrevive com muita intensidade e atinge um grupo de pessoas muito maior, além dos discentes. Para os autores, a aplicação dos avanços da legislação educacional é fundamental para reverter um quadro de desconhecimento dos alunos do ensino fundamental.

Ao levar a temática para ser discutida em sala de aula, os autores deram um frescor ao trabalho servindo de diagnóstico do comportamento em um momento da escola pública. A ideia é promissora, é nesse espaço onde ocorre a formação cidadã e, neste sentido, repensar o senso comum sobre os índios não poderia ter espaço melhor. Manter um intercâmbio com lideranças indígenas e a escola é uma situação a ser pensada. Práticas assim favorecem e aproximam a escola da comunidade indígena.

O livro *Temas de História e Cultura Indígena em Sergipe* é um importante instrumento didático que pode ser muito útil para o conhecimento da história indígena em Sergipe.

Além de problemas de encadernação que dificulta a leitura de algumas páginas, faz falta, em alguns momentos, mapas indicativos e fotografias, que auxiliariam na localização dos grupos citados. Sua leitura é agradável tanto para os especialistas como os interessados pela temática.

Recebido em 14/12/2017

Aprovado em 04/01/2018