

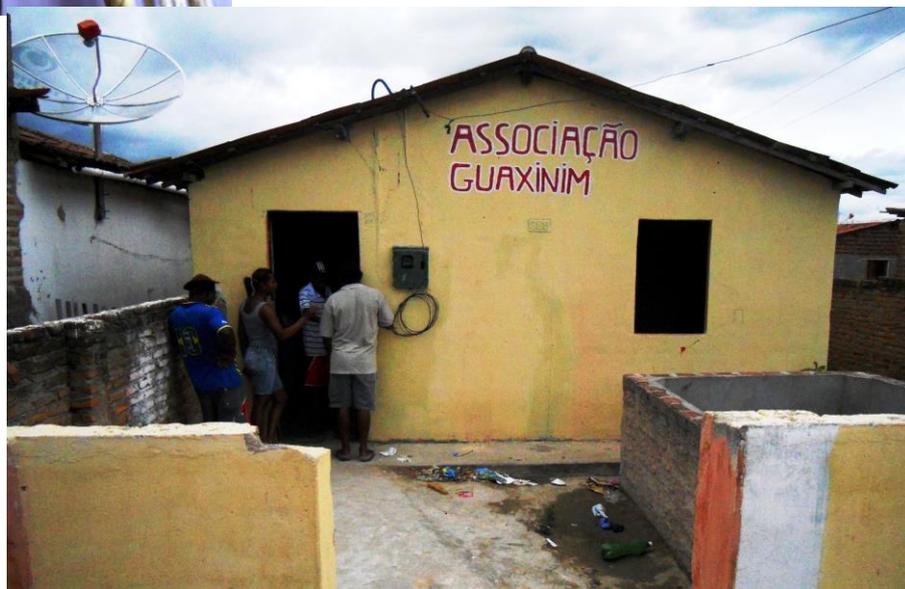
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO/UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS/CFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA/PPGA



ANA LAURA LOUREIRO FERREIRA

LUTA, SUOR E TERRA:

Campesinato e etnicidade nas trajetórias
do povo indígena Tingüi-Botó e
comunidade quilombola Guaxinim (AL)



RECIFE

2016

ANA LAURA LOUREIRO FERREIRA

LUTA, SUOR E TERRA:

Campesinato e etnicidade nas trajetórias do povo indígena Tingüi-Botó e comunidade quilombola Guaxinim (AL)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do grau de Doutora em Antropologia, sob a orientação do Prof. Dr. Renato Monteiro Athias.

RECIFE
2016

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

F3831 Ferreira, Ana Laura Loureiro.
Luta, suor e terra : campesinato e etnicidade nas trajetórias do povo indígena Tingüi-Botó e comunidade quilombola Guaxinim (AL) / Ana Laura Loureiro Ferreira. – 2016.
201 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Renato Monteiro Athias.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Antropologia, Recife, 2016.
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Camponeses. 3. Etnicismo. 4. Índios. 5. Quilombolas. I. Athias, Renato Monteiro (Orientador). II Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-200)

ANA LAURA LOUREIRO FERREIRA

**LUTA, SUOR E TERRA: CAMPESINATO E ETNICIDADE NAS TRAJETÓRIAS DO
POVO INDÍGENA TINGÜI-BOTÓ E COMUNIDADE QUILOMBOLA GUAXINIM
(AL)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Aprovada em: 19/02/2016.

BANCA EXAMINADORA

Profº Drº Renato Monteiro Athias (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Profº Drº Edwin B. Reesink (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Profº Drº Russell Parry Scott - (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE

Profª Drª Sílvia Aguiar Carneiro Martins (Examinadora Titular Externa)
Universidade Federal de Alagoas - UFAL

Profº Drº Alfredo Wagner Berno de Almeida (Examinador Titular Externo)
Universidade do Estado do Amazonas - UEA

Dedico esse trabalho ao povo indígena Tingüi-Botó
e à comunidade quilombola Guaxinim com o desejo
de que suas lutas sejam sempre bem sucedidas

Dedico aos meus pais, Ana Paula e Hélio, que me
deram a vida e dedico à minha filha, Ana Laís, e
meu companheiro, Morôni, com quem a renovo
todos os dias

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Renato Athias, por aceitar orientar esse trabalho, sendo compreensivo com os caminhos que escolhi.

Agradeço aos professores Sílvia Martins, Parry Scott, Edwin Reesink e Alfredo Wagner Almeida que participaram da banca examinadora desse trabalho oferecendo, gentilmente, importantes contribuições.

Agradeço com amor à minha mãe, Ana Paula, que torceu, incentivou e ainda cuidou de Laís com tanto amor nos momentos mais difíceis. Grata, sempre, pela vida! Agradeço também ao vovozão de Laís, Théó, que tem compartilhado dos cuidados e carinhos da minha filha.

À meu companheiro, Morôni Laurindo, com quem compartilhei intensamente as agonias da realização desse trabalho, pela ajuda, pelo amor, pela torcida, pela parceria intelectual e de vida. As palavras seriam poucas para agradecer.

Agradeço a meu pai Hélio e à minha madrastra Rosa, aos meus irmãos Henrique e Karol por toda torcida e carinho. Agradeço também a Henrique pela tradução do resumo em língua inglesa.

À Ana Maria, minha sogra, também pela torcida e carinho, estendendo os agradecimentos ao seu Luís, meus cunhados e seu Alexandre.

À minha tia Roberta por inspirar força na vida, à tia Flávia (*in memoriam*) que se foi tão cedo, ao tio Rui, às primas, primos... Por toda torcida e apoio, compreendendo ainda minhas ausências.

Agradeço aos índios Tingüi-Botó e, especialmente, a dona Salete e sua família por mais uma vez me acolher e estarem dispostos a compartilhar comigo suas experiências.

Agradeço a comunidade Guaxinim pelo compartilhamento de experiências e acolhimento, especialmente a Neném pela força.

Agradeço a amigos e colegas que participaram desse processo me incentivando e apoiando: aos amigos de Maceió, especialmente Karina, Juliana, Leilane, Marquinhos, Itamar, Siloé, e mais uma vez Silvia pela generosidade e apoio, pelos livros que emprestou, pela troca de

saberes e incentivo. Agradeço à Sandreana Melo, pelo envio de sua dissertação e registros fotográficos resultantes de suas pesquisas em comunidades quilombolas em Alagoas. Aos amigos do Recife, especialmente à família Baracho (D. Carminha, Graça, Simone e outros) e à Érica que mais uma vez me deu uma grande força. Aos colegas de turma de doutorado, especialmente aqueles que compartilharam de maneira mais próxima os dilemas de realização da tese, como Francisca Luciana e Fernando Sabonete.

E com muito amor agradeço à minha filha que reclamou, mas, compreendeu tão bem a distância, pelo amor, carinho, força, inspiração e felicidade! Estendo o agradecimento à suas amiguinhas Sophia, Júlia, a prima Valentina, por também trazerem alegria a nossa casa.

RESUMO

Esse trabalho analisa as inter-relações entre campesinato e etnicidade a partir de um olhar comparativo sobre as trajetórias de dois grupos que se reconhecem como etnicamente diferenciados no contexto rural brasileiro. Compostos principalmente por famílias que tem buscado se afirmar como agricultoras, o Povo Indígena Tingüi-Botó (Feira Grande) e a Comunidade Quilombola Guaxinim (Cacimbinhas) estão localizados entre as zonas agrestina e sertaneja de Alagoas. O sertão tem sido associado historicamente à policultura e é palco da maioria das reivindicações étnicas indígenas e, em grande parte, quilombolas da região Nordeste. Os grupos não estão diretamente relacionados entre si. Porém, realizamos um estudo sobre a interface entre as problemáticas camponesas, indígenas e quilombolas, levando em consideração as histórias de constituição dessas comunidades, oriundas de um processo de expropriação territorial sobre índios e negros, em benefício do latifúndio; acompanhando e refletindo sobre a inserção das mesmas no sistema produtivo regional; observando suas estratégias econômicas e as relações territoriais particulares de cada uma delas para perceber as especificidades e similitudes contidas no percurso de ambas. Por fim, analisamos as atuais estratégias dos grupos para se manterem enquanto povo/comunidade, acionando as políticas públicas diretamente voltadas para suas especificidades produtivas camponesas e étnicas, que inscrevem campos diferenciados de ação e oportunidade para os grupos. Essas trajetórias estão marcadas pelo compartilhamento de experiências entre indígenas e negros, porém as mobilizações identitárias dos grupos inscrevem modelos de atuação diferenciados e tem gerado também conquistas postas em termos de especificidades étnicas, apesar de terem a luta pela terra como ponto de partida. Nesse sentido, procuramos um diálogo entre teorias antropológicas e da Ciência Social brasileira estabelecidas como linhas investigativas e teóricas diferenciadas, tais como a questão negra e indígena no Brasil; campesinato e etnicidade.

Palavras-Chaves: Campesinato. Etnicidade. Povo Indígena. Comunidade Quilombola.

ABSTRACT

This work analyses the interrelationship between the peasantry and ethnicity from a comparative point of view about the trajectories of two groups which identify themselves as ethnically differentiated in the Brazilian rural context. Comprised mainly of families that have seeking to establish themselves as agriculturists, the indigenous people Tingüi-Botó (Feira Grande) and the Quilombola Guaxinim Community (Cacimbinhas) are located in the inland areas of Alagoas, between *sertão* and *agreste* of the state. These areas have been historically associated with the polyculture and they stage the majority of the indigenous ethnic claims and, great part from quilombolas from the Northeast region. The groups are not directly related to each other. Nevertheless, we have performed a study about the interface amongst the peasant, indigenous and quilombolas' problems, taking into consideration these communities constitution's histories, arising out of a process of territorial expropriation of Indians and black people, for the benefit of the latifundium; following and reflecting upon the insertion of it in the regional productive system; observing its economic strategies and the territorial relations particular to each one to perceive the specificities and similitudes contained in both routes. In the end, we analysed the current strategies of the groups to maintain themselves as people/community, calling on public policies directly focused to their peasant and ethnic productive specificities that record differentiated fields of action and opportunity to the groups. These trajectories are marked by the sharing of experiences between Indians and black people, nonetheless, the groups' identitary mobilizations record differentiated operating models and have generated also achievements put in terms of ethnic specificities, in spite of having the fight for land as starting point. In this sense, we seek dialogue amongst anthropological theories and Brazilian Social Science established as differentiated investigative and theoretical lines, such as the black and indigenous people issues in Brazil; Peasantry and ethnicity.

Keywords: Peasantry. Ethnicity. Indigenous People. Quilombola Community

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	ORIGENS DO CAMPESINATO NEGRO-INDÍGENA.....	21
2.1	Os índios e o trabalho: aspectos históricos.....	22
2.2	Negros escravizados, quilombolas e moradores: entre a opressão e a campesinidade.....	25
2.3	Trabalho e resistência: os pequenos produtores.....	28
2.4	Desdobramentos atuais: diferenciações.....	40
3	ETNICIDADE E RESISTÊNCIA: O CONTEXTO REGIONAL.....	44
3.1	Regiões, regionais: de Águas Belas à Penedo.....	44
3.2	Sobre índios e negros no sertão de Pernambuco e Alagoas.....	51
3.3	Um “caboclo de Águas Belas” entre os “negros do Retiro”.....	52
3.4	Ouricuri: relações rituais no agreste de Alagoas.....	59
3.5	Relações de dominação e negociação na fazenda Retiro: escravos, senhores e o que os índios podem nos dizer sobre isso.....	64
4	A AGRICULTURA FAMILIAR ENTRE RANCHOS E MORADAS.....	79
4.1	Características Socioeconômicas regionais.....	82
4.2	Ocupação territorial dos negros no pós-abolição.....	85
4.3	A morada como cativo.....	86
4.4	Os Kariri de Olho d’Água do Meio.....	88
4.5	O rancho como meio do mundo.....	106
5	A LUTA TINGÜI-BOTÓ: DA ETNICIDADE AO ETNODESENVOLVIMENTO.....	113
5.1	A aldeia indígena Tingüi-Botó: a luta pela terra, a cultura como trunfo.....	113
5.2	O território indígena.....	125
5.3	O calendário agrícola.....	130
5.4	A etnicidade na frente.....	138
6	A COMUNIDADE QUILOMBOLA GUAXINIM: RURAL OU URBANO?.....	148

6.1	Formação da comunidade Guaxinim.....	148
6.2	A roça, a cidade e o meio do mundo: o trabalho agrícola e outras atividades econômicas.....	157
6.3	Estratégias e relações sociais atuais da comunidade quilombola Guaxinim.....	165
6.4	Apontamentos para uma discussão sobre a etnicidade quilombola.....	173
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	180
	REFERÊNCIAS.....	190

1 INTRODUÇÃO

Esse trabalho analisa a relação entre campesinato e etnicidade nas trajetórias da comunidade quilombola Guaxinim e do povo indígena Tingüi-Botó, situados entre o agreste e sertão alagoano. Nessas trajetórias, as relações territoriais, étnicas e produtivas encontram-se profundamente atreladas. Entretanto, os dois grupos focalizados nesse estudo não estão nem nunca estiveram diretamente relacionados.

Os Tingüi-Botó estão localizados em Olho d'Água do Meio, povoado do município de Feira Grande, no agreste alagoano. Quando o processo de reconhecimento oficial pela Fundação Nacional do Índio/FUNAI ocorreu, no início da década de 1980, com a instalação do Posto Indígena Tingüi-Botó na área em 1983, as famílias viviam principalmente do trabalho nas terras de proprietários da região e da venda do artesanato. A perambulação entre municípios alagoanos e a migração para outras áreas do país consistiam em importantes alternativas econômicas para o grupo.

Após a aquisição da Terra Indígena, os Tingüi-Botó passaram predominantemente a cultivar a terra a partir do desenvolvimento da agricultura familiar. Hoje esses índios possuem uma área de 530 hectares para cerca de 120 famílias. A batata doce é o principal cultivo comercial. Os Tingüi-Botó têm procurado se articular nas políticas públicas a fim de inserirem sua produção no mercado e têm enfrentado o desafio de desenvolverem um manejo ambiental sustentável em seu território.

A comunidade quilombola Guaxinim está localizada no sertão do estado de Alagoas, no município de Cacimbinhas, ao final da Rua Carlos Lobo. Cercada pelo entorno rural, após sofrer sucessivos remanejamentos e expropriações, são poucos membros dessa comunidade que possuem um pedaço de terra para desenvolver práticas agrícolas de forma autônoma. Assim, muitos são trabalhadores assalariados nas terras dos fazendeiros que, ao longo da expansão agropecuária, ocuparam quase todas as terras da região. Suas opções de trabalho têm se mostrado restritas e a prática da migração para outras regiões economicamente mais atrativas tem sido uma das principais alternativas para a reprodução física e social das famílias.

A partir de 2006, a comunidade Guaxinim passou a se identificar como comunidade quilombola e obteve certificação junto à Fundação Cultural Palmares. No ano de 2010, cerca de 110 famílias iniciaram a luta pelo território ao qual sua trajetória está historicamente ligada gerando um contexto conflituoso com os proprietários de terras locais.

Nas trajetórias desses grupos, terra e trabalho são categorias centrais para a compreensão de suas relações socioambientais. A identidade étnica, assim, encontra-se relacionada a essas categorias, centrais, na verdade, para todo campesinato, mas ultrapassa e complica o próprio conceito de campesinato.

Como afirma Delma Pessanha Neves (2009), a “condição camponesa” não pode ser vista como uma essencialidade. Ela é um “modo de organização de produção e de vida social segundo valores referenciais, elaborados também pela convivência em espaços de interculturalidades, as alternativas de integração social são constituintes das configurações possíveis e expressões da diversidade situacional” (NEVES, 2009, p. 312). Para a autora, estes aspectos são fundamentais para pensarmos sobre as diferentes possibilidades de trajetórias a partir das quais o campesinato no Brasil se formou. Segundo Neves,

Em certos processos, destacam-se as conjunturas mais ou menos favoráveis à expansão desse modo de produzir e de consumo mercantil dos produtos que os camponeses podem oferecer. Em outros, ressaltam-se os contextos mais ou menos favoráveis à mobilização política para a organização de estratégias de luta visando a redefinir os modos de constituição e reconstituição na posição; e também processos de expropriação do acesso aos meios de produção e imposição ou aberturas para escolha do assalariamento (Op. Cit, pp. 312-313).

Apesar dos Tingüi-Botó e da comunidade Guaxinim não estarem diretamente relacionados, suas trajetórias refletem formas e padrões de vida do campesinato brasileiro, especialmente daquele formado em áreas marginais à *plantation*, e nos ajudarão a problematizar a inserção dos grupos etnicamente diferenciados na sociedade brasileira. A diversidade étnica desse campesinato tem sido tema de discussão em estudos relativamente mais recentes (ver, p. ex., SEYFERTH, 2011). Estes, em vez de assinalarem a falta de padrões camponeses europeus clássicos ou de se voltarem para o estudo e constatação da dissolução da economia camponesa, num país que sempre privilegiou o latifúndio e o agronegócio, buscam trazer à luz estratégias de permanência e luta por terra e autonomia de pequenos produtores nas áreas rurais do país.

A identidade étnica é um processo de construção de pertencimento a um determinado grupo social, ancorado na crença sobre uma origem comum, construindo como afirma Athias,

Um repertório de elementos diacríticos que permite aos integrantes da comunidade étnica se definirem, se organizarem e se diferenciarem diante dos outros. Por estarem inseridas em sociedades politicamente organizadas de maneira mais ampla, as *comunidades étnicas* vem se impondo e se tornando suficientemente fortes para mobilizar setores de sua comunidade para a redescoberta de sua etno-história e de sua cultura, as quais vão sendo recriadas de acordo com as novas situações do espaço intercultural (ATHIAS, 2007, p.115).

Identidade étnica, preservação ambiental e cidadania são temáticas que vem ganhando espaço crescente nos movimentos de luta por direitos civis e reforma agrária principalmente após a promulgação da Constituição de 1988 (ver, p. ex., ARRUTI, 2008). Nesse sentido, etnicidade e campesinato são temáticas que frequentemente surgem imbricadas no contexto político brasileiro, onde os grupos rurais com especificidades étnicas têm desenvolvido suas estratégias de sobrevivência e renovação.

Seyferth (2011) infere que os produtos da economia familiar são avaliados pela família produtora através de dois princípios que são aparentemente contraditórios, o valor de uso e o de troca. Portanto, “os padrões de produção são influenciados por considerações acerca do ‘lucro’ e pelas necessidades de subsistência mais imediatas, o que torna a unidade doméstica camponesa um tipo particular de unidade produtiva” (SEYFERTH, 2011, p.400).

A categoria “agricultura familiar” foi introduzida tardiamente nas políticas públicas a partir de 1995 com a criação do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar/Pronaf. Segundo Seyferth,

No Brasil atual, o caráter familiar da pequena produção agrícola tem sido enfatizado a partir da categoria "agricultor familiar", e seu qualificador, a "agricultura familiar", uma expressão que põe em evidência o Estado e a política de reconhecimento de direitos territoriais, bandeira de luta dos movimentos pela reforma agrária, pauta das mais antigas e nunca implementada na proporção desejada pelos atores sociais, e pela legitimação da posse da terra por grupos etnicamente definidos. O agricultor familiar (que geralmente tem outras inserções identitárias na vida cotidiana) entra dessa forma na política, reconhecido pelo Estado (SEYFERTH, 2011, p.400).

Nesse sentido, levaremos em conta o que há de específico nas identidades dos grupos estudados. Mas também procuraremos olhar relacionalmente, para que essas trajetórias possam ser postas em diálogo entre si e com um contexto mais amplo que se refere às pressões econômicas sobre a propriedade da terra, o controle dos recursos ambientais e da força de trabalho do grupo doméstico.

Essas são questões atuais que se relacionam aos projetos internos de desenvolvimento desses grupos, ou, conceitualmente, ao etnodesenvolvimento desses povos. Stavenhagen (1985) constata que, na América Latina,

[...] A maioria dos índios são camponeses pobres. Sofrem uma dupla opressão: como índios colonizados e como camponeses explorados. Seria tão errôneo negar sua identidade étnica, quanto ignorar sua posição na estrutura de classes, e isto não apenas por motivos analíticos, mas também por suas implicações políticas. [...] A etnicidade, a classe, a política e o estado-nação estão inextricavelmente ligados (STAVENHAGEN, 1985, p. 40).

O que procuro responder aqui é uma daquelas perguntas realizadas de forma generalista por Rodolfo Stavenhagen (1985, p.37), a saber, “de que forma a etnicidade se articula ao processo de desenvolvimento?”. Entretanto, se pensarmos em desenvolvimento como sinônimo de um crescimento econômico socialmente excludente e sem responsabilidade ambiental, a resposta é que não há articulação possível. Muito do que já foi discutido sobre a temática questionou de diferentes modos essa visão desenvolvimentista, propondo novos modos de articulação entre o campo de ação em que os sujeitos podem agir em meio as suas condições reais de existência e o questionamento do modelo econômico vigente. Assim, surgem os conceitos de ecodesenvolvimento, desenvolvimento sustentável, ou o “caminho do meio”¹, a que tem se referido autores como Ignacy Sachs (p.ex. 2009a, 2009b) e José Eli da Veiga (p. ex. 2010), entre outros.

A opção pelo conceito de etnodesenvolvimento foi realizada nesse trabalho por considerar que o mesmo reconhece a etnicidade enquanto força contestadora do desenvolvimento excludente, contribuindo para o entendimento sobre as relações socioambientais desenvolvidas historicamente por esses grupos. Assim, busco entender de que modo se articulam, nas trajetórias da comunidade Guaxinim e Tingüi-Botó, as etnicidades negras, indígenas e camponesas no espaço rural do Nordeste do Brasil.

O rural pode ser entendido, segundo Wanderley (2001), como um “[...] universo socialmente integrado ao conjunto da sociedade brasileira e ao contexto atual das relações internacionais” (WANDERLEY, 2001, p.32). Portanto, de acordo com essa autora, o rural não pode ser visto como isolado, mas mantém particularidades históricas, sociais, culturais e ecológicas,

Este mundo rural se move em um espaço específico, o espaço rural, entendido em sua dupla face. Em primeiro lugar, enquanto um espaço físico diferenciado. Faz-se, aqui, referência à construção social do espaço rural, resultante especialmente da ocupação do território, das formas de dominação social que tem como base material a estrutura de posse e uso da terra e outros recursos naturais, como a água, da conservação e uso social das paisagens naturais e construídas e das relações campo-cidade. Em segundo lugar, enquanto um lugar de vida, isto é, lugar onde se vive (particularidades do modo de vida e referência “identitária”) e lugar de onde se vê e se vive o mundo (a cidadania do homem rural e sua inserção na sociedade nacional) (WANDERLEY, 2001, p.32).

¹ Segundo Sachs, “o paradigma do *caminho do meio*, que emerge de Founex e do encontro de Estocolmo, inspirou a Declaração de Cocoyoc, 1974, e o influente relatório *What Now*, em 1975. Este trata de um *outro desenvolvimento*, endógeno (em oposição à transposição mimética de paradigmas alienígenas), auto-suficiente (em vez de dependente), orientado para as necessidades (em lugar de direcionado pelo mercado), em harmonia com a natureza e aberto às mudanças institucionais (SACHS, 2009, p.54).

Barretto Filho define um determinado ambiente como resultante “[...] da história das atividades de todos os organismos, humanos e não humanos, contemporâneos e ancestrais, que contribuíram para sua formação” (2012, p.346). Nesse sentido, o ambiente focalizado nesse trabalho, situado entre o agreste e sertão de Alagoas e Pernambuco, é caracterizado pela aridez climática e pelas relações históricas de poder entre latifundiários, índios e negros escravizados ou não e pequenos produtores agrícolas brancos, negros ou indígenas.

As culturas agrícolas comerciais e de subsistências, as criações de solta e a chegada da cerca, as árvores frutíferas plantadas, os remédios do mato, o capim para o gado, a expansão do espaço urbano e as condições de vida, mais ou menos favoráveis, porque passaram/passam esses grupos e as intervenções estatais realizadas através de políticas públicas caracterizam a região estudada e marcam a trajetória dos grupos quilombola Guaxinim e indígena Tingüi-Botó.

Assim, tais aspectos regionais estão diretamente relacionados aos ciclos de vida dessas comunidades, ora excluindo, ora incorporando de diferentes modos esses grupos no processo de desenvolvimento do país. Portanto, a literatura produzida sobre o campesinato será uma base para dialogar com as trajetórias e projetos desses grupos².

A Antropologia tem produzido um volumoso material a respeito dos povos indígenas e, mais recentemente, sobre as comunidades quilombolas, formando campos de conhecimentos específicos, apesar de, por vezes, se aproximarem.

Especialmente a partir da segunda metade da década de 1970, foram produzidos Relatórios Antropológicos que utilizavam conceitos e instrumentos mais refinados para o tratamento daqueles índios que tinham sido considerados povos aculturados, conferindo legitimidade aos mesmos e viabilizando suas reivindicações territoriais³. Assim, podemos destacar nesses trabalhos a utilização do conceito de identidade étnica, conforme proposto por Barth (1969) com ênfase na fabricação de fronteiras sociais e culturais.

A década de 1990 foi prolífera de trabalhos acadêmicos sobre os grupos indígenas que passavam pelo processo de etnogênese no nordeste brasileiro. Nesse sentido, as dissertações de mestrado que foram realizadas nesse período se voltaram para o entendimento das relações

² Cabe destacar o trabalho pioneiro de Paulo Marcos Amorim (1970) sobre os índios Potiguara (PB) que, a partir do conceito de Fricção Interétnica de Roberto Cardoso de Oliveira, destaca a configuração socioeconômica que os Potiguara vão assumindo através do contato.

³ Destaca-se a atuação da Universidade Federal da Bahia a partir do termo de cooperação com a FUNAI e, mais tarde, a criação da ANAI e do PINEB (BA) (OLIVEIRA, 2004).

territoriais dos grupos, bem como para a compreensão do contexto em que as identidades (re) emergiam.

De acordo com Arruti (1997),

Foi somente depois de um novo surto de “ressurgimento” de grupos indígenas na região, ao longo das décadas de 70, 80 e 90, e pela conseqüente expansão do campo indigenista fomentado e fomentador dessas emergências étnicas, que a literatura antropológica mudou sua postura diante daqueles grupos. Na década de 90, finalmente, depois de mais de cinquenta anos de sucessivas *emergências e reinvenções*, começam a aparecer os primeiros trabalhos que deixam de tematizar a decadência e o desaparecimento dos grupos indígenas do Nordeste para inverter esta perspectiva, abandonando a associação entre a categoria identitária “índios nordestinos” e os modelos de *integração* e *acampesinamento* para repensá-la sob os modelos de *tradições inventadas* (Hobsbawm e Ranger 1984) e *etnicidade* (Barth 1969). Nesses casos, a abordagem histórica tem assumido grande importância, dando conta das situações de conflito fundiário que envolvem tais grupos, da sua relação com o órgão tutor e da montagem de histórias exemplares, mitos de origem que constantemente são acionados pelos grupos como forma de legitimar suas pretensões, justificar faccionalismos, explicar e fundamentar rituais (ARRUTI, 1997, p.12).

Trabalhos como os de Sampaio (1986) sobre os Kapinawá em Pernambuco (PPGA/ UNICAMP); Mata (1989) sobre os Kariri-Xocó em Alagoas (PPGAS/ Nacional/ UFRJ); Paiva e Souza (1992) sobre os Xucuru em Pernambuco (PPGA/ UFPE); Grünewald (1993) sobre os Atikum em Pernambuco (PPGAS/ Nacional/ UFRJ); Valle (1993) sobre os Tremembé no Ceará (PPGAS/ Nacional/ UFRJ); Martins (1994) sobre os Xucuru-Kariri em Alagoas (PPGA/ UFPE); Arruti (1996) sobre os Pankararu em Pernambuco (PPGAS/ Nacional/ UFRJ); Brasileiro (1996) sobre os Kiriri na Bahia (PPGS/ UFBA) partilham uma linha teórica em que as relações territoriais constituem o principal foco de atenção e análise, dialogando com as ideias do antropólogo João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/ UFRJ), que orientou a maior parte desses trabalhos. Oliveira sistematizou o conceito de territorialização indígena, ou “processos de territorialização”, reconhecendo a diversidade de situações de relações territoriais e a centralidade do Estado nas novas reivindicações desses atores sociais (ver p. ex. OLIVEIRA, 2004).

No que se refere às comunidades quilombolas, foram inicialmente problematizadas através do marco teórico dos estudos de comunidades com a questão racial aparecendo como especificidade. Assim, as comunidades negras rurais passaram a ser investigadas nos estudos desenvolvidos no âmbito do PPGAS da USP, como os de Queiroz (1983), sobre uma comunidade negra no interior de São Paulo, em Ivaporunduva; Baiocchi (1983) sobre Cedro, uma comunidade localizada na região do Alto Araguaia em Goiás; Monteiro (1985) que focalizou a comunidade de Castainho no agreste pernambucano; e posteriormente Bandeira

(1988) sobre a cidade histórica de Vila Bela no Mato Grosso, sob orientação de João Baptista Borges Pereira.

Analisando o andamento dessas pesquisas, Borges Pereira (1981) aponta para a provável falta de particularidades a nível cultural que diferenciasssem as comunidades negras das demais comunidades rurais. Porém, tais especificidades seriam notadas nas relações raciais, uma vez que, como afirma o autor,

[...] Essas comunidades constroem sua auto-imagem, a sua identidade de grupo, encurraladas por assim dizer, por ideias, estigmas, representações, comportamentos e atitudes nascidas no mundo dos brancos, exatamente como ocorre em condições urbanas de vida, conforme relatam os estudos tradicionais (BORGES PEREIRA, 1981, p.70).

Esses estudos já buscavam um diálogo com as teorias sobre etnicidade. Com a repercussão do “Artigo 68”, que reconhece as comunidades negras rurais enquanto sujeitos de direito, essa articulação teórica passa a ser aprofundada, gerando um contexto discursivo mais amplo (ARRUTI, 1997, p.14). De acordo com Arruti,

Tais mudanças, como dissemos, tiveram o efeito de impor pela primeira vez aos estudiosos e militantes desta que seria a área de estudos raciais e de comunidades rurais negras, questões muito próximas das que quase sempre envolveram a problemática indígena, obrigando-os a se manifestar sobre a questão fundiária, gerar respostas e instrumentos críticos para o diálogo com agências estatais e dialogar com interlocutores cujo quadro de referência não é o dos conceitos das ciências sociais, mas o das regras administrativas e do direito positivo (ARRUTI, 1997, p.14).

A partir do reconhecimento das comunidades quilombolas como sujeitos de direitos, essas entendidas não como reminiscências dos quilombos históricos, mas como comunidades negras que mantiveram particularidades em suas diferentes trajetórias, os atores sociais evidenciam, no âmbito do campo semântico do direito, a complexidade étnica no Brasil. A partir daí surgiram casos em que grupos de vizinhança e parentesco passaram a se reconhecer sob diferentes identidades, como ocorreu entre o grupo indígena Xocó e a comunidade quilombola Mocambo. Nesse caso, essas identidades foram reforçadas através dos laços de solidariedade entre as comunidades, gerando apoio mútuo (ARRUTI, 2006). Outras situações mais conflituosas surgiram também, como no caso dos Pankará e comunidade quilombola Tiririca dos Crioulos (Ver p. ex. MENDONÇA, 2013).

Pretendo dialogar com algumas reflexões que perpassam por esses sujeitos, indígenas, quilombolas e também camponeses, buscando entender de que forma os grupos estudados têm formulado em termos de etnicidade os seus projetos de campesinidade (WOORTMANN, 1990a).

Para Woortmann, a campesinidade não se esgota nas relações sociais objetivas. Segundo o autor, “a campesinidade pode ser apreendida de forma mais clara, em algumas situações menos camponesas, de um ponto de vista objetivo”, como na *plantation* (WOORTMANN, 1990a, p. 13). Woortmann se refere à *plantation* como o *locus* onde as relações camponesas correspondem ao “mínimo objetivo”, sendo, porém, o contexto no qual a campesinidade pode emergir de “maneira extremada no plano das representações e dos valores” (Id.). Há situações, portanto, nas quais a reconstrução da tradição se impõe e a campesinidade passa a ser um projeto (Ibd.). Nesse sentido, a conjugação entre a campesinidade e a etnicidade tem ocorrido de formas diferenciadas nos grupos estudados, expondo um cenário diversificado de articulações e estratégias vivenciadas. Por um lado, esses grupos expressam demandas que se aproximam e, por outro, se diferenciam profundamente.

O desafio desse trabalho, situado nos limites, que tanto são fronteiras como interfaces, é conseguir relacionar essas especificidades, gerando um campo de diálogo que contribua para um aprofundamento sobre esse múltiplo cenário no qual identidades étnicas e camponesas se conjugam e se movem a partir de uma base camponesa compartilhada por negros e índios no contexto estudado.

O presente trabalho se baseia na pesquisa de campo realizada entre os anos de 2012 e 2013 nas comunidades Guaxinim e Tingüi-Botó. Minha inserção nesses grupos, que possuem problemáticas diferenciadas e estão envolvidos em redes de mobilizações distintas, se deu através de caminhos também diversos.

Em 2010 apresentei a dissertação de mestrado ao PPGA/UFPE onde realizei uma análise sobre dados audiovisuais produzidos com grupos de jovens Tingüi-Botó, um grupo formado por rapazes, outro por mulheres e outro por crianças. As crianças foram os principais sujeitos desse estudo⁴.

A importância da categoria “trabalho” para os Tingüi-Botó já havia me chamado atenção. Os Tingüi-Botó, além da identidade indígena, afirmam também sua identidade de agricultores. Ou melhor, as articulam na afirmação de que os Tingüi-Botó são um povo indígena que gosta de trabalhar. E a categoria trabalho está profundamente relacionada com a terra. Nesse sentido, muitas vezes a palavra trabalho é utilizada como sinônimo de trabalhar “na terra”.

⁴ A dissertação foi orientada pelo professor Dr. Renato Athias (PPGA/UFPE) e co-orientada pela professora Dr.^a Sílvia Martins (ICS/UFAL).

Ao ingressar no doutorado propus um estudo que se detivesse nas relações entre etnicidade e ambiente/natureza, levando em consideração as esferas religiosa e política, bem como as práticas de manejo ambiental dos Tingüi-Botó. Entretanto, antes de iniciar a pesquisa de campo, tive oportunidade de estabelecer um diálogo intenso com a comunidade quilombola Guaxinim, a partir da elaboração do Relatório Antropológico de Identificação Territorial dessa comunidade⁵. Essa experiência marcou minha percepção sobre os dilemas que esses grupos têm enfrentado na atualidade na busca por se inserirem numa cidadania que constantemente lhes têm sido negada.

Esse processo me fez reelaborar as problemáticas propostas para o desenvolvimento dessa tese, contribuindo para que eu pudesse enxergar de forma relacional esses diferentes campos em que eu estava envolvida. Assim, dei continuidade à pesquisa de campo na comunidade quilombola Guaxinim e, em seguida, voltei aos Tingüi-Botó para também realizar uma pesquisa de campo que se concentrou na interseção das categorias trabalho e etnicidade.

A pesquisa de campo foi realizada predominantemente entre os meses de outubro a dezembro de 2012 na comunidade quilombola Guaxinim, havendo atividades de pesquisa ainda durante o mês de janeiro. Assim, pude acompanhar os desdobramentos da reivindicação territorial do grupo. Entre os meses de abril a julho de 2013 realizei pesquisa de campo entre os Tingüi-Botó, participando de farinhadas durante o mês de setembro, o que me permitiu observar atividades tanto de plantio como de colheita.

Essa tese está estruturada em sete capítulos, iniciando por essa introdução. O segundo capítulo teve como objetivo contextualizar um campesinato surgido principalmente a partir do compartilhamento entre negros e índios e que gerou uma diversidade de estratégias produtivas, complexificando um cenário caracterizado pela grande propriedade e pelas culturas agroexportadoras, sob a dominação de latifundiários poderosos.

No terceiro capítulo se deu ênfase na caracterização de uma região, situada entre o agreste e sertão de Alagoas e Pernambuco, onde uma diversidade de grupos indígenas e negros estiveram relacionados. Assim, passaremos a observar relações desenvolvidas no interior da fazenda Retiro a partir da inserção de Antônio Macambira, um “caboclo de Águas Belas”, entre os negros moradores da fazenda Retiro.

A partir da memória de seu filho, Alfredo Macambira, poderemos entender melhor uma experiência de compartilhamento entre negros e índios que nos ajudará a olhar a

⁵ A equipe antropológica foi coordenada pela antropóloga Ana Cláudia Rodrigues. A pesquisa de campo foi realizada no primeiro semestre de 2012.

especificidade dos grupos em questão, considerando uma rede de relações étnicas na qual índios, nessa região, estiveram envolvidos. Entretanto, essas relações ultrapassam as mobilizações étnicas e envolvem intensas negociações entre índios e dominantes, o que nos permite desenvolver considerações sobre o relacionamento entre os proprietários da fazenda Retiro e os negros.

O quarto capítulo baseia-se principalmente nas memórias dos anciãos das comunidades Guaxinim e Tingüi-Botó sobre um período que se estende dos finais do século XIX até a década de 1970, período que caracteriza um ciclo da reprodução socioeconômica das famílias de pequenos agricultores que buscaram desenvolver a agricultura familiar em condições adversas, situando-se entre a fixação em uma terra e a perambulação. Olhar relacionalmente essas trajetórias camponesas nos permitirão considerar as formas diferenciadas em que a relação com o patrão-proprietário e a etnicidade vão se apresentar nessas trajetórias, reverberando nas atuais condições de vida desses grupos.

No quinto capítulo, a atenção se volta para as relações territoriais e produtivas que vêm sendo desenvolvidas pelos Tingüi-Botó desde que seus direitos como grupo etnicamente diferenciado na sociedade brasileira foram reconhecidos pelo Estado. Essa nova forma de acessar os recursos (ambientais, financeiros, legais etc.) tem implicado num maior controle sobre a força de trabalho familiar pelos pequenos agricultores. Porém, ao mesmo tempo, outros desafios se impõem.

O sexto capítulo é dedicado à observação da formação da comunidade Guaxinim que ocorreu num contexto de redução radical do acesso ao território ao qual sua trajetória está relacionada, devido à expulsão sistemática de famílias moradoras das fazendas e sítios da região. As reivindicações étnicas do grupo hoje passam por essa relação de dependência e adversidade entre a comunidade quilombola e os patrões e pelo estabelecimento de novos relacionamentos externos ao contexto local, que tem gerado uma (re) significação da identidade negra da comunidade.

Nas considerações finais é apresentada uma visão geral sobre o processo étnico em que esses grupos estão inseridos, considerando as formas de imbricação entre o projeto camponês e as etnicidades desses grupos que têm sido protagonistas de uma mudança social, indicando possibilidades sobre uma articulação questionadora da etnicidade no processo de desenvolvimento. Mas não sem desafios.

2 ORIGENS DO CAMPESINATO NEGRO-INDÍGENA: O CONTEXTO NACIONAL

A categoria trabalho possui significações variadas nas trajetórias dos grupos estudados, associada sempre à maior ou menor autonomia que os grupos possuíram e possuem em relação à terra e à produção. Esse modo de vida, marcado pela perambulação, por diferentes meios de acessar a terra, a água, o alimento e a habitação constitui uma luta pela reprodução histórico-cultural de grupos marginais à História Econômica do país como os povos indígenas e as comunidades negras rurais.

Os Tingüi-Botó e a comunidade Guaxinim estão inseridos nesse contexto, onde o desenvolvimento dos grupos étnicos tem se desenrolado a partir da interação entre negros, indígenas e brancos. Porém, há especificidades que se relacionam com o contexto de formação das comunidades e com os desdobramentos do relacionamento destas com o Estado Nacional.

Entretanto, a categoria marginal deve ser complexificada, uma vez que, o fato de terem permanecido um longo período à margem das políticas públicas e da cidadania, não significa que estiveram totalmente à margem do sistema econômico vigente. A força de trabalho e a produção desses pequenos agricultores sempre esteve inserida na economia nacional, sendo englobadas por esta, mas, sem sucumbir. Assim, o trabalho é também uma categoria de resistência para os grupos, que, em diferentes momentos históricos, desfrutaram de maior ou menor autonomia.

O campesinato como ordem moral (WOORTMANN, 1990a) é reproduzido diante das mais variadas circunstâncias históricas e constitui uma forma de resistência também para os grupos etnicamente diferenciados que lutam pela permanência num território. Esse é a “terra de trabalho”, de “lida” e “luta”, “chão de casa”, espaço ritualístico, “terra sagrada”, espaço de festa e das mais variadas formas camponesas de sociabilidade, de reprodução da família, do grupo e também da etnicidade.

A campesinidade possibilitou a manutenção de modos de vida que vão desde a transmissão e reinvenção de práticas culturais, mais fortemente marcadas entre os Tingüi-Botó; da história oral ligada a um passado de escravidão e ao reconhecimento de antigos sobrenomes familiares que remetem à descendência africana, no caso da comunidade quilombola Guaxinim; da manutenção de laços de parentesco e da relação profunda com um território. Esses elementos têm baseado as reivindicações territoriais dos grupos na atualidade.

O exercício que realizaremos nesse capítulo, será o de analisarmos o contexto nacional de formação de um campesinato baseado na interação entre, principalmente, negros e índios, no contexto de dominação pelo branco latifundiário. Buscaremos elencar alguns elementos que marcaram especificamente as histórias dos índios e as histórias dos negros no Brasil, observando também de que modo essas estiveram relacionadas na formação desse campesinato.

2.1 Os índios e o trabalho: aspectos históricos

As atividades colonizadoras se utilizaram de diversos modos dos povos indígenas, apesar da dificuldade encontrada em sujeitá-los ao trabalho agrícola para os colonos mesmo durante o século XIX (CARNEIRO DA CUNHA, 2012). Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2012), ainda durante o século XVI, houve uma política oficial de sedentarização dos povos indígenas através da criação de aldeias que visavam a redução do território indígena. No século XVII, “redução” foi justamente o nome dado à reunião dos índios nas missões jesuítas. Apesar da política diferenciada prevalente durante o século XVIII com a atuação do Diretório Pombalino, de alguma forma a política de redução territorial foi retomada durante o século XIX (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

A lógica do aldeamento relacionava-se ao controle sobre os povos indígenas, inclusive sobre sua mão de obra, seja por parte do Estado, seja por parte da Igreja. De acordo com Cunha, “o aldeamento de índios obedecia, com efeito, a conveniências várias: não só os tirava ou confinava em parcelas de regiões disputadas por frentes pastoris ou agrícolas, mas se os levava também para onde se achava seriam úteis” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p., 76). Nesse sentido, “os aldeamentos serviam de infraestrutura, fonte de abastecimento e reserva de mão de obra” (Idem).

A autora demonstra também a relação que a Coroa estabeleceu com o trabalho indígena, extinguindo a escravidão indígena por vezes, e reabilitando-a por outras. O trabalho dos indígenas em propriedades de particulares jamais foi proibido, modificando-se apenas os intermediários da negociação (Id.).

Formas de resistência nos variados contextos de exploração da mão de obra indígena, seja na plantação açucareira, seja na entrada para os sertões a partir do século XVII, ganharam os mais variados contornos, como demonstra Monteiro (2000). Segundo o autor,

[...] É possível identificar no índio colonial algumas características constantes do tratamento estendido à população trabalhadora ao longo de toda a história do Brasil. Na verdade, trata-se do primeiro exemplo de como os grupos dominantes têm lidado com a maioria da população, tratando-a como um povo conquistado ou colonizado, digno de ser explorado economicamente e, finalmente, excluído da história. No contraponto aqui esboçado, ressalta-se a importância das vivências e embates desta maioria ausente da história oficial mas que, antes de mais nada, lutou, através dos meios que dispunha, contra uma minoria privilegiada e um modelo econômico injusto, que os mantinham cativos (MONTEIRO, 2000, p.119).

Darcy Ribeiro (2006) chama atenção para o fato de que, apesar da intensificação da introdução do trabalhador negro escravizado a partir do século XIX, o indígena “[...] subsistiu nas áreas pioneiras como estoque de escravos baratos utilizáveis para funções auxiliares. Nenhum colono pôs jamais em dúvida a utilidade da mão de obra indígena, embora preferisse a escravatura negra para a produção mercantil de exportação” (RIBEIRO, 2006, p.88).

Antônio Carlos de Souza Lima (1995) explica que no decorrer do período imperial existiram dois “feixes temáticos” na administração do Estado para lidar com as questões relativas às populações nativas, a saber, “terra/ trabalho e guerra” que chegaram a se desdobrar em quatro aparelhos administrativos (SOUZA LIMA, 1995, p. 97). A criação do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas (MACOP) em 1860, que abarcou as funções relacionadas aos povos indígenas do Ministério dos Negócios do Império (MNI), o da Guerra e o da Marinha.

Segundo Souza Lima, ao Ministério dos Negócios do Império coube o papel mais importante, realizando a requisição de missionários capuchinhos a fim de se constituírem os aldeamentos, trabalho regulamentado pelo Regimento das Missões desde 1845, que passaria a ser atribuição do MACOP a partir de sua criação (Id). Durante o império ainda se permitia

[...] O uso oficializado da compulsão ao trabalho exercida sobre os nativos e muitas vezes gerida pelo *diretor da aldeia*, legalmente um “capataz”, com atribuições sobre a redistribuição de populações e de terras, num sistema bem menos centralizado de controle de propriedade fundiária (Moreira Neto, 1971:371, 1988: 73-96; Cunha, 1991; Beozzo, 1983). (SOUZA LIMA, 1995, p.98-99).

Nos sertões nordestinos, as ações promovidas através da Casa da Torre durante o século XVIII serão responsáveis pela redução dos tapuias, onde os indígenas serão utilizados como mão de obra nas fazendas de criação de gado. No contexto de desagregação das sesmarias a partir do final desse século, a relação entre indígenas e fazendeiros é permeada por uma tensão que, segundo a análise de Galindo (2011), faz com que o *agregamento* surja como alternativa entre a vida sob o controle do Diretório dos Índios e entre os matos onde a

sobrevivência estava constantemente ameaçada pela repressão aos “selvagens” que eram alvos de perseguição devido, entre outros motivos, às práticas de corso a que estes índios estiveram associados.

A dispersão provocada com o fim das missões ofereceu um contexto propício para a organização de grupos de resistência ao novo projeto posto em prática pelo Diretório e, nesse sentido, os “índios de corso” ou “dispersos” exigiam um “[...] esforço de reconquista para que eles viessem a engrossar as estatísticas das vilas constituídas” (GALINDO, 2011, p.182). Um dos mecanismos de ação contra as práticas desses grupos foi a promoção de *guerras justas*, como a empreendida no sertão de Pernambuco:

O sargento-mor fez guerra aos índios levantados no Ararobá, Serra Talhada, Moxotó [...], não só os reduziu à obediência devida, mas evitou quanto lhe foi possível adiantar o formidável partido com que se iam fortalecendo”⁶, registrou o governador. Parte desses contingentes arredios foram reunidos por Jerônimo Paz: os ‘Pipipans’ na serra Negra, os ‘Paraquiôs’ em Águas Belas e o restante na ilha de Pambu [...]” (GALINDO, 2011, p.182)⁷.

Muitos desses grupos, porém, voltaram a se dispersar (Id.). O desenvolvimento da agricultura nesse contexto era considerado pelo Diretório como, além de prática civilizatória, uma forma de prevenção contra a evasão das vilas e a possibilidade de formação de novos grupos resistentes, pretendendo-se utilizar a mão de obra indígena na produção de “hortifrutigranjeiros, farinha de guerra e algodão” (GALINDO, 2011,186).

Porém, com a dificuldade de controle sobre a mão de obra indígena, apesar das diversas tentativas de fiscalizar e regular as relações entre indígenas e fazendeiros, uma camada intermediária entre “os índios de corso” e os índios que viviam nas vilas surgiu. Estes eram os agregados das fazendas e formavam uma espécie de milícia para os fazendeiros, ao mesmo tempo em que conseguiam impor certa autonomia na qual estiveram incluídas a vida em grupo nos domínios da fazenda, práticas autônomas de trabalho e outras mais que deram forma à vida da família sertaneja e mesmo às práticas de violência na relação entre dominantes e dominados nas fazendas dos sertões (Id).

⁶ Carta do governador Luiz Diogo Lobo da Silva ao doutor Manoel de Gouvêa Alvarez, ouvidor das Alagoas, sobre a mudança da dita vila, e outros pontos mais nela declarados. 30/1/1762. Registro de correspondência do governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 1761-2. Recife, p.166v *apud* Galindo, 2011, p. 182).

⁷A atual cidade de Águas Belas merecerá mais detidamente nossa atenção no próximo capítulo, onde levantaremos alguns aspectos sobre as relações políticas mantidas entre os índios Fulni-ô e a família Cavalcanti. Estas nos ajudarão a entender também certos aspectos das relações desenvolvidas entre a família Cavalcanti e seus escravos, em finais do século XIX e início do XX, bem como nos fornecerá elementos sobre a interação entre negros e índios na antiga fazenda Retiro.

O Brasil foi marcado pelo desenvolvimento de políticas de Estado “contra a alteridade, contra os índios” (ATHIAS, 2007, p.116). Mesmo com o reconhecimento da existência dos índios realizado pelo Governo Republicano, com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais/ SPIILTN a tentativa de transformar os povos indígenas em força de trabalho continuou. Na verdade, foi iniciada uma “política de integração” que se baseou na estrutura jurídica da tutela, vigente até a promulgação da Constituição Federal de 1988 (Id.), quando os povos indígenas passaram a ser vistos como sujeitos de direito. Iniciando uma nova luta por autonomia.

2.2 Negros escravizados, quilombolas e moradores: entre a opressão e a campesinidade

Muitas foram as formas de resistência negra contra os senhores que os subjulgavam e oprimiam. Os quilombos foram a forma exemplar dessa resistência, sendo seu maior símbolo o Quilombo dos Palmares.

Maestri e Fiabani (2008) argumentam que a documentação historiográfica sugere que a horticultura foi a forma dominante de produção quilombola. Os autores definem o “quilombo horticultor” como uma “[...] comunidade formada por negros escravizados fugidos aos quais, eventualmente, se associavam nativos, libertos, homens livres pobres etc., sustentada por produção horticultora associada à caça, à pesca, à coleta, à rapina etc.” (MAESTRI; FIABANI, 2008, p. 64)⁸. Para os autores, a produção horticultora quilombola sustentou grande parte dos escravos fugidos que se estabeleceram nas áreas fronteiriças do Brasil, “apoando o processo de colonização das regiões agrestes e afastadas” (Ibd, p. 65).

Revoltas que ocorreram durante o longo período escravocrata da história do Brasil, algumas pontuais e de interesse mais reformador do que propriamente revolucionário (Ver REIS, 1996), tiveram entre a pauta de reivindicações o acesso à lavoura de subsistência pelo escravo.

Rejeitando a terminologia “comunidades quilombolas” para se referir aos quilombos históricos⁹, João José Reis afirma que os quilombos faziam parte de complexas tramas e redes

⁸ A denominação do quilombo histórico como horticultor causa, em certa medida, uma redução nas formas econômicas que esses grupos desenvolveram. Porém, para esse trabalho é interessante a ênfase na atividade da agricultura como fundamental para a reprodução desses grupos.

⁹ O autor argumenta sobre a dificuldade em se falar de comunidades quilombolas no período escravista por que a terminologia pressupõe uma estabilidade que, em sua maioria, os quilombos não desfrutaram tais como “longevidade, que permitisse certa estabilidade, a sucessão de gerações, o estabelecimento de uma memória grupal, de costumes, rituais, valores próprios, formas consagradas de lideranças que organizassem politicamente e defendessem militarmente o grupo (REIS, 1996, p. 21).

em torno das realidades locais em que se constituíram, formando um “campo negro” (GOMES, 1995 apud REIS, 1996), definido como

[...] Um espaço social, econômico e geográfico através do qual circulavam os quilombolas, articulando mocambos, senzalas, tavernas, roças, plantações, caminhos fluviais e pântanos, alcançando vilas de pequeno porte e cidades do porte do Rio de Janeiro, que possuía mais de 200 mil habitantes em meados do século XIX (REIS, 1996, p. 19).

Alfredo Wagner de Almeida (2002) chama atenção para a limitação do conceito do quilombo jurídico-formal, questionando a assertiva de que o quilombo é sempre constituído por escravos fugidos e o suposto isolamento desses indivíduos em relação à sociedade. O autor chama atenção para o fato de o quilombo ser percebido como “fora do mundo da produção e do trabalho, fora do mercado... fora do domínio físico das *plantations*” (ALMEIDA, 2002, p.48). Nesse sentido, o autor considera que quilombos se constituíram no próprio domínio físico das *plantations*, num contexto de declínio das mesmas, gerando o acamponesamento de famílias de antigos escravos (id.).

Outros autores demonstram que, mesmo no contexto da *plantation* escravagista, o negro escravizado desenvolveu atividades ligadas a seu sustento, especialmente na produção de alimentos. Esse fato foi chamado de “brecha camponesa” por autores como Cardoso (2009). De acordo com a análise de Ciro F. Cardoso (2009), a “brecha camponesa” no sistema escravista não foi exceção. Segundo o autor,

Devemos a Tadeusz Lepkowski a expressão “brecha camponesa” para designar atividades econômicas que, nas colônias escravistas, escapavam ao sistema de *plantation* entendido em sentido estrito. Ele distinguia duas modalidades de tal brecha camponesa: 1) a economia independente de subsistência que os quilombolas organizavam em seus quilombos; 2) os pequenos lotes de terra concedidos em usufruto nas fazendas, aos escravos não domésticos, criando o que o autor chama de mosaico camponês-escravo, coexistindo estes, porém, com “a massa compacta, indubitavelmente dominante, das terras do senhor, nas quais o escravo era trabalhador agrícola ou industrial, fazendo parte de um grande organismo de produção” (LEPKOWSKI, 1968, PP. 59-60) (CARDOSO, 2009, p. 102).

Cardoso explica que 1) foi uma “característica universal” do escravagismo americano atribuir tempo e parcelas de terra para o cultivo realizado pelo escravo de seu próprio alimento; 2) houve uma tendência em transformar esse acesso “em um direito de fato e, em certos casos, fixado pela lei” (CARDOSO, 2009, p.103).

Almeida (2002), sugere que chegou a haver uma complementaridade entre a produção realizada por escravos para o auto-consumo e aquela realizada por quilombolas e por um “campesinato periférico”:

Considerando que tanto escravos quanto quilombolas exerciam atividades agrícolas e extrativas de autoconsumo, pode-se repensar o argumento dos historiadores econômicos de que nos momentos de grande elevação do preço do algodão ou da cana-de-açúcar para o senhor compensava assegurar a alimentação do escravo por vias externas, isto é, comprando a produção alimentar do campesinato periférico à grande plantação e dos comerciantes que transacionavam inclusive com quilombolas (ALMEIDA, 2002, p. 51).

Sidney Mintz (2010), em artigo intitulado “Era um escravo de *plantation* um proletário?”, publicado inicialmente em 1978, argumenta sobre a existência de uma “brecha radical” suficiente para questionar a hegemonia do conceito de “modo de produção escravista”, considerando-o mais imbricado com o modo de produção capitalista do que o suposto. Para o autor, a inserção significativa do negro escravizado em atividades produtivas, apesar da predominância do trabalho escravo, aponta para o fato de 1) que essas atividades não eram realizadas sob supervisão; 2) possibilitar aos escravos unirem-se em grupos para o trabalho, estes formados de acordo com suas preferências, especialmente por grupos familiares; 3) que tivessem alguma autonomia sobre o quanto e o que plantar, podendo assim, gerar diferenciações individuais internas; 4) permitia que os escravos produzissem alimentos que excediam o consumo interno, abastecendo também o mercado local (MINTZ, 2010, p. 159-160).

Estudos já demonstraram a transposição de relações escravistas para o sistema de morada num contexto de cultura agrícola da cana-de-açúcar, como o faz Moacir Palmeira em “Casa e Trabalho: notas sobre as relações sociais na *plantation* tradicional” (1977) e Beatriz Herédia em “A Morada da Vida” (1979), estudos realizados na Zona da Mata nordestina e que se referem às relações de trabalho desenvolvidas em áreas de plantação de cana-de-açúcar.

Como afirma o historiador João Luís Fragoso, “é importante frisar que traços e formas que vão substituir a cativa [na região Nordeste] já existiam antes da abolição. Um dos sistemas mais antigos e que abarcava o maior contingente de trabalhadores livres presente nos engenhos, era o *morador-agregado*” (FRAGOSO, 1990, p.170). Assim, segundo Fragoso, reproduzia-se um tipo de relação não capitalista personificada no morador, que não era totalmente mediado pelo mercado, possuindo um “elemento camponês”. Em sua base havia “[...] o trabalho familiar que – através das roças de subsistência – garantia a reprodução da força de trabalho a ser utilizada pelo senhor, fato esse que se traduzia na redução de despesas para esse último” (Id).

No contexto estudado por esses autores, as relações de trabalho se estabelecem de modo imbricado com a questão da habitação, autonomia e dependência das famílias de trabalhadores em oposição/ em relação aos proprietários de terra.

São sintomáticas as expressões “cativeiro” e “meio do mundo” utilizadas por camponeses ainda hoje, analisadas por Russel Parry Scott (2009). Segundo o autor,

O “cativeiro” e o “meio do mundo” são duas opções domésticas entre as quais agricultores e trabalhadores rurais nordestinos se articulam historicamente. Como “cativos”, colocam o seu trabalho à disposição de empregadores locais em troca do salário e de alguns “favores”. Como viajantes “no meio do mundo”, são móveis e disponíveis a empregadores em áreas mais dinâmicas, cada vez mais separadas das suas casas de origem (PARRY SCOTT, 2009, p.246).

As expressões “cativeiro” e “meio do mundo” servem como alegorias para o campesinato analisado nesse trabalho, um campesinato que também é étnico, possuindo sentido na trajetória de sucessivos deslocamentos na história dos grupos indígena Tingüi-Botó e quilombola Guaxinim. O “cativeiro” refere-se às formas de dominação sobre a mão de obra camponesa por proprietários de terra, sendo o próprio termo uma herança do passado escravagista; e o “meio do mundo” nos indica que perambulações, fugas e voltas são uma constante nessas histórias¹⁰.

A categoria trabalho, quando analisamos esse campesinato formado em sua origem, por povos indígenas e negros no Brasil, possui a característica de ter sido sinônimo de opressão através do trabalho forçado, subalterno ou marginal; mas também de ser ela mesma sinônimo de resistência ao sistema opressivo, através das sucessivas tentativas de negros e índios de se firmarem autonomamente.

Desde a promulgação da Constituição de 1988, que adotou a auto-atribuição de comunidades negras rurais como comunidades remanescentes de quilombos, que o termo quilombo vem sendo ressemantizado¹¹. As comunidades quilombolas vêm sendo consideradas não através de laços de continuidade visíveis com os quilombos históricos, mas a partir de suas atuais configurações. As relações de opressão histórica a que essas comunidades têm sido submetidas e formas de relacionamentos específicos com um território são elementos geralmente acionados por essas novas formas de etnicidade¹².

2.3 Trabalho e Resistência: os pequenos produtores

¹⁰ Nesse sentido, utilizaremos o conceito de “meio do mundo” de Parry Scott (2009) de uma forma mais abrangente, uma vez que o autor se refere ao viajante como aquele que perde os laços familiares e o contato com o local de origem. O conceito de “meio do mundo”, nesse trabalho, diz respeito também à circulação, perambulação, dos indivíduos ligados aos grupos estudados em busca de sustento e melhores condições de vida.

¹¹ Para uma discussão aprofundada sobre a questão, (ver, p. ex., ARRUTI, 2008).

¹² Contudo, é necessário considerar que o auto-reconhecimento de comunidades como quilombolas tem ultrapassado o âmbito do rural, e grupos urbanos têm complexificado as questões. Esse é o caso, por exemplo, do Terreiro Santa Bárbara – Ilê Axé Oyá Meguê, Nação Xambá, (Olinda-PE).

Linhares e Silva (2009), em artigo sobre a agricultura de subsistência no Brasil Colônia, afirmam que, em geral, os estudos desenvolvidos sobre a história econômica brasileira até a década de 1970, relegaram à agricultura produtora de alimentos um papel secundário e subordinado no âmbito da economia colonial (LINHARES; SILVA; 2009, p. 117). No entanto, para esses autores, apesar de a legislação portuguesa favorecer a atividade comercial monocultora, a produção de alimentos teve grande importância interna, seja no autoabastecimento das grandes unidades, seja nas pequenas e médias propriedades que produziam excedentes, tornando possível o abastecimento da população urbana (Id).

Os autores argumentam ainda que, embora tenha sido encarada como atividade produtiva de menor valor, competiu a essa agricultura o papel desbravador de ocupar e povoar as terras, processo intensificado a partir do século XVIII, devido ao crescimento demográfico e expansão urbana, a fim de cumprir as tarefas de abastecimento interno. Entretanto, os autores observam,

A área que ela ocupa e continuará ocupando, é aquela não ocupada pela agricultura comercial especulativa (no interior da *plantation*) e não ambicionada por interesses mais poderosos (a fronteira aberta), daí o caráter precário e transitório do uso e da posse da terra por pequenos proprietários e lavradores sitiantes, como se fossem eles ocupantes ocasionais de glebas provisórias (LINHARES; SILVA, 2009, p.119).

Franco (1997) refere-se à instabilidade da população rural livre no povoamento do interior do Brasil, marcados por um modo de vida seminômade, baseado numa agricultura itinerante. Para a autora, a mobilidade até os dias atuais, seria o único recurso para lidar com “condições adversas de existência: problemas com o patrão, salário baixo, trabalho insalubre, desavenças, desgostos resolvem-se ainda hoje com transferência de domicílio” (FRANCO, 1997, p.32).

Os processos pelos quais se deu a formação desse campesinato no Brasil são diversos e resguardam suas especificidades. Essas estão relacionadas com as políticas de intervenção estatal, com as singularidades étnicas dos grupos envolvidos, com as características regionais, ou seja, ambientais, econômicas e sócio-culturais, e com a relação entre a pequena agricultura produtora de alimentos e as grandes culturas de mercado.

Oberg (2009) observa que a produção das culturas de subsistência,

[...] Desde os seus primórdios foi relegada aos escravos negros e índios nas grandes propriedades rurais. Uma vez estabelecido esse padrão, foi ele continuado pelos escravos fugidos, brancos desprovidos de recursos e mestiços que, por um motivo ou por outro, foram forçados a abandonar as plantações para estabelecer-se no interior. No decorrer dos séculos, essa camada de camponios marginais aumentou e difundiu-se, havendo-se enrijecido o padrão e, como tivemos ocasião de verificar, esse padrão, nos seus pontos essenciais, é indígena e africano, e não europeu (OBERG, 2009, p. 191).

Segundo José Graziano da Silva (1980), na sociedade escravocrata colonial a população livre precisava buscar diferentes alternativas de sobrevivência. Composta de tipos sociais diversos e relegada a um papel secundário na estrutura escravocrata, essa camada da população abarcava desde “[...] brancos, que dificilmente admitiam trabalhar braçalmente, até negros livres, encontrando-se, entre esses dois extremos, uma larga faixa de índios, mulatos e outras formas de mestiçagem” (GRAZIANO DA SILVA, 1980, p.16). Entre as alternativas econômicas para essa camada, existiam as ilícitas, como a prática de assaltos e saques, a indigência e a mendicância; e aquelas que buscavam a associação aos senhores coloniais através da prestação de serviços, como o trabalho desenvolvido nas propriedades dos senhores, proteção pessoal a estes ou mesmo oferecendo simplesmente companhia. Havia também a obtenção de sustento através da ocupação de pequenas faixas de terra. Segundo Graziano da Silva,

Em imenso território inculto, não era difícil se estabelecer em um pedaço de terra para exploração. Esses sofridos indivíduos, vítimas do sistema reinante, viviam montando seus pequenos sítios, embora não se fixando em nenhum local. Eram verdadeiros sítios volantes que se estabeleciam, atravessando no tempo e no espaço todo o período colonial, estendendo suas raízes até tempos mais recentes (Ibd, p.17).

Para o autor, essa seria a “gênese de pequenos agricultores no Brasil” (Id.). Qualificados como “vadios”, “ociosos” pelas autoridades e ideologia dominantes na Colônia, foram marginalizados pelo sistema latifundiário, apesar de terem sido reflexo desse mesmo sistema (Ibd.).

Kalervo Oberg (2009), no artigo “O Campônio marginal no Brasil rural”¹³, chamou atenção para o fato de os estudos desenvolvidos sobre a economia agrícola brasileira, em geral, referirem-se a quatro tipos de estabelecimentos agropecuários principais que, resumidamente, são

- a) o **tipo plantação** – caracterizado pela monocultura agroexportadora, investimento em beneficiamento tecnológico e emprego de mão de obra assalariada;

¹³ Publicado originalmente em 1957.

- b) a **fazenda de criação** – criação de gado para corte, o investimento principal é aplicado em terras e gado e emprego de poucos operários;
- c) as **fazendas do tipo granja**, predominante em Minas Gerais – consiste na criação de gado para corte e também na utilização do leite para fabricação de queijos e cremes, além do soro e do leite desnatado serem empregados na alimentação dos porcos. Nesse tipo há produção de arroz e feijão para subsistência;
- d) o **pequeno operador** – caracterizado pela produção de culturas alimentícias ou “econômicas”, em terra própria ou arrendada, com emprego principalmente de sua própria mão de obra e de sua família. As colônias de migrantes no sul do país seriam as principais representantes desse tipo onde as tecnologias empregadas variam das mais modernas às mais “primitivas”, como a queimada que ocorre em todo país.

Para o autor, nesse esquema permanece de fora grande parte daqueles que formam o campesinato brasileiro, constituído por pessoas que

[...] vivem e cultivam pequenos tratos de terra, estando sujeitos a um conjunto espantoso de regulamentos de posse. Ele é o pequeno produtor de subsistência ou roceiro, que produz culturas alimentícias primárias, como milho, arroz, feijão e mandioca, criando alguns porcos e galinhas e possuindo, algumas vezes, um burro ou um cavalo que lhe serve de montaria. É o lavrador instável que vive a roçar e queimar o mato, o protótipo clássico do produtor brasileiro de alimentos. Originariamente, era o agregado ou servidor ou quase servo. Nos dias atuais pode ser um meeiro ou trabalhador agrícola permanente, embora possa exercer essas atividades ocasionalmente (OBERG, 2009, p. 182).

A esse quinto tipo de produtor agrícola, embora, como chama atenção Oberg (Id), que possui características muito diferentes do camponês europeu ou asiático, o autor denomina de “campônio marginal”, acrescentando, ainda, que

Se lhe tirassem seus porcos e suas galinhas, ele seria como o índio selvagem, pois pratica um dos tipos de agricultura mais primitiva do mundo. Mas seu gado e sua dependência do mercado, embora limitada, lançam-no à margem da economia nacional. Ele é o zero econômico do Brasil, porque compra e vende pouco. Embora depositário de uma rica música folclórica e tradições populares, é também o depositário da ignorância, da pobreza e

da doença. No Brasil, como em qualquer outra parte da América Latina, é o grande símbolo do subdesenvolvimento (Id.)¹⁴.

Apesar da visão estreita com que o autor evidencia a questão, Kalervo Oberg acaba elucidando o descaso com que foi tratada a agricultura produtora de alimentos no Brasil. Os estudos clássicos sobre o campesinato trataram, muitas vezes, essa marginalidade como um impedimento do desenvolvimento do campesinato enquanto classe social no Nordeste do país.

Sendo assim, essa marginalidade foi incorporada nos estudos como uma segunda descaracterização do pequeno produtor rural situado às margens da indústria açucareira e da fazenda de criação de gado e algodão nos sertões nordestino, subordinados às formas econômicas dominantes. A volatilidade desse campesinato foi vista como uma fraqueza em que se assentou uma precária, embora numerosa, população, desprovida do controle legal dos recursos ambientais¹⁵.

Alberto Passos Guimarães¹⁶ (2009) inicia seu escrito com a seguinte afirmativa:

Foram precisos três séculos de ásperas e contínuas lutas, sangrentas muitas delas, sustentadas pelas populações pobres do campo contra os todo-poderosos senhores da terra, para que, por fim, a despeito de tantos insucessos, despontassem na vida brasileira os embriões da classe camponesa.

Só no limiar do século XIX, portanto, há pouco mais de cem anos, começaram a surgir os frutos dessa irreduzível e prolongada batalha, abrindo-se as primeiras brechas nos flancos mais vulneráveis do opressivo sistema latifundiário, com a implantação, principalmente ao sul do território nacional, e em bases estáveis, de outros tipos menos agigantados e mais modestos de propriedade agrária.

Durante 388 anos, o latifúndio colonial e feudal e seu semelhante, o sistema escravista de plantação, lançaram mão dos mais variados meios a seu alcance para impedir que as massas humanas oprimidas, que vegetavam a ourela das sesmarias ou se agregavam aos engenhos e fazendas, tivessem acesso à terra e nela fixassem em caráter permanente suas pequenas ou médias explorações. Quando aqui e ali o fizeram, longe do núcleo principal das plantações e a seu redor, eram, mais cedo ou mais tarde, expulsas com a dilatação dos cultivos ou das criações dos grandes senhores. E, se lhes concediam pequenos tratos de terra para a agricultura necessária ao seu sustento, era com a finalidade de mantê-

¹⁴ Segundo Carlos Guilherme Mota, durante a década de 1950, período em que ocorre a institucionalização de quadros intelectuais, há um engajamento no nacional-desenvolvimentismo (MOTA, 1986), contaminando as produções com as problemáticas do desenvolvimento/subdesenvolvimento. Welch et al. (2009) afirma que Kalervo Oberg, seguindo a tendência desse período, classifica o grupo social ao qual se refere como “campônio marginal” não enquanto “produto da história econômica”, mas o considerando um “[...] resultado da mistura de raças, particularmente a negra e a ameríndia” (WELCH et al., 2009, p.35). Nesse sentido, o presente trabalho se afasta da concepção de Oberg, retendo, porém, o sentido estrutural do conceito ao elucidar a marginalidade a que esse campesinato tem sido relegado na história do país.

¹⁵ Uma literatura engajada e de esquerda procurou chamar atenção para essa precariedade, denunciando a exploração desses trabalhadores do campo, especialmente a partir da década de 1960. Trabalhos como o de Caio Prado Jr. enfatizaram a proletarização do trabalhador rural. Entretanto, essa visão foi responsável por invisibilizar a diversidade desse campesinato que teve decretada sua inviabilidade. Para Prado Jr. a grande massa de trabalhadores rurais estaria enquadrada numa espécie de categoria que poderíamos chamar de proletários do campo e não de camponeses (PRADO Jr., 1977).

¹⁶ Em artigo publicado originalmente em 1963 sobre a formação da pequena propriedade.

las subjugadas, como mão-de-obra de reserva, dentro ou às proximidades dos latifúndios (GUIMARÃES, 2009, p.45).

Apesar de situar o surgimento da pequena propriedade, enquanto instituição consolidada no Brasil, apenas no primeiro quartel do século XIX com a introdução de imigrantes europeus na região sul do país, Guimarães (2009) afirma que não se pode ignorar o que o autor chama de “anterior etapa de gestação da classe camponesa” (GUIMARÃES, 2009, p. 46). A esta etapa, corresponderia a multidão de pequenos lavradores brancos e mestiços que tentou resistir à incorporação aos engenhos, processo que viria se concretizar com a transformação destes em agregados e moradores. Apoiado em autores como Rocha Pombo, Guimarães afirma “[...] que esse contingente de brancos e mestiços quase-escravos foi, em grande parte, um produto das primeiras atividades da luta de classes na América Portuguesa” (GUIMARÃES, 2009, p.46).

Na perspectiva desse autor, no que denomina “processo histórico de gestação da propriedade camponesa” (Id, p.51), a atuação de intrusos e posseiros nativos, enfrentando o poder do latifundiário, pretere a do colono imigrante do sul, reservando-lhe um papel extremamente audacioso de resistência, uma vez que nenhuma lei os protegia da hegemonia do sistema latifundiário. A posse, para Guimarães, representa um ataque de frente a esse sistema, “[...] a posse passa à história como a arma estratégica de maior alcance e maior eficácia na batalha secular contra o monopólio da terra” (Id.). Apesar de a posse não ter servido apenas à pequena propriedade, conforme aponta Guimarães (2009) e Benatti (2009) demonstra¹⁷, esses intrusos e posseiros pobres foram os precursores da propriedade camponesa no Brasil (GUIMARÃES, 2009, p.51).

Inicialmente, as invasões se davam em “terras de ninguém”, que eram os intervalos entre as sesmarias, depois dirigiram-se para as sesmarias não cultivadas ou abandonadas (Id). Para Guimarães, “à força da repetição desses atos de atrevimento e bravura, pelos quais muitos pagaram com a vida, foi que o sagrado e até então inatingível monopólio colonial e feudal da terra começou a romper-se” (Ibd., p. 51).

Os autores que vem se debruçando sobre o estudo do campesinato no Nordeste do Brasil sempre chamam atenção para o seu caráter volante. Apesar do movimento de fragmentação da posse e uso da terra, sempre que a grande agricultura necessitou de mais terras, os pequenos e médios lavradores se viram expropriados e a procura de novas terras

¹⁷ De acordo com Benatti (2009), a posse como mecanismo de ampliação territorial para a grande plantação foi largamente utilizada na sociedade colonial, chegando a coexistir com a forma moderna de propriedade.

onde pudessem continuar produzindo. Ainda que a possibilidade de produzir viesse conjugada com o trabalho nas grandes culturas, como a lavoura da cana-de-açúcar, o algodão, o fumo e o gado.

Para Guimarães, a versão que situa o aparecimento da pequena propriedade no Brasil somente a partir da colonização estrangeira no sul do país, no decorrer do século XIX, constitui numa desvinculação com o processo histórico que lhe antecedeu, apresentando-a como “um produto exclusivo da “largueza de visão” das classes dominantes, súbita e supostamente interessadas em dividir parte de seu poderio com os cultivadores desprovidos de fortuna” (GUIMARÃES, 2009, p. 48). Além desse aspecto, o autor considera também “injustificável” a ideia de que a pequena propriedade “tivesse retardado por tanto tempo sua irrupção, como fato histórico acabado, por causa da “indolência” das populações nativas ou de sua “incapacidade” para o trabalho” (Id.).

Publicado vinte e quatro anos após o artigo de Alberto Passos Guimarães, “Campeinato e escravidão: uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no Nordeste oriental do Brasil: 1700-1875” de Guillermo Palacios¹⁸ (2009) se dedica a demonstrar a formação do campeinato no Brasil ainda no início do século XVIII, contrapondo a correlação estabelecida pelos estudos entre a chegada dos colonos europeus durante o século XIX e a formação da classe camponesa no país. O que foi sugerido por Guimarães, foi aprofundado por Palacios e demonstrado a partir de análise de documentação histórica.

O autor se dedicou à análise de uma revolta de homens e mulheres pobres e livres que ocorreu principalmente na região que correspondia à antiga província de Pernambuco, que compreendia, até o início do século XIX, os estados de Alagoas ao Ceará, mas mobilizou-os também em outras províncias do Nordeste, Norte e Minas Gerais, entre dezembro de 1851 a fevereiro de 1852.

Seguindo as pistas dos registros históricos desse período, a revolta, define o autor,

[...] foi uma furiosa e fulminante reação de numerosos grupos de camponeses, pequenos arrendatários e foreiros, moradores de engenhos e fazendas, jornaleiros rurais e vendedores ambulantes, artesões, pequenos empregados e subempregados das vilas do interior, requerentes da caridade pública, vadios, mendigos, e outras categorias e subcategorias dos porões da sociedade livre brasileira – dentre as quais predominavam nitidamente os cultivadores pobres autônomos – contra a promulgação de duas leis que afetavam direta e intimamente a sua vida: a que estabelecia o Registro de Nascimentos e Óbitos e a que determinava a elaboração periódica e sistemática de levantamentos censitários modernos (a

¹⁸ Publicado inicialmente em 1987.

“Lei do Censo”), ambas regulamentadas pelo Império em 12 de junho de 1851 (PALACIOS, 2009, p. 146).

Segundo Palacios, o que conforma a revolta é a proximidade entre a instituição da obrigatoriedade dos registros dos filhos da camada pobre da população (1851) e a da promulgação da Lei Eusébio de Queiroz, de 1850, que proibiu a entrada de negros para serem escravizados no Brasil, uma vez que apenas essa camada da população era compulsoriamente registrada até então (Id).

O autor pretende lançar outro olhar sobre o cultivador pobre, argumentando que “os processos econômicos, políticos e sociais que formam a história agrária dos séculos XVIII e XIX foram também e de maneira fundamental forjados como resultado das contradições existentes entre as comunidades camponesas autônomas e as *plantations* escravistas” (PALACIOS, 2009, p. 149).

Para a historiadora Maria Luíza Ferreira de Oliveira (2011), a revolta dos Maribondos, como ficou popularmente conhecida a revolta analisada por Palacios (2009), teve, segundo constam nas informações historiográficas do período, a participação predominante de “homens de cor” e se deveu principalmente ao fato de que a liberdade para a camada livre e pobre da população era uma condição instável e constantemente ameaçada por formas de escravização ilegal.

Linhares e Silva (2009) consideram que a segunda metade do século XVII e a primeira metade do século XVIII são ricas em incentivos da Coroa Portuguesa à produção de alimentos no Brasil, coincidindo este período com a crise de mantimentos nos centros urbanos. Tal análise corrobora o argumento de Palacios de que a gênese e expansão do campesinato no Brasil se deu, sobretudo, no século XVIII.

Segundo Linhares e Silva (2009), “se é verdade que o mecanismo de doação de terras do Estado português nunca favoreceu a formação de um amplo campesinato nas terras coloniais, também é verdade que inexistia qualquer aparelho de vigilância ou repressão que impedisse a ocupação intrusiva de terras virgens” (LINHARES; SILVA, 2009, P. 128).

Porém, os autores acreditam que “nas regiões de maior adensamento das fazendas de cana e demais produtos de exportação tornava-se impossível o surgimento de um campesinato livre em face da grande pressão exercida pelos ‘homens bons’ sobre os mecanismos de distribuição de terra” (Id.). Entretanto, Linhares e Silva (2009) afirmam a falta de estudos sobre as situações específicas em que esse campesinato se desenvolveu, o que o estudo de Palacios vem responder, ao menos em parte, para o Nordeste do país.

Com base nessas leituras, podemos pensar em um período, especialmente entre os finais do século XVII e a primeira metade do século XVIII, em que esse campesinato se constituiu e consolidou aproveitando as brechas do poder, ou seja, a involução da *plantation*, a corrida para a região das minas e o incentivo da Coroa devido à crise de mantimentos enfrentada desde então. Porém, Palacios (2009) argumenta que foi o próprio Estado o responsável pela desarticulação sistemática desse campesinato ao promover novamente a articulação da *plantation*¹⁹.

O movimento de enclausure das áreas de mata promovido pela Coroa, o recrutamento militar, entre outras estratégias, atingiu principalmente as famílias camponesas, gerando o êxodo das faixas de terra próximas ao litoral e esteve totalmente relacionado com a crise no mercado regional de abastecimento de gêneros alimentícios (PALACIOS, 2009)²⁰. Em consequência, ocorreu uma forte migração dos camponeses para as regiões dos agrestes nordestinos. Segundo Palacios,

A expulsão das comunidades camponesas do Nordeste oriental nas últimas décadas do século XVIII deveu-se, numa primeira instância, à resistência oferecida por esses segmentos às determinações do Estado: negaram-se a suspender seus plantios de algodão e foram expulsos; negaram-se a fornecer seus melhores braços para a guerra e foram expulsos; negaram-se, finalmente, a deixar de plantar mandioca nas extensas e livres matas virgens e foram expulsos. Em termos de fatores “internos” ao processo, o que aconteceu foi, pois, a exacerbação de uma relação conflituosa entre os camponeses e o Estado, relação que era, em certa medida, inerente à própria constituição do campesinato nordestino no contexto do escravismo (PALACIOS, 2009, p. 159).

Este ponto é fundamental para Palacios, desmistificando a ideia de um campesinato e, por conseguinte, da pequena propriedade, como inexpressivos e desarticulados no Nordeste do país. Nesse sentido, Palacios argumenta que a tensão entre os interesses camponeses e latifundiários foram centrais nesse período.

¹⁹ Linhares e Silva (2009), enfatizam as diversas tentativas da Coroa portuguesa em expandir as culturas alimentícias com a finalidade de atender aos súditos que passavam constantemente por períodos de crise alimentícia. Porém, o argumento de Palacios vai de encontro a essa visão, uma vez que o autor afirma que o Estado promoveu de diversas formas a desarticulação desse campesinato em benefício da *plantation* quando esta iniciou uma nova expansão na economia mundial.

²⁰ Sobre Alagoas, há, no livro “Meio Natural Alagoano: aspectos históricos”, um exemplo de como a proteção à mata litorânea se desdobrou em austeridade em relação ao pequeno produtor rural: em 1795, o senhor de engenho José de Mendonça Matos Moreira, plantador de algodão, enviou uma Representação à Corte denunciando a destruição em larga escala do manto florestal (PEREIRA, 1991). Dois anos depois, o mesmo Matos Moreira foi designado Juiz Conservador das Matas. Entretanto, “a desobediência do Regulamento da Conservatória poderia resultar [para os pequenos agricultores], até, na apropriação violenta ‘dos únicos brincos das mulheres e filhas dos (pequenos) proprietários rurais’; mas – denunciavam os signatários de um Memorial, a este respeito: ‘... uma vez que haja dinheiro, cessa toda proibição, o Juiz fica tão dócil e serviçal que perde toda sua aspereza e rigorismo’ (SANT’ANA, 1970, pp. 186-187)” (PEREIRA, 1991, p.39).

A análise de Almeida (2002) sobre o Maranhão parece confirmar algumas das principais considerações de Palácios. Porém, Almeida trata não de uma população genérica de pobres rurais, mas refere-se ao caso dos quilombos:

Caso nos empenhemos numa releitura das fontes documentais e arquivísticas, veremos que há indícios dessa ideia de quilombo enquanto processo de produção autônomo, no momento em que os preços dos produtos do sistema de monocultura agrário-exportador estavam em declínio no mercado internacional. Esse quadro propiciava situações de autoconsumo e de autonomia a pouca distância da casa-grande. Tratava-se de famílias de escravos que mantinham uma forte autonomia em relação ao controle da produção pelo grande proprietário, que não era mais o organizador absoluto da produção diante das dificuldades com a queda do preço de seu produto básico.

À tendência declinante dos preços acresce-se o endividamento dos “fazendeiros” com as casas comerciais e aviadoras, que desde o início da segunda metade do século XVIII sobressaíam no casario assobradado da Praia Grande, em São Luís, e que desde a ação do arquiteto Landi, autorizada pelo marquês de Pombal, fizeram de Belém uma destacada capital comercial. Observa-se em algumas regiões, por meio de estatísticas do século XIX, reunidas por César A. Marques em 1876 e 1877 no seu *Dicionário histórico-geográfico da província do Maranhão*, mostram que, nesses períodos de declínio dos preços do algodão, aumentava a produção de farinha em algumas regiões. Ou seja, essas famílias produziam farinha e outros produtos alimentares, como o arroz, e colocavam-se no mercado de forma autônoma, muitas vezes sem passar pelo grande proprietário (ALMEIDA, 2002, pp.54-55).

Por questões específicas regionais, Almeida afirma que o processo de declínio do poder de mediação dos grandes proprietários rurais teria ocorrido mais rapidamente no Maranhão, devido à falta de “*plantations* propriamente ditas”, de empreendimentos industriais, como as usinas na costa Nordeste e a falência da Cia. Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-78). Segundo o autor, o processo de “[...] fragmentação e desagregação dos grandes estabelecimentos algodoeiros gerou inúmeras situações de acamponesamento, tal como sucedera a partir de 1755 com o confisco e desmantelamento das fazendas das ordens religiosas e com a abolição da escravatura indígena” (Op.Cit., p. 56).

Porém, Almeida (2002) ainda afirma que essa diversidade de “situações de acamponesamento” não obtiveram reconhecimento pleno através da Lei das Terras, persistindo ao longo da história como “foco de tensão social”. O autor chama atenção para o fato de, entre 1824, quando termina o instituto da sesmaria, a 1850 não ter existido nenhum dispositivo legal para resolver as questões agrárias. Como boa parte das sesmarias não foram confirmadas,

Os sistemas de apossamento disseminaram-se, segundo as condições específicas de povos indígenas e de escravos e ex-escravos, que produziam de maneira cada vez mais autônoma, e de “homens livres”, que exerciam atividades de cultivo e extrativas na periferia das grandes plantações, junto aos caminhos de boiada e nas regiões de floresta densa. Muitos

juristas interpretam essa diversidade de situações e de modalidades de relação com os recursos naturais como fundamental para explicar a pluralidade das posses no Brasil, mas o grande problema é que, com a Lei de Terras de 1850, houve constrangimentos ao reconhecimento formal das posses, enquanto, de outra parte, inúmeros imóveis rurais foram recadastrados com registros no cartório, ou seja, foram “devolvidos” e novamente reconhecidos e titulados, comportando em seus domínios inúmeras situações de posse. Assim, menosprezaram-se as situações de ocupação efetiva e de posse consolidada nesses domínios. Um quadro de tensões instalou-se de maneira permanente. Esse problema não foi resolvido nem pela abolição da escravatura, anos depois, nem pela primeira Constituição republicana de 1891, persistindo como um móvel de antagonismos sociais e conflitos agudos (ALMEIDA, 2002, pp.56-57).

Como afirma Almeida, esse processo foi também sentido pelos índios. Observe-se que, analisando o processo de destruição dos aldeamentos a partir de meados do século XIX, Valle (2011) sugere que os diretores gerais dos índios em Pernambuco, no período entre 1853 e 1870, não foram capazes de articular defesa contra aqueles que se apropriavam indevidamente das terras dos índios mesmo enviando “[...] extensa correspondência que detalhava a violenta ação dos que tinham no local dos conflitos o poder fundado na propriedade da terra” (VALLE, 2011, p.296).

A violência cometida contra os índios foi amplamente respaldada pelos diretores parciais e perseguições, prisões e mortes de índios foram empreendidas por forças policiais locais. Estes conflitos, em geral, tiveram como mote a posse e a propriedade das terras das aldeias indígenas (Id). Assim, a autora chama atenção para o fato de que tanto as ações de particulares quanto àquelas empreendidas pelo Estado promoveram sucessivamente a destruturação das aldeias indígenas em Pernambuco. Nesse processo os índios tanto “tiveram as terras usurpadas pelos proprietários vizinhos” como essas mesmas terras passaram sistematicamente por um processo de extinção ou remoção pela ação do governo imperial (Ibd, p. 297).

Essa argumentação geral pode ser exemplificada a partir da referência à história de diversos povos indígenas no Brasil, como no caso dos Kariri e outros grupos indígenas que habitavam na região de Porto Real do Colégio que, após terem suas terras declaradas como públicas e sua etnicidade negada, passaram a se dispersar.

Outro exemplo da ação de esbulho do território indígena é descrito por Dantas (2011) ao analisar as relações políticas desenvolvidas pelos índios Carnijó, do antigo aldeamento do Ipanema, na atual cidade de Águas Belas, onde um grupo de índios uniu-se a membros do partido liberal durante a realização das “eleições para eleitores que votariam nos deputados representantes do 4º distrito de Pernambuco” em 31 de dezembro de 1860.

A autora demonstra como, nessa ocasião, os indígenas envolvidos fizeram uma escolha política ao se aliar aos liberais a fim de defender suas terras. Entre as consequências do episódio que gerou produção de extensa documentação, Lourenço Maranhão, diretor parcial da aldeia, a quem os índios mantinham extrema oposição devido a conflitos anteriormente ocorridos entre indígenas e a família do mesmo, promoveu uma campanha pela extinção do aldeamento que terminou não apenas com a perda de terras, mas levou a expulsão dos índios da cidade (DANTAS, 2011). Apesar da intervenção do diretor geral em favor dos índios, não houve ganhos significativos em favor dos mesmos (VALLE, 2011)²¹.

Tromboni (1994) afirma que a Lei das Terras já previa a distribuição de terras pertencentes às antigas missões onde não houvesse mais “índios”. Porém, essa categoria era vaga e o que ocorreu efetivamente foi “o previsível ‘desaparecimento’, na letra do papel, dos índios que insistiam em viver nas terras que herdaram das ‘antigas’ missões, cercados por cobiçosos latifúndios e numerosos posseiros” (TROMBONI, 1994, p29). Nesse sentido, a perda da condição legal de “índios” levou à “[...] revogação da posse coletiva do território da missão e a sua distribuição em lotes para cada família, o que significou, quase sempre, apenas um antepasso para a sua perda definitiva para os regionais” (Id).

Para Souza Lima, a Lei das Terras teve efeitos “praticamente nulos” sobre o maior controle da propriedade da terra pelo Estado, servindo antes como “expediente para ampliar as condições de captação de mão-de-obra imigrante” (SOUZA LIMA, 1995, p.99). Souza Lima considera que “o fim da compulsão legal ao trabalho e a entrada de imigrantes em quantidade ponderável”, gerando o deslocamento de populações para territórios ainda não administrados e impondo “[...] outra definição entre direito civis e políticos, uma suposta ampliação do mercado e a necessidade de assegurar o controle sobre o acesso às terras a conquistar”, colocou a importância das codificações civil e penal (SOUZA LIMA, 1995, p.100).

Assim, mesmo com a racionalização estatal que se impôs como ideologia a partir do início do período republicano, a herança colonial manteve-se especialmente no que concerne aos direitos civis (CARVALHO, M., 2013, p. 45). Conforme avalia José Murilo de Carvalho,

²¹ Este fato será retomado no capítulo seguinte por estar relacionado com a atuação de membros da família Cavalcanti, proprietária da fazenda Retiro (Iati-PE), local onde a comunidade quilombola Guaxinim aponta como origem, no cenário político local e por elucidar alguns aspectos das relações mantidas entre os índios e essa família latifundiária no sertão Pernambucano. O que importa no momento é a constatação de que as ações direcionadas ao fortalecimento da grande propriedade formaram um complexo aparelho administrativo a fim de promover o desmantelamento da pequena propriedade ocupada por lavradores, comunidades indígenas e negras, muitas vezes confundindo-se uns e outros sob as mesmas categorias.

o Estado herdou o peso do passado escravocrata, a condição da grande propriedade rural “fechada à ação da lei” e o comprometimento com o poder privado (Id).

2.4 Desdobramentos atuais: diferenciações no campesinato

Nesse contexto, os grupos que têm se considerado etnicamente diferenciados, como a comunidade quilombola Guaxinim e o povo indígena Tingüi-Botó, tiveram que desenvolver variadas estratégias para a manutenção de sua existência física e social, na reprodução enquanto indivíduos, famílias e grupos que buscaram diferentes formas de resistir. Essa resistência tem sido historicamente expressa também na tentativa de reprodução de um “modo de vida camponês” (WOORTMAN, E., 2009), onde a pequena agricultura vem sendo desenvolvida ao longo de suas trajetórias de forma mais ou menos autônoma, de acordo com os momentos históricos vivenciados pelos grupos.

Podemos dizer que esse “modo de vida camponês” foi o que possibilitou em parte dos grupos indígenas e na quase totalidade dos grupos rurais negros, a manutenção de redes de relações constituída entre famílias e grupos, marcando uma dupla resistência, a saber: o **trabalho**, relacionado à busca pelo controle da mão de obra familiar e produção; e a **identidade**, através da manutenção de diferenças que marcaram esses grupos, reconhecidas pelas populações locais.

Esse reconhecimento foi expresso, na maioria das vezes, através de termos preconceituosos e estigmatizantes dos grupos, mas que serviram para demarcar especificidades, ainda que em muitos casos essas especificidades não fossem referências à particularidades culturais, mas relacionadas à cor da pele, à características psicológicas que se atribuíam a grupos específicos, entre outras, que foram (re)significadas e ganharam novas conotações no contexto atual de ressurgências étnicas.

Apesar da convivência entre negros e índios, a relação da população negra com o Estado possuiu características bastante diferenciadas da dos povos indígenas com o mesmo. O Estado intervinha nas relações escravagistas entre senhores e escravos através de leis, decretos e, ainda que deficitariamente, de fiscalização, mas o negro escravizado era posse efetiva de seu senhor. Com os índios, o Estado buscou desenvolver uma relação “protecionista”, seja através das missões ou do controle direto estatal, que na verdade refletia a tentativa de controle sobre os índios e sua mão de obra, marcada por diversas tentativas de invisibilizar a presença indígena, numa postura assimilacionista que pretendia misturá-los aos regionais.

No contexto de abolição da escravidão negra e de instalação da república, negros e índios foram expropriados das terras que ocupavam. Tanto um como outro foram invisibilizados. Porém as estratégias dessa invisibilidade foram diferenciadas. A expropriação dos indígenas ocorreu na prática, ainda que no papel eles fossem considerados sujeitos de direito, mesmo que limitados. Aos ex-escravos e a seus descendentes, jamais foi reconhecida a sua particularidade histórica e garantidos os direitos diferenciados em referência à mesma. Consideramos essas características fundantes de relações que se desdobram até os dias atuais entre os povos indígenas e o Estado Nacional²² e as comunidades negras politizadas, as comunidades quilombolas, e esse mesmo Estado, no contexto recente de reivindicação territorial.

Ilka Boaventura Leite (2010) considera a invisibilidade imposta às comunidades negras rurais no Brasil como expressão máxima da ordem jurídica hegemônica, expondo também uma forma de violência simbólica cuja característica principal é “a criminalização daqueles que lutam para permanecer em suas terras” (LEITE, 2010, p.18). Segundo a autora, permanecendo à margem do mundo letrado mesmo após a instauração da república, os africanos e seus descendentes não puderam acessar plenamente o status de “indivíduo cidadão”, fato que se desdobra nos dias atuais, com a negação dos direitos às comunidades quilombolas através de estratégias de criminalização de suas lideranças (Id.).

Segundo a autora, nesse caso, essa modalidade de violação dos direitos humanos estaria relacionada à invisibilidade dessas comunidades, estando “ancorada em tecnologias de controle e manipulação circunscrita ao mundo letrado” (LEITE, 2010, p. 19), operando através do “uso abusivo da máquina estatal, leis, bens públicos, força repressiva e expropriação dos recursos que seriam de toda a coletividade. Tecnologia há mais de três séculos solidamente instalada e tendo como sua principal base de sustentação o controle do acesso à justiça” (Id.).

Portanto, já temos aqui, elementos suficientes para inferirmos que, no Brasil, a formação do campesinato foi, em sua base, negra e indígena. Os elementos derivados dessa formação nem sempre se relacionaram à especificidades de um grupo em relação ao outro, mas em características compartilhadas.

Assim, o modo de vida camponês de que tratamos aqui não é genérico, ainda que resguarde similaridades com outras formas de campesinato, como demonstra James Scott ao considerar que a microrresistência camponesa encontra formas comuns aos camponeses de

²² Ver Souza Lima (1995) sobre o “poder tutelar” que o Estado brasileiro exerceu e ainda exerce sobre os povos indígenas.

toda parte. Para Scott (2002), o campesinato utiliza-se da resistência cotidiana como principal arma contra a opressão de grupos dominantes. Essa resistência não é marcada por ações revolucionárias, em sua maioria, mas por condutas que, num nível microssociológico, revelam uma forma de luta contra a dominação imposta a camponeses nos mais variados contextos históricos e geográficos. Essa análise é reafirmada nesse trabalho, porém, essa é a forma. O conteúdo resguarda as especificidades das situações, contextos e histórias dos diversos grupos camponeses.

Nesse sentido, tratamos aqui de fenômenos de microrresistência camponesa e inserimos os povos indígenas estudados dentro desse quadro geral. Portanto, consideramos que a análise dos mesmos deve levar em conta essa forma. Ou seja, nem a etnicidade indígena subsume o modo de vida camponês desses povos nem é subsumida por este, como a política assimilacionista pretendeu com as tentativas de incorporação dos indígenas aos regionais.

A antropologia culturalista corroborou tal ideia. Renato Athias (2007), em seu estudo sobre o desenvolvimento do conceito de etnicidade na Antropologia no Brasil, destaca a citação de Galvão (GALVÃO, 1979 apud ATHIAS, 2007) por considerá-la característica dos estudos sobre aculturação e da política oficial do período. Eduardo Galvão realiza uma associação entre a manutenção da cultura indígena e seu isolamento em relação à população regional, considerando a necessidade de uma política de Estado que viabilize a assimilação de grupos isolados, uma vez que “se não encontram lugar nesta economia, e se sua densidade demográfica não resiste aos desgastes causados pelo contato, principalmente pela diminuição de seus membros devido a doenças contagiosas, tenderão a desaparecer, salvo se uma política indigenista bem eficaz para lhes fornecer os meios de acomodação e de assimilação se desenvolva” (GALVÃO, 1979, p. 132 apud Ver ATHIAS, 2007, p. 93).

Os povos indígenas a que nos referimos nesse estudo tiveram sua etnicidade questionada pela excessiva incorporação aos regionais. Um questionamento promovido tanto pela política de Estado, quanto por essa população regional, como demonstrado em vários estudos etnográficos relacionados à linhagem interpretativa de João Pacheco de Oliveira (ver, por ex., OLIVEIRA, 2004).

Contudo, comunidades negras rurais tiveram, e, em grande medida ainda têm, suas especificidades invisibilizadas nesse modo de vida camponês genérico, ao qual a questão racial foi acoplada como um adicional, mas nunca posta no centro da questão. Ainda não desenvolveremos esses pontos, mas marco a seguinte consideração: as especificidades étnicas reivindicadas por diversos povos indígenas e comunidades quilombolas, na atualidade, estão

estritamente imbricadas com esse modo de vida camponês que teve em sua base a relação entre negros e índios e hoje (re) aparece sob a forma de etnicidade.

Portanto, não buscamos reconstruir continuidades históricas e culturais com grupos de afiliação originários, nem em relação a povos indígenas pré-colombianos, nem em relação a povos africanos. As etnicidades de que falamos foram forjadas na mistura e encontram, hoje, sua força nessa microrresistência camponesa, se inserindo, porém, em campos de ação diferenciados que garantem especificidades em relação às estratégias de luta de povos indígenas e comunidades quilombolas.

Os dois pontos afirmados, o da base histórica negro-indígena desse campesinato e o da etnicidade ligada ao modo de vida camponês negro-indígena na atualidade, devem ser desenvolvidos nesse trabalho a partir da análise da trajetória do povo indígena Tingüi-Botó e da comunidade quilombola Guaxinim, na observância às redes de relações nas quais esses povos estiveram e estão inseridos.

3 ETNICIDADE E RESISTÊNCIA: O CONTEXTO REGIONAL

A região a que se refere esse estudo está situada em área de colonização antiga, mas marginal à grande *plantation* agroexportadora. Do agreste ao sertão de Alagoas, como ocorrera em toda região interiorana do Nordeste do país, negros e índios estiveram submetidos à dominação de fazendeiros, mas desenvolveram também estratégias de vida comunitária autônoma, em maior ou menor medida, a essa dominação. Dessa interação, pode-se dizer que vem a forma do modo de vida camponês de que tratamos aqui.

3.1 Regiões, regionais: de Águas Belas à Penedo

A partir das memórias dos grupos tentaremos dar conta de uma região sertaneja situada em área de transição entre os estados de Pernambuco e Alagoas. Nesta, situaremos percursos e inter-relações históricas que nos contam sobre negros e índios nesse espaço. Nesse sentido, estamos nos referindo a uma área, situada no interior desses estados, onde o contexto interativo ao qual estiveram submetidas populações negras e indígenas resultou em diferentes formações e/ou combinações étnico-sociais.

Estevão Pinto (1955) se refere a essa área como “sertão baixo”, ao caracterizar a região habitada pelos Fulni-ô (Águas Belas - PE):

O sertão-baixo é considerado uma transição entre o agreste e a caatinga propriamente dita e caracteriza-se por três andares arbustivos: o primeiro formado pelos xiquexiques ou plantas semelhantes, o segundo pela vegetação pobre de ramos, mas ricas de espinhos, tais como a jurema e a catingueira; e o terceiro, enfim, pelas árvores de avançado porte, a exemplo da baraúna e da umburana (PINTO, 1955, p. 2).

Na caracterização da região pesquisada, os fatores históricos são cruciais para o entendimento das trajetórias dos grupos Guaxinim e Tingüi-Botó. A antropóloga Beatriz Heredia (2001) pesquisou uma determinada região alagoana que sofreu grande interferência devido à ampliação do cultivo da cana-de-açúcar a partir dos finais da década de 1950. A autora chama atenção para modificações nas classificações das áreas férteis e na forma de utilização dessa região devido a interesses econômicos e políticos que levaram a uma (re) significação de um determinado ambiente. Nesse sentido, o estudo de uma região requer a desnaturalização da mesma (HEREDIA, 2001, p.167).

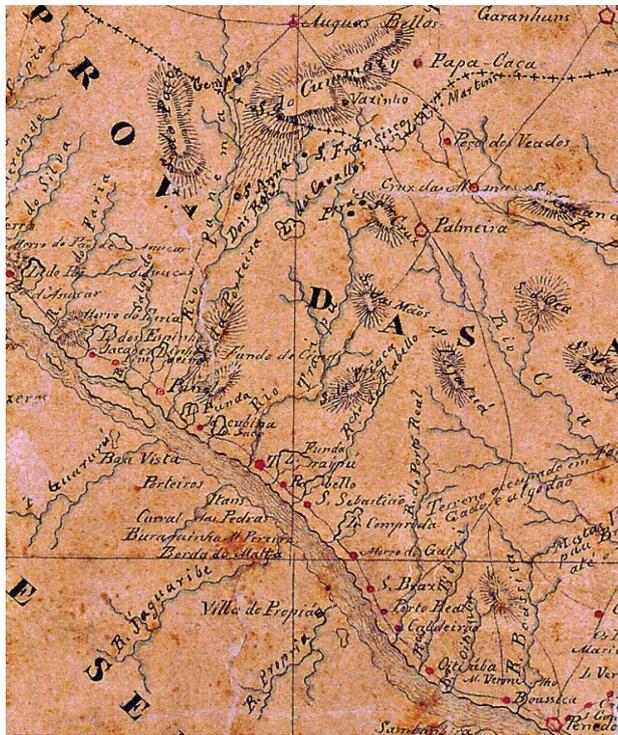
A região estudada é um espaço territorial onde tem se desdobrado toda uma sorte de relações de poder, laços de solidariedade, relações com a terra marcadas, de um lado, por um contato íntimo com a natureza, de outro a terra é vista como fonte de lucro e bem imóvel que possibilita riqueza. Tais relações marcam, de forma geral, a formação do território, a partir da contradição/ relação entre os diferentes grupos humanos que agem na formação do mesmo.

Como afirma Milton Santos, “o território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações de sua existência” (SANTOS, 2007, p.13). Esse autor afirma também que não podemos falar do “espaço” como categoria explicativa, mas de “formações sócio-espaciais” (SANTOS 1977).

Nesse sentido, focalizaremos uma rede de relações sociais, políticas e culturais formadoras dessa região. Nesta predominou uma intensa mobilização entre índios, negros e brancos, onde negociações, disputas, associações e distinções têm se desdobrado na atualidade, inclusive em disputas territoriais perpassadas por (re) construções étnicas.

O mapa abaixo é um registro de meados do século dezenove que demonstra a região na qual nos deteremos. Nesse período, os aldeamentos indígenas estavam sob a administração do Diretório Geral de Assuntos Indígenas.

MAPA 1: Do agreste de Alagoas ao “sertão baixo” pernambucano (1843)



CARTA ORTOGRÁFICA DEDICADA À D. PEDRO SEGUNDO CONTENDO AS PROVÍNCIAS DE ALAGOAS, PERNAMBUCO, PARAÍBIA, RIO GRANDE DO NORTE E CEARÁ (1843).

Recorte realizado pela autora sobre a área que compreende, no extremo norte, Garanhuns e Águas Belas e, no extremo sul, Penedo seguido da referência ao Rio Boacica, em paralelo a Caldeirão, Porto Real, São Brás e São Sebastião. Na mesma altura de Porto Real, do outro lado do Rio São Francisco, situando-se a Vila de Propriá.

Em 1708 o governador da província de Pernambuco doou uma parcela de terra para a fixação de povos indígenas numa missão jesuíta no local onde os Kariri-Xocó hoje habitam (MARTINS, 2003). Os missionários jesuítas desenvolveram a criação de gado e produção de arroz (MATA, 1987 *apud* MARTINS, 2003). O aldeamento de Porto Real do Colégio, existente desde 1714 com a fundação de um colégio jesuíta, agrupou diferentes etnias tais como os Kariri, Tupinambá, Karapotó, Acorane e Natu (MOTA, 2007). Mota observa que durante o século XVIII,

Os santificados jesuítas haviam iniciado o processo de se tornarem os maiores donos de gado na região do baixo São Francisco. Por outro lado, as missões estavam realmente protegendo os grupos nativos contra os assaltos perpetrados pela gente da fronteira econômica (MOTA, 2007, p. 51).

Segundo Pompa (2011), com a desagregação das aldeias missionárias no Sertão do São Francisco, devido à mudança na política indigenista através das leis de 1755 e do Diretório Pombalino, costuma-se datar daí o “início do processo de ‘desaparecimento’ ou ‘perda de visibilidade’ dos grupos indígenas do sertão, mediante sua diluição na população sertaneja,

paralelamente ao aparecimento da categoria ‘caboclo’, negadora da identidade indígena” (POMPA, 2011, p.274).

A “Relação dos novos estabelecimentos das vilas e lugares dos índios do governo de Pernambuco da parte do sul, executados por Manuel de Gouveia Álvares, cavaleiro professo na ordem de cristo, ouvidor geral da comarca de Alagoas”, de 1764 (apud MEDEIROS, 2011), realizada com a implementação da política pombalina, destaca o aldeamento de Porto Real do Colégio, na “Fazenda Urubu Mirim que foi dos Jesuítas”, congregando os índios de “São Brás, Alagoa Comprida e Índios da Palmeira e olhos de águas dispersos” cujas terras onde habitavam haviam sido transformadas em Vilas (MEDEIROS, 2011, p. 129).

Com a criação da Vila de Penedo subsumiram as aldeias de São Brás, cuja indicação é de índios Kareriz e Projez, Alagoa Comprida, de Carapatioz; Pão de Açúcar, de Xocós; e Alagoa da Serra do Comunaty, da nação Carijós (MEDEIROS, 2011, p. 140). Já no final do século XIX, do outro lado do Rio São Francisco, empurrados pelas fazendas de criação de gado, na Vila de Propriá, desciam Ceocozes e Urumaris para juntar-se aos índios de Colégio (Ver MOTA, 2007).

Em 1862, no relatório realizado pelo Bacharel Manoel Lourenço da Silveira (ALMEIDA, S., 2000), os povos indígenas em Alagoas são homogeneizados em Kariris e Xucurus. Apenas em Colégio contavam-se Carapotós, Cariris e Acunans. Homogeneizando, o bacharel alegava que “não havia índio de Alagoas, mas índios vindos para Alagoas” (ALMEIDA, S., 2000, p. 214). Assim, a partir da hipótese de que os Kariri teriam vindo de São Paulo com o terço de Domingos Jorge Velho, para a guerra contra Palmares, e que os Xucuru seriam oriundos de Pernambuco, “o bacharel inaugura o argumento: todos os índios são dois e nenhum é nosso: Kariri e Xucuru e todos vindos de fora, São Paulo e Pernambuco. No ano de 1869, tem-se o anúncio cabal de que tudo seria destruído” (ALMEIDA, S., 2000, p. 215).

O decreto provincial que extinguiu oficialmente os aldeamentos em Alagoas data de 1872, marcando a invisibilização dos índios na tentativa de promover a integração dos mesmos à população rural local (SILVA JR., 2013). Esse é o período de extinção do Diretório Geral dos Assuntos Indígenas, onde as terras indígenas passaram a serem declaradas “terras públicas”.

Segundo Mota, os kariri-Xocó conseguiram conservar cerca de 200 hectares de terra onde “[...] continuaram a celebrar seus rituais, que passaram a ser conhecidos como Ouricuri” (MOTA, 2007, p.54). Porém, as terras para a manutenção de suas

[...] Roças de subsistência e suas casas tinham escapado de seu controle. Consequentemente, o grupo Kariri foi encurralado em um pedaço de cidade de Colégio para viver em total estado de pobreza, privados de seu antigo meio de sobrevivência, exceto pela cerâmica utilitária produzida pelas mulheres, que os fez ficar mais conhecidos na região (Id.).

Tromboni constata que somente algumas das populações indígenas que haviam sido reunidas pelas missões “[...] lograram reproduzir-se etnicamente até os dias atuais, isto é, sem renunciar à sua condição indígena” (TROMBONI, 1994, p.29). Porém, a resistência indígena nesse contexto foi mantida a um alto preço, seja pelas disputas de terras com os regionais, seja na luta travada com o Estado pelo reconhecimento legal dessa etnicidade (Id.). Assim, analisa Tromboni, “o que parece mais plausível é que ora ocultaram essa identidade, ora afirmaram-na, alternadamente, conforme as circunstâncias da estrutura fundiária e da política local, bem como das possíveis interferências dos governos imperial e, depois, federal” (TROMBONI, 1994, p.29).

No território referido²³, habitam hoje os povos indígenas que, reivindicando tais descendências, assumiram novos ou re-assumiram antigos etnônimos e terras que possuem a seguinte configuração: em Propriá (SE), na Ilha de São Pedro, estão localizados os atuais Xocó; em Porto Real do Colégio, na beira do Rio São Francisco, estão os Kariri-Xocó; em Feira Grande, possuindo longo histórico de convivência entre os Kariri-Xocó, localizam-se os Tingüi-Botó em terra por onde passa o Rio Boacica, um braço do São Francisco; com a mesma convivência com o grupo de Colégio foram os Karapotó para São Sebastião; em Traipu, situa-se o grupo originado da cisão entre famílias Tingüi-Botó, também beirando o São Francisco, que assumiu o etnônimo Aconã; e, mais ao norte e à direita, os Xucuru-Kariri, em Palmeira dos Índios²⁴. Em Águas Belas, que passou a pertencer à Pernambuco, estão localizados os Fulni-ô²⁵.

O estabelecimento das fronteiras entre os estados de Pernambuco e Alagoas foi, por muito tempo, uma questão controversa nas relações estabelecidas entre os governos. Em

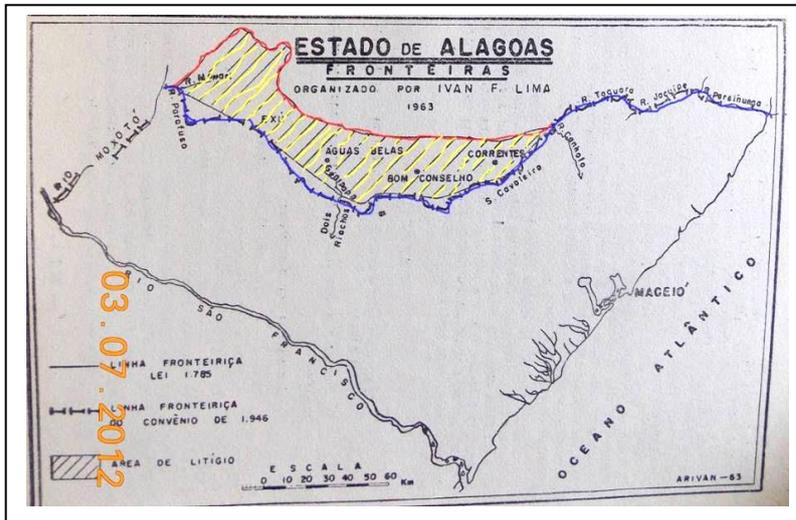
²³ Conforme recorte realizado sobre a Carta Ortográfica Dedicada à D. Pedro Segundo Contendo as Províncias de Alagoas, Pernambuco, Parahiba, Rio Grande do Norte e Ceará (1843) e as indicações sobre a presença de índios nessa região realizada acima.

²⁴ Em Alagoas, além dos grupos citados, existem os Wassu-Cocal, situados em Joaquim Gomes, com trajetória particular; e aqueles localizados no alto sertão do estado, vinculados aos Pankararu (Tacaratu/ Petrolândia- PE): os Geripankó (Pariconha); Karuazu, Catokinn, Koiupancá e Kalancó (Água Branca).

²⁵ Poderíamos tentar estabelecer uma extensa relação sobre a ocupação do sertão de Pernambuco e Alagoas por antigos e atuais grupos indígenas, entretanto, tal objetivo escapa a pretensão desse trabalho. Assim, considero suficiente destacar uma região, já bastante ampla, na qual os Tingüi-Botó e a comunidade quilombola Guaxinim encontram-se mais diretamente relacionados. Para uma visão geral sobre a história dos grupos indígenas no Nordeste ver Tromboni (1994); Beatriz Dantas et al. (1992); Carvalho (2011) e Oliveira (2011).

benefício de Pernambuco, foram retiradas áreas que estavam sob domínio alagoano, situação regulada a partir do Convênio de 1946:

MAPA 2: Área de litígio entre os estados de Alagoas e Pernambuco



Mapa contendo a linha fronteira delimitada através da lei de 1785, em vermelho, e com a nova linha proposta pelo convênio de 1946, em azul. A região em amarelo corresponde à área do litígio entre os estados de Alagoas e Pernambuco (FERNANDES LIMA, 1965).

Em 1735 uma missão foi instalada em Lagoa do Comunati com a finalidade de catequizar e dar assistência aos índios Fulni-ô (CAVALCANTI, 1983, p. 143), atual município de Águas Belas. A Ideia da População da Capitania de Pernambuco²⁶, 1774, refere-se à freguesia do Porto Real do Colégio como sendo composta de “[...] Índios Crobotós e Careris, e alguns Portugueses, que vivem de agricultura”. Para Aires de Casal aqueles Carapotós da paróquia do Colégio, que habitavam a então vila de Penedo, na aldeia da Alagoa Comprida, eram aqueles que outrora haviam habitado na Serra do Cumunati (VASCONCELOS, 1962, p. 20). Também Medeiros Neto se refere ao vínculo entre os índios de Colégio e Águas Belas, argumentando que, principalmente no que se refere aos Carapotós, historicamente mantiveram-se ligados às aldeias de Bom Conselho e Águas Belas (id.).

Referindo-se aos índios Carnijós, para Olímpio Costa Junior “é de crer que sejam os mesmos Carapotós, pois é admissível que esquecidos, tenham permanecidos ali em grande parte. Quanto à mudança do nome, não foram, ou melhor, não seriam os únicos” (COSTA JR., 1942 apud VASCONCELOS, 1962). Assim, para Costa Jr., os Carnijós teriam formado

²⁶ Levantamento realizado na Capitania de Pernambuco, “Ideia da População da Capitania de Pernambuco e da suas anexas”, desde o ano de 1774 em que tomou posse do governo das mesmas capitanias o Governador e Capitão General José Cesar de Menezes, em Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Vol. XL (1918) Rio de Janeiro, 1923 (VASCONCELOS, 1962).

um grupo etnicamente diferenciado, constituindo-se provavelmente dos remanescentes de Carapotós e de Xocós²⁷. Nesse sentido, Mário Melo (1930) nos trás a seguinte observação:

Chego tateante à conclusão de que os carnijós de Cumanati e os carnijós de Ipanema, inimigos a principio, de tipos etnográficos diferentes, estão hoje reunidos na aldeia de Águas Belas, com uma só língua e sob os mesmos preceitos religiosos que os aborígenes dali julgam universais nas tribos brasílicas (MELO, 1930).

O interior de Pernambuco e Alagoas, porém, não era somente ocupado por indígenas e brancos, fossem estes missionários, particulares latifundiários criadores de gados e proprietários de algodais ou agricultores pobres. Negros escravizados, ou em contexto de fuga, estiveram inseridos em processos interativos com os índios e brancos, formando combinações sociais que possibilitaram que, mais tarde, diferentes identidades fossem assumidas. Bom exemplo desse contexto pode ser o estudo desenvolvido por Scott Allen (ver, por exemplo, ALLEN, 1999) sobre a Serra da Barriga, no qual destaca os elementos indígenas encontrados a partir de vestígios arqueológicos no principal foco de resistência negra no sistema escravista. Entretanto, essa convivência não esteve delimitada apenas à zona da mata.

Segundo Craveiro Costa (1983), das 28 freguesias alagoanas, em 1870, dez constituíam a zona açucareira, sendo as demais baseadas na indústria pastoril e no cultivo do algodão, formando a “zona dos latifúndios” na qual “o braço escravo não precisava ser tão numeroso” (COSTA, 1983, p.67-68). As dezoito freguesias do sertão alagoano possuíam, nessa mesma data, metade da quantidade de escravos das dez freguesias açucareiras, “por isso, quando em 1888, a abolição, abrindo as senzalas e desertando os campos agrícolas e pastoris, derrubou o prestígio do senhor de engenho, a zona pecuária não chegou a desorganizar-se para o trabalho” (COSTA, 1983, p. 68).

Apesar deste quadro, segundo os economistas Versiani e Vergolino (2003), “ter escravos, na região não açucareira da província [de Pernambuco], longe de ser um fenômeno excepcional, era, a julgar pelos dados dos inventários, um fato de ocorrência generalizada” (VERSIANI; VERGOLINO, 2003, p. 363). Sobre esses escravos, os autores destacam que antes de 1850 havia preponderância de africanos tanto na faixa etária mais produtiva quanto maiores de 40 anos “sinalizando também o recurso continuado à importação de escravos” (VERSIANI; VERGOLINO, 2003, p. 368). Afora a zona da mata, o agreste concentrava o maior número de escravos em relação ao sertão (id.).

²⁷ Essas informações se baseiam no relatório historiográfico realizado por Gléna Salgado Vieira (2012), historiadora e assistente de pesquisa durante a realização do RA da comunidade quilombola Guaxinim.

3.2 Sobre índios e negros no Sertão de Pernambuco e Alagoas

Abordaremos um contexto de relações desenvolvidas por negros e índios no interior dos estados de Alagoas e Pernambuco. Deteremo-nos especialmente sobre aquelas estabelecidas entre descendentes de escravos da Antiga fazenda Retiro (Iatí-PE), dos quais a comunidade quilombola Guaxinim (Cacimbinhas-AL) se considera originária, com indígenas provenientes de Águas Belas. Estes últimos, praticantes do ritual sagrado do Ouricuri, nos ajudarão a entender também as relações estabelecidas por grupos indígenas localizados no agreste alagoano a partir de uma rede ritualística da qual os Tingüi-Botó (Feira Grande-AL) fazem parte.

A comunidade quilombola Guaxinim e o povo indígena Tingüi-Botó estão situados entre o agreste e o sertão de Alagoas. O povoado Olho d'Água do Meio, no município Feira Grande²⁸, foi o local aonde uma índia de Porto Real do Colégio teria se estabelecido a partir de casamento com um “branco” nos finais do século XIX. Anos depois, com a vinda de José Botó, pertencente à “tradicional família Botó dos Kariri aldeados em Porto Real do Colégio” (NUNES, 2000, p.279), para Olho d'Água do Meio iniciou-se a formação do grupo indígena Tingüi-Botó.

O município de Cacimbinhas situa-se em área de transição para o sertão do estado de Alagoas²⁹, sendo o local aonde descendentes de negros escravizados na antiga fazenda Retiro (Iati - PE) teriam se estabelecido no pós-abolição, participando do próprio processo de povoamento de Cacimbinhas. As famílias saídas da fazenda Retiro, hoje o povoado Sítio Retiro, localizado no município de Iatí (PE), passaram a ocupar terras desabitadas em Cacimbinhas (AL) e sofreram espoliação a partir do avanço da agropecuária na região³⁰.

Parte dos antigos moradores da fazenda Retiro permaneceram no local, mantendo relações trabalhistas com os proprietários da antiga fazenda Retiro. A fazenda hoje se encontra dividida entre pequenas propriedades pertencentes aos descendentes dos ex-proprietários, sendo que a maior parte das terras foram vendidas para outros fazendeiros. Uma

²⁸ Feira Grande localiza-se na microrregião de Arapiraca, no agreste alagoano. Arapiraca é o segundo principal centro comercial de Alagoas.

²⁹ O município de Cacimbinhas está situado na microrregião de Palmeira dos Índios.

³⁰ De acordo com Ferrari (1988), em Alagoas, as regiões Agreste e Sertão ocupam menor extensão territorial que a zona da mata e suas diferenças climatobotânicas não são muito significativas, levando autores a destacar a parte ocidental do estado como Agreste, compreendendo os municípios de Palmeira dos Índios, Arapiraca, Batalha e Delmiro Gouveia. Nesse sentido haveria uma “relativa homogeneização dos aspectos físicos do território em pauta”. Chamando atenção para a “organização social de seu espaço” (FERRARI, 1988), a autora destaca que “a organização socioespacial do Agreste e Sertão de Alagoas guarda, por sua vez, certas formas que se assemelham muito aquelas vigentes em cada momento da evolução econômica das áreas do Agreste e Sertão do Nordeste, desde a atividade inicial básica, a pecuária ultraextensiva, passando pelo surto algodoeiro, pela policultura de produtos alimentares, pecuária semi-intensiva, e culturas comerciais de origem mais recente, no caso representada pela fomicultura (FERRARI, 1988, P. 8).

pequena parcela do que foi a fazenda Retiro pertence a atual comunidade quilombola Sítio Retiro.

Daqueles que seguiram rumo a Cacimbinhas, algumas famílias terminaram por se estabelecerem no antigo sítio Choan. O proprietário do Choan e também do antigo “moinho de descaroçar algodão”, Oscar Amorim, vendeu, anos mais tarde, suas propriedades para João Oliveira dos Reis. Em 1920 o moinho era uma referência importante na produção de algodão em Alagoas (GALVÃO, 1987)³¹. Foi com o esfacelamento do sítio Choan que João Oliveira dos Reis doou uma pequena parcela de terra, em 1971, para os seus moradores, iniciando-se a formação da comunidade Guaxinim.

3.3 Um “caboclo de Águas Belas” entre os “negros do Retiro”

As comunidades quilombolas que habitam no Sítio Retiro e no município de Cacimbinhas, a partir da história oral dos grupos, indicam a chegada de seus antepassados na antiga fazenda Retiro pelos meados do século XIX, quando o Comandante João José Cavalcanti de Araújo, teria levantado a fazenda Retiro.

Teriam chegado no Retiro com o Comandante, como supôs seu José Siqueira Cavalcanti, ou Zé Siqueira, como é conhecido, descendente do Comandante e casado com dona Josefa França, descendente da antiga família de escravos, os Kaiú. Segundo seu Zé Siqueira, o Comandante teria vindo de Pedra de Buíque, *“nascido e criado lá. Aí com esses direitos aqui do pai dele, ele deparou-se, saiu dos direitos do pai, solteiro, abriu essa situação aqui. Mandaram nessa região toda”*.

Os Cavalcanti são personagens políticos importantes no povoamento do sertão de Pernambuco e ocuparam cargos político-administrativos de destaque em Águas Belas. Possuindo uma relação com o território indígena que tanto contribuiu com esbulho das terras, como assumiu configurações mais complexas no cenário. Assim, ocorreu também que grupos de Carnijós, mais tarde denominados Fulni-ô, aliaram-se aos Cavalcanti (DANTAS, 2011)³².

³¹ Otávio Velho chama atenção para o fato de que, em seus primeiros passos, a industrialização brasileira “[...] não era tão concentrada regionalmente quanto se tornou mais tarde. As fábricas de tecido, principalmente, não se confinavam a São Paulo e Rio de Janeiro. Na primeira metade do século o Maranhão, por exemplo, possuiu um dos maiores parques têxteis do país. A transição para o cosmopolitismo coincidiu com um incremento da tendência já existente para a concentração. Muitas fábricas no interior fecharam durante os anos 50 e 60, incapazes de competir com as novas fábricas intensivas de capital. O desenvolvimento combinou-se com um desequilíbrio regional maior e isso levou no Nordeste a um encolhimento no número de empregos industriais disponível, um golpe severo na renda regional, um golpe na produção de algodão e uma motivação adicional à migração para o Centro-Sul” (VELHO, 2009 [1973], p.172).

³² O próprio município de Águas Belas se formou no centro do território indígena, gerando permanente conflito entre cidade e terra indígena (FERREIRA, 1995, p. 2). Apesar da tensa relação com os habitantes locais, os Fulni-ô se constituíram enquanto povo indígena de referência no Nordeste por terem sido os únicos a conservar a

Lá pelos inícios do século XX, o “caboclo” Antônio teria sido “pego a dente de cachorro” por Aracy Ubirajara, escondido entre as Macambiras, no entorno da cidade de Águas Belas. Antônio Macambira, criado na fazenda Retiro, conforme relatou seu Alfredo, filho de Antônio de Freitas Macambira e Dolores Ferreira da Rocha (Kaiú), “[...] chegou moleque novo, aí veio, aí ele se interessou-se às nega aqui, aí foi e casou com a finada minha mãe”. Sua mãe, Dolores, seria filha de Bibia Kaiú. Os irmãos Bibia, Vitória e José Kaiú dos Santos são a primeira geração presente na memória dos atuais descendentes da família Kaiú.

Aracy Ubirajara era descendente do “*Comandante do Retiro*” e, nesse momento, proprietário da fazenda Retiro. O sobrenome Ubirajara teria entrado na família a partir de Nicolau Cavalcanti de Siqueira que, segundo seu neto Carlos Ubirajara, passou a registrar os filhos com o Ubirajara devido a desentendimentos com a família e “inspirado no livro de José de Alencar”.

Segundo o geógrafo Carlos Ubirajara, neto de José Aracy Ubirajara, o sobrenome Ubirajara teria entrado na família a partir de um desentendimento causado pelo casamento entre Nicolau Cavalcanti de Siqueira e Manoela Ferreira de Araújo, seus bisavós:

Como não queriam o casamento, aí ele foi e casou na casa do barão de Atalaia, que era tio-avô dele. Então ele disse que a partir de hoje o nome não vai ser mais Siqueira nem Cavalcanti, nada, a partir de hoje vai ser Ubirajara... Dizem, a história oral, que ela tinha o nome Araújo e, Araújo, na época, era considerado um nome de soldado de polícia, e soldado de polícia era considerado a escória da sociedade. E um nome na família, Araújo, não era muito adequado. Apesar de ser uma moça branca, bonita, de boa família, mas ela tinha o sobrenome de Araújo. Inclusive foi um rolo! (...) Maria das Dores Ubirajara, Luís Maria Ubirajara e José Aracy Ubirajara são filhos de Nicolau Siqueira Cavalcanti... Esse Ubirajara foi inspirado no livro de José de Alencar³³.

língua indígena. No contexto do Serviço de Proteção aos Índios/ SPI, a identificação da terra indígena dos Fulniô foi oficializada através do “reconhecimento do direito da posse do antigo aldeamento do Ipanema (1705), localizado no município de Águas Belas, no Estado de Pernambuco, construindo ali em 1928 o primeiro posto indígena (PIN) – Gal. Dantas Barreto” (SECUNDINO, 2000, p. 34). Para um aprofundamento sobre os Fulni-ô, Schröder (2012), na coletânea que organiza sobre este povo, realiza um levantamento bibliográfico crítico dos trabalhos que tratam dos Fulni-ô.

³³ Apesar da explicação de Carlos Ubirajara se referir ao sobrenome Araújo como indesejado pela família, aquele que seria o fundador do Retiro, o Comandante João José Cavalcanti, possuía também como sobrenome o Araújo, como registra Albuquerque (1994) em “Gentes de Pernambuco”: “Bn42 [de Bento Leite de Oliveira e Inocência da Silva Cavalcanti]: João José Cavalcanti de Araújo, Capitão Comandante, tradicionalmente conhecido por João José do Retiro, falecido em 1863. Inventário no 2º cartório de Águas Belas, onde era proprietário da Fazenda Retiro. Casou em 10-12-1806, com Maria dos Santos Tenório de Albuquerque, filha do capitão comandante Manuel Tenório de Albuquerque (Bn33), e de Manoela Cavalcanti de Albuquerque (Bn12), com filhos. A dispensa para o casamento de João José Cavalcanti de Araújo e sua noiva, concedida pelo “Mui Reverendo sr. Padre Mestre Missionário Apostólico” da “Missão de Nossa Senhora das Dores da Serra do Pageú”, constitui importante documento em que se declara que “os Oradores descendem das famílias mais cândidas e principais deste Continente, cujos pais se condecoram e vivem a Lei da Nobreza”. Foi seu bisneto o Conselheiro, Ministro dos Estrangeiros e Presidente de Pernambuco, Dr. Lourenço Cavalcanti de Albuquerque e foram seus trinnetos os Coronéis Nicolau e Salustiano Cavalcanti de Siqueira, chefes políticos das Águas Belas” (ALBUQUERQUE, 1994, pp. 44).

A macambira, personagem simbólica dessa história, pertencente à família *Bromeliaceae*, a mesma família do Abacaxi, é planta comum no sertão. Conservando água, ajudou a matar a sede do povo nordestino nas secas mais severas. Entretanto, Macambira era também o nome de um assentamento Fulni-ô, localizado às margens do rio Ipanema (CAMPOS, 2006). Conforme Campos,

A aldeia era habitada pelos antigos Fokhlassa e oferecia refúgio temporário para os Fola-uli. Em tempos de severos conflitos com os não-indígenas era nesta aldeia onde se realizava o ritual do Ouricuri. Aparentemente Macambira foi abandonada em torno de 1940, por pressões econômicas feitas pelos não-indígenas. Em virtude de sua relevância, a área pode ser caracterizada como área tradicional de ocupação permanente e área tradicional de coleta (CAMPOS, 2006, p. 57).

Segundo Schröder (2012), muitos Fulni-ô consideram que seu povo é originário de três grupos, subgrupos, “troncos”, ou “tribos” que habitavam a região quando chegaram os primeiros colonizadores (SCHRÖDER, 2012); “estes ‘troncos’ se denominam **Fola, Fola-uli e Fokhlassa**” (SCHRÖDER, 2012, p. 24).

Nesse sentido, macambira pode também ser uma referência ao local onde Antônio foi encontrado, na aldeia Macambira. Pode também indicar o clã ao qual pertencia o “*caboclo*”, o que seria algo muito específico dos próprios Fulni-ô e pouco provável para tornar-se um sobrenome de um indígena que, bem jovem, deixou a aldeia. Ou, ainda, pode ser uma referência à prática desses indígenas de se reunirem na Macambira para o ritual.

Durante a pesquisa de campo realizada na comunidade quilombola Guaxinim, diversos entrevistados afirmaram serem filhos ou netos derivados da união de negros que habitaram a fazenda Retiro ou seu entorno e “*caboclos de Águas Belas*”. De acordo com Carvalho e Reesink (2011), apesar do fato de negros e índios terem sido tratados pela literatura científica separadamente, no Brasil, como em outras partes do sistema mundial, a relação entre os mesmos têm sido marcada pelo compartilhamento de experiências desenvolvidas sobretudo no contexto da “hegemonia política branca”. Assim, a história de Antônio Macambira foi a que nos forneceu maiores elementos para tentar compreender de que forma essas relações se estabeleceram no Retiro.

Seu Alfredo de Freitas Macambira, oitenta e três anos³⁴, foi registrado em cartório pelo pai Antônio Macambira com esse sobrenome. Segundo ele, os “tronco-velhos” do Retiro não “*tem chegada não!*”:

Nós nascemos aqui mesmo. Era uma nação de gente aqui. Tudo de uma família só. Kaiú com Macambira, com Ferreira... Menezes. É uma família só... A vida era trabalhar pra eles [os proprietários], da roça e cuidar do terreno deles.

Os moradores da fazenda Retiro tinham como condição trabalhar três dias durante a semana para os proprietários, o restante era disposto na própria roça, em terrenos utilizados por estes moradores nas terras em que trabalhavam;

Esse pessoal velho tinha morador, então ele tinha esses prazos para trabalhar três dias por semana. De nós pra cá não tinha isso mais não. Plantava milho, feijão, mandioca, algodão. Nesse tempo dava mamona, tudo dava no tempo, fava, abóbora, melancia. Era lavoura o tempo todo. Era assim. Hoje não está dando essas coisas mais não. Plantava mandioca, tinha aquelas rodas de puxar a mandioca. Hoje está plantando milho e feijão (Alfredo Macambira).

Esse era o tempo das “*matas brutas... Fazia medo de passar por dentro. Tinha esses bichos, onça... Hoje é tudo capoeira, cercado*”. Muitos animais de caça eram encontrados na região. Como disse seu Alfredo, “*tinha tudo - veado, onça, gato do mato pintado*”. Também caçavam-se gambás, peba, teiú, entre outros. Conforme seu José Maria e o centenário João Caçamba, antigos caçadores, uma diversidade de pássaros também eram encontrados, tais como rolinhas, lambus e qualidades de gaviões.

Antônio Macambira era caçador. Criava dois cachorros que o acompanhavam na caçada pelas matas. Seu Alfredo relembra que

Em 32 [1932] ele matou um gato do mato, desses grandes. Nesse dia minha mãe foi, vendeu o couro em Cacimbinha, fez a feira, comprou roupa para nós todos e veio com dinheiro ainda. No tempo em que as coisas era barata. Desses gatos grandes, maracajá. Ele criava dois cachorros bom, só vivia no mato e andava descalço de noite. Ele era caboclo, de Águas Belas. O finado Araci morava por aqui, deu com ele lá em Águas Belas e trouxe ele pra aqui, ele moleque novo. Aí veio, ele se interessou pelas negras aqui e casou com minha mãe. Ele rapaz moço ficou por aqui e não foi embora mais e casou com a finada minha mãe. Morreu aqui no Retiro. Esse pessoal do caboclo tem a dança do toré. Todo ano tem o toré (Alfredo Macambira,).

Antônio Macambira não tinha o costume de participar das festas no Retiro, não dançava o samba ou pagode, nomes para o côco de roda. O “*pagode do Retiro*” até hoje faz as

³⁴ Falecido em 2014.

comunidade quilombolas Sítio Retiro e Guaxinim relembrem saudosas das festas, movidas aos sons de tocadores locais e “poetas”, que, até o amanhecer, faziam os negros baterem os pés, em par, numa roda regada pela cachaça. Fosse para comemorar, fosse para apilar os chãos de barro das casas de taipa. Mas Antônio Macambira gostava apenas de estar “*no mato, caçando, trabalhando*”. Era conhecido por ser “*calado*”, “*brabo*”, “*desconfiado*”.

Seu Antônio Macambira, que trabalhava como vaqueiro, participava “*todo ano*” do toré dos caboclos. O termo “*caboclo*” é utilizado por seu Alfredo como sinônimo de índio. O toré ao qual seu filho se refere, trata-se do Ouricuri. O nome do ritual, Ouricuri, é uma referência à palmeira comum na região, a *Syagrus Coronata*. Segundo Foti (2012), por três meses os Fulni-ô isolam-se em outra aldeia mais distante da cidade e dos não-índigenas, para praticarem secretamente seus rituais sagrados. Segundo o autor, “o segredo Fulni-ô é tal que frustra qualquer iniciativa de estudo que precise apelar para o segredo” (FOTI, 2012, p. 67). Esse segredo é de domínio exclusivo indígena. No caso de Antônio Macambira, mesmo morando com os negros no Retiro, o segredo era preservado. Os filhos jamais participaram ou souberam de qualquer coisa que se referisse ao Ouricuri,

Por que era filho dele, mas não era caboclo. Não tinha direito não. Só podia ir quem era caboclo... Os caboclos deixavam não. Quem for morre na estrada. O finado meu pai ia porque era caboclo... Nunca dizia como era a dança deles. Terminava lá a dança dele, ele vinha embora. Tinha uma cabocla velha que embebedavam ela [em Águas Belas], para dizer como era a dança, e ela nunca dizia (Alfredo Macambira).

Alguns “*caboclos de Águas Belas*” também costumavam visitar seu Antônio no Retiro e conversavam “*numa língua diferente*”, deixando de frequentar o Retiro somente após o seu falecimento.

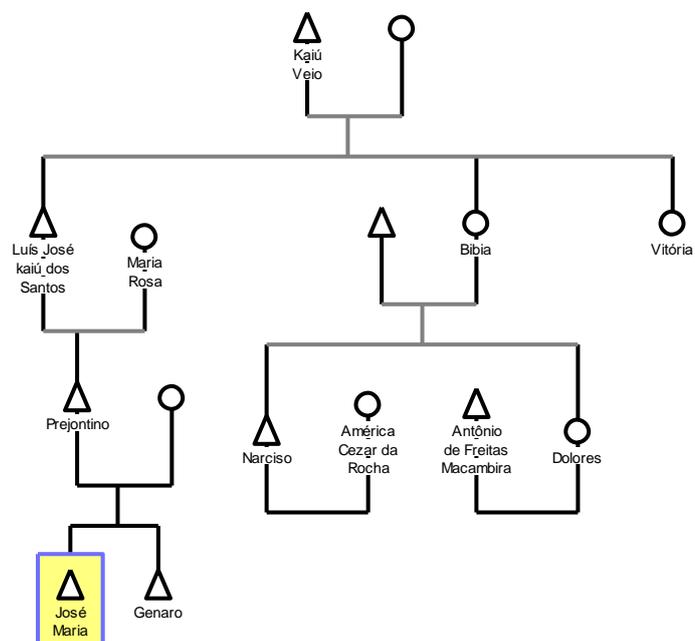
O “pagode” e a “dança” do Ouricuri aparecem, na fala de seu Alfredo, como oposição de costumes que demarcavam uma diferença identitária entre “caboclos de Águas Belas” e “negros do Retiro”. As festas da comunidade que aconteciam sob a luz de candeeiros, também eram realizadas na casa-grande da família Cavalcanti. O chão do primeiro andar da casa era feito de tabuado.

Segundo seu José Maria dos Santos,

[...] O meu avô era Zé Kaiú dos Santos. Ele Alcançou o cativeiro que ele era filho natural do Retiro. Já meu pai, se alcançou, foi muito pouco. Aquela casa grande tinha um tronco debaixo, ali... Foi por que Ailton acabou com aqueles quartos debaixo, ele fez terra planagem, encimentou a casa, mas ali tinha dois troncos, eu alcancei. Era dois pau chavascado, serrado no meio, furado outro buraco. Ali o cativeiro era aquele tempo, os negros cativos, botar o pé em baixo e botar no cadeado. Ali o cabra sentava, se levantava

pra urinar mas não saía que não podia com a prancha de pau maior do mundo. Eu alcancei, ouvi falar. Eu moleque com uns doze anos brincando lá de baixo eu via. Eu alcancei, ainda tinha. [...] A casa grande tinha um tabuado, o piso dela tinha um tabuado. Antigamente, o finado Salustiano que era dono do Retiro, fez a casa grande, mas não fez o piso dela. Ela tinha dois salão e a entrada que era um tabuado, feito só na tábuia de (?). O pessoal dizia que o casamento lá no retiro era tudo lá na casa-grande... Dançava em cima e quem tava a uma légua ouvia o estrondo. Aí quando Ailton tomou de conta da casa grande, que o finado Aracy, pai dele, morreu, aí dona Alba [a viúva] ficou com a herança da casa grande, do terreno com tudo, aí acabou com o tabuado... (Seu José Maria).

Genealogia 1: Os Tronco-velhos da família Kaiú (segundo seu José Maria)



Os negros eram chamados para alegrar os jantares oferecidos a convidados da família e, ao som de tocadores locais, às vezes da própria comunidade, faziam o tabuado estremecer. Para seu José Maria, a dança mais bonita era a da casa-grande, pois era o som do tabuado que dava o tom da dança, com um som marcante que, ao estremecer, “parecia que ia cair”. Num contexto de relações entre negros e indígenas, desenvolvendo atividades na agropecuária, constituindo famílias, formando comunidades rurais, o côco de roda é um elemento cultural lúdico compartilhado entre os mesmos e seus descendentes.

Seu Alfredo chama atenção, através da relação entre o “jeito” desconfiado de seu pai e a não participação do mesmo nas festas da comunidade negra, para o fato de que diferenças identitárias podem demarcar algumas relações, mesmo num contexto interativo. Entretanto, essas diferenças não possuem um caráter de diferenças substantivas, mas elas fazem parte de articulações que extrapolam o convívio intracomunitário, como as redes de relações que esses “caboclos” participavam num contexto mais amplo.

Os Fulni-ô foram o primeiro grupo indígena no contexto nordestino a ter um posto indígena implantado pelo Governo Federal, através do SPI. Esse é o período caracterizado por Oliveira (2004) como o início do “segundo movimento de territorialização” (OLIVEIRA, 2004, p.26)³⁵. Esse segundo movimento foi iniciado na década de 1920,

“[...] quando o governo de Pernambuco reconheceu (embora consolidando ocupações posteriores) as terras doadas ao antigo aldeamento de Ipanema (1705), passando-as ao controle do órgão indigenista ‘para que nela resida[issem] os descendentes dos Carnijós’ até que pudessem ser liberados dessa tutela (Peres, 1992)” [sic] (OLIVEIRA, 2004, p. 26).

Oliveira chama atenção para o fato de que os Fulni-ô, como o referido grupo passou a ser reconhecido desde a implantação do Posto Indígena, devido à manutenção da língua Yatê e ao período de reclusão para o ritual Ouricuri, entraram nesse movimento “[...] constituindo-se assim como os mais claramente ‘índios’ entre a população indígena do Nordeste” (Id). Nesse sentido, o processo de territorialização passou a operar como um “mecanismo antiassimilacionista”, cunhando o que o autor chamou de “condições supostamente ‘naturais’ e adequadas” para a afirmação de uma “cultura diferenciadora”, podendo, assim, instaurar a “população tutelada como um objeto demarcado cultural e territorialmente” (Id.).

³⁵ Segundo o autor, “as populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provém das culturas autóctones que foram envolvidas em *dois processos de territorialização* com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do século XVIII, associado às missões religiosas; o outro ocorrido nesse século [XX] e articulado com a agência indigenista oficial” (OLIVEIRA, 2004, p. 24).

Quando Antônio Macambira foi levado por Aracy Ubirajara à fazenda Retiro, os Fulni-ô deveriam estar passando ou estavam prestes a iniciar o “processo de territorialização” que terminou por se estender aos grupos indígenas que hoje são encontrados em praticamente todo o Nordeste do país. Esse conceito é definido por Oliveira como

[...] o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a ‘etnia’, na América espanhola as ‘reducciones’ e ‘resguardos’, no Brasil as ‘comunidades indígenas’ – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (OLIVEIRA, 2004, p. 24).

É certo que esse processo desencadeado a partir dos Fulni-ô foi o início de uma jornada a qual a etnogênese de vários grupos indígenas está relacionada³⁶. Vejamos, abaixo, a atual configuração da ocupação territorial realizada na região que estamos nos referindo pelos grupos indígenas que possuem como prática ritualística o Ouricuri.

3.4 Ouricuri: relações rituais no agreste de Alagoas

A prática ritual do Ouricuri encontra-se disseminada, em Alagoas, entre os povos indígenas que possuem ligação com os Kariri-Xocó (Porto Real do Colégio). Assim, os Xucuru-Kariri realizam o Ouricuri, mas somente os da Mata da Cafurna, uma das oito aldeias originadas no processo de faccionalismo do grupo. Os Tingüi-Botó, os Karapotó e os Aconã também possuem Ouricuri.

Hohenthal destacou a relação ritualística estabelecida entre os Kariri-Xocó (Porto Real do Colégio – AL), os Xocó (Propriá – SE) e os Kariri de Olho d’Água do Meio (Feira Grande-AL) em 1960:

Todo ano, no mês de janeiro, os Xokó [os Kariri-Xokó]³⁷ abandonam o posto indígena e fazem um acampamento numa clareira do mato, a uns seis quilômetros de Colégio, onde celebram seu "ouricouri", ou período de cerimônias sagradas. "Ouricouri" vem de uma palmeira desse nome (Cocos coronata M.), que era muito importante na economia e na vida cerimonial dos aborígenes locais. Nesse período os Xokó de São Pedro em Sergipe juntam-se aos seus congêneres de Colégio. O "Ouricouri" é celebrado por dezesseis dias, oito dias para cada grupo. Mais tarde, um outro ciclo de cerimônias esotéricas se celebra em Olho d'Água do Meio, nos princípios de fevereiro, para os "Kariri" (Xokó) daquele lugar; essa celebração é mais curta, durando cerca de seis dias. (HOHENTHAL, 1960, p. 63 *apud* TROMBONI, 1994, p. 169)

³⁶ Ver, p. ex., Tromboni (1994) e Carvalho (2011).

³⁷ Observação grafada por Tromboni (1994, p. 169).

Tromboni (1994) observa que Hohenthal demonstrou que “há trinta anos”, agora mais de quarenta anos se passaram, os Kariri-Xokó de Porto Real do Colégio (AL), os Xocó da Ilha de São Pedro (Propriá –SE) e “os ‘Kariri’ de Olho d’Água do Meio, que são, justamente, os atuais Tingui-Botó de Feira Grande- AL, conviviam estreitamente uns com os outros, e compartilhavam seus rituais” (TROMBONI, 1994, p.169).

Segundo o autor, essas “estreitas ligações entre os vários grupos” foram responsáveis por confundir os etnólogos “[...] na tentativa de discernir os etnônimos. É muito comum na região, aliás, a reinvenção de etnônimos pelos próprios índios quando ocorre algum faccionalismo, e facções se transferem para outro local” (Id.).

Como constata Martins (2004), em Alagoas os povos indígenas podem ser divididos entre praticantes do ritual do Ouricuri e dos rituais com os Praiás. Estes últimos estão relacionados aos Pankararu (Tacaratu-PE). Segundo Amorim (2010), os rituais

“(...) considerados pelos Pankararu como expressões ancestrais, são resgatados ou transmitidos pelos Pankararu com restrições aos Katókinn, Karuazu, Kalankó e Koiupanká, respectivamente rama e ponta de rama dos primeiros, que, separados, geográfica e historicamente por décadas, se afastaram também dos rituais e formas de invocar os encantados e os elementos organizacionais, estéticos e cósmicos que compõem tais rituais, como, por exemplo, os toantes, os cantos, as danças, a pintura corporal” (AMORIM, 2010, p. 32).

Essas duas formas rituais, o Ouricuri e o Praiá, implicam também duas redes ritualísticas e de mobilização. Além disso, constituem dois modelos de organização espacial. O Ouricuri demanda uma área específica de mata, a “mata sagrada”, preferencialmente afastada de vizinhança não-indígena. É importante enfatizar que, como o Ouricuri é realizado de quinzenalmente, aos finais de semana, parece que todos os grupos o fazem na mesma data, exceto os Kariri-Xocó.

Assim, a organização do calendário ritualístico ocorre de forma a possibilitar a participação dos demais no Ouricuri Kariri-Xocó. Para a realização do ritual é necessário manter um domínio mínimo de uma língua indígena, mesmo entre esses povos que não são considerados bilíngues, possuindo apenas o português como idioma.

Os Kariri-Xocó também estão relacionados historicamente com os Fulni-ô (Águas Belas-PE) através do Ouricuri. Os Fulni-ô possuem peculiaridades na realização do ritual do Ouricuri, a começar pela utilização da língua indígena Yathê e pela organização do calendário ritualístico, além de outras características que os diferenciam das práticas dos demais povos que estão relacionados aos Kariri-Xocó.

Porém, Carvalho aponta para a influência dos Fulni-ô sobre os Kariri-Xocó no plano linguístico, destacando que “ao visitar o PI Kariri-Xocó, logo após a sua fundação, Meader, pesquisador do *Summer Institute of Linguistics* (1978:20 apud Mata 1989:199), recolheu do suposto único falante indígena, o pajé, 24 termos, alguns dos quais de provável origem Fulni-ô” (CARVALHO, 2011, p.349).

A linguagem ritual é um dado importante que pode indicar outra forma dos grupos que também são praticantes do ritual do Ouricuri em Alagoas lidarem com o sobrenatural. Isso aponta para o fato do Ouricuri tratar-se de uma forma ritual cujo conteúdo diferencia-se na medida em que cada aldeia busca sua autonomia, inclusive sobre o ritual, que é considerado um meio através do qual a aldeia adquire força. De acordo com uma índia Tingüi-Botó que já participou do Ouricuri Fulni-ô, “*o nosso objetivo é o mesmo. É por que eu não posso explicar! Mas nossas tradições são diferentes*”.

O interessante é que, os Tingüi-Botó afirmam que a aldeia está tentando revitalizar a língua indígena, inclusive na escola da aldeia, e, segundo alguns índios, essa língua é o Dzubukuá. Segundo Rodrigues (1948), a família linguística Kariri é formada por quatro línguas que são conhecidas: o Kipea, o Dzubukuá, o Pedra-Branca e o Sabujá. Entretanto este autor afirma que “ainda não conhecemos o Dzubukuá e, por conseguinte, não sabemos quais sejam os termos de parentesco no mesmo” (RODRIGUES, 1948, p. 201).

Assim, consideramos aqui o que a antropóloga Sílvia Martins chama atenção³⁸, enfatizando a riqueza do fenômeno que deveria estar atraindo a atenção dos pesquisadores: a “revitalização” de uma língua que possui certa operacionalidade ritualística, mas é praticamente desconhecida pela academia. Um processo, provável, de reinvenção linguística, que encontra, porém, sentido numa comunicação de base mais ancestral com o sagrado. Outro fato curioso é que alguns índios afirmam que indígenas mais velhos, já falecidos, falavam fluentemente a língua indígena. Seu Eraldo, por exemplo, afirma que seu pai, Plácido Campos, era falante de língua indígena e que ele herdou algum conhecimento da linguagem, e fez questão de dizer algumas frases, mas que “quem falava mesmo eram os antigos”.

Conforme Reesink (2000),

Nota-se também que entre todos os povos citados [Kariri-Xocó, Xucuru-Kariri e Tingüi-Botó] que pretendem manter operacional uma forma de *Ouricuri*, esta modalidade predomina e subordina qualquer forma existente de toré: para sua execução necessita-se desses meios linguísticos que permitem alegar um laço de continuidade forte com os ancestrais “*índios brabos*”, que, afinal, não dominavam o português. Por um lado, isto sustenta a hipótese de que o ritual constitui a melhor

³⁸ Comunicação pessoal, 2013.

instância de configuração de uma continuidade com a cultura ‘original’, uma cultura, vale lembrar, que nos é quase inacessível por causa da falta de registros históricos mais etnograficamente elaborados. Em contrapartida, a tradução praticada levanta um véu sobre os conceitos nativos e a barreira do segredo nos priva da possibilidade de assistir ao Ritual e, desse modo, de usar uma das ferramentas mais fortes da antropologia, a exegese dos conceitos nativos na língua original (REESINK, 2000, p. 364).

No Ouricuri Kariri-Xocó são aceitos integrantes de todos esses povos que realizam o Ouricuri, diferentemente do que ocorre com os Fulni-ô. Em 1956 Estevão Pinto já se referia ao Kariri-Xocó como único grupo que participava do segredo dos Fulni-ô (MATA, 1989 *apud* CARVALHO, 2011). Em visita aos Fulni-ô³⁹, um indígena explicou que somente os Kariri-Xocó participam do Ouricuri Fulni-ô “*por que os Kariri-Xocó têm força*”⁴⁰. Assim, mesmo que ocorra de índios de outros grupos, que também possuem como prática o Ouricuri, participarem do ritual dos Fulni-ô, apenas os Kariri-Xocó são aceitos enquanto povo.

Segundo Tromboni (1994) os Fulni-ô reconhecem como legítimo o Ouricuri realizado pelos Kariri-Xocó. Tromboni destaca que os Fulni-ô são o “[...] grupo considerado pelos demais [grupos indígenas], e principalmente pela sociedade nacional, como o que melhor conservou suas tradições, uma vez que é o único em todo o nordeste que preservou a língua nativa, o *yaté*, bem como certas estruturas de sua organização social tradicional, organizada em “sipes” (PINTO:1956)” (TROMBONI, 1994, p.154). Porém, os Fulni-ô não reconheceriam como legítimo o *Ouricuri* realizado pelos Xukuru-Kariri (Id).

Segundo Martins (2004), são os índios da Mata da Cafurna, a facção Xucuru-Kariri “[...] que mais tem se mobilizado no sentido de um fortalecimento da etnicidade indígena para fins políticos” (MARTINS, 2004, p. 220). Essa mobilização seria comprovada, de acordo com a autora, através das mobilizações em torno da ocupação territorial, bem como pela “[...] manifestação da religiosidade indígena através de rituais ligados ao Ouricuri, práticas recentes transmitidas na década de 1980” (Id.).

³⁹ Em novembro de 2004, enquanto estudante de graduação (bolsa FAPPEL) durante a realização da pesquisa “Especialistas Xamânicos Indígenas em Alagoas: Registros Fílmicos”, coordenada por Sílvia Martins (ICS/UFAL), 2004-2006.

⁴⁰ Esta “força” é comparada por Silva, antropólogo que realizou pesquisa de campo entre os Kariri-Xocó sobre práticas de cura, ao Mana. De acordo com o autor, “A ação desses especialistas [xamãs] é determinada pela “força” que adquirem no Ouricuri e faz parte de sua representação coletiva, atualizando-se no agente individual. A esses tipos de representação Marcel Mauss chamou de “mana”: “O ‘mana’ não é simplesmente uma força, um ser; é também uma ação, uma qualidade, um estado. (...) Em resumo, essa palavra subentende a uma massa de idéias que designaríamos pelas expressões: poder do feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, posse do poder mágico, ser encantado, agir magicamente; ela representa reunida em um único vocábulo cujo parentesco entrevimos (...). O ‘mana’ é uma força, e especialmente a força dos seres espirituais, isto é, das almas dos ancestrais e dos espíritos da natureza. É ele que torna seres mágicos” (1974:138-139)” (SILVA, 2006, p.58).

Tromboni ressalta que a legitimidade conferida pelos Fulni-ô ressoa “[...] entre os demais grupos indígenas, num contexto em que o reconhecimento da ‘legitimidade’ do ritual é fundamental para o estabelecimento da legitimidade da própria ‘indianidade’” (TROMBONI, 1994, p.154).

Martins (2003) descreve a rede de relações em torno do Ouricuri Kariri-Xocó da seguinte forma:

The Kariri-Shoco, and several other indigenous groups in northeastern Brazil, practice a shamanism related to Ouricuri ritual which is associated with health-illness and cure-healing practices. The Kariri-Shoco maintain interrelationships with other indigenous ethnic groups in this region: including Shucuru-Kariri, Tingui-Boto and Karapoto in Alagoas state (these last two peoples claim they are descended from the Kariri-Shoco), Fulni-ô in Pernambuco state, and Shoco in Sergipe state. All these groups practice and participate in the Ouricuri ritual in each other’s territories, but the only group allowed to participate in the Ouricuri of the Fulni-ô (which is the only group in this region to maintain their native language—Yatê) is the Kariri-Shoco (MARTINS, 2003, P.30).

Assim, ocorre uma qualificação sobre aqueles grupos indígenas que podem ou não frequentar os rituais, mesmo entre aqueles que também praticam o Ouricuri. Sobre aqueles que participam do Ouricuri Kariri-Xocó, também há ressalvas. Por exemplo, dos Aconã, apenas a família do cacique José Saraiva é aceita, conforme um índio Kariri-Xocó, em visita aos Tingui-Botó, afirmou. Dos Xucuru-Kariri, apenas os da Mata da Cafurna. Essa seletividade é feita a partir de diferentes critérios que incluem/ excluem os próprios indígenas. Porém, o principal é a distinção entre índios e não-índios. Os não-indígenas jamais devem ter acesso ao ritual.

Entre os Tingüi-Botó, pude constatar que a categoria “*índio de entrada*” se refere àqueles que tiveram participação no processo político de constituição do grupo, que foi reconhecido oficialmente pela Funai em 1981, e se uniram com indígenas através de casamentos, passando a construir juntos a identidade, a política e as práticas religiosas do grupo. Entretanto, ao menos entre os Tingüi-Botó, atualmente, tornar-se um “*índio de entrada*” é cada vez mais difícil.

O casamento com não-indígenas tem sido desestimulado de diversas formas. Hoje, tanto a participação no Ouricuri pelo cônjuge não-indígena foi proibida, como os filhos dessa união não podem mais ter acesso ao Ouricuri, passando a pertencer à categoria de não-indígenas. No Ouricuri dos Tingüi-Botó geralmente há participação dos Kariri-Xocó e, apesar da cisão do grupo, há pessoas dos Aconã que também podem participar do Ouricuri Tingüi-Botó.

As ligações ritualísticas refletem os vínculos históricos, religiosos e de parentesco entre os grupos praticantes do Ouricuri em Alagoas. Assim, é um modelo de levantamento de aldeia que se constitui num importante elemento identitário que os define perante os regionais, ao órgão oficial e aos demais povos indígenas.

Símbolos nativos como a palmeira ouricuri, a planta jurema, o domínio da medicina do mato, entre outros, promovem uma caracterização dos indígenas como os “verdadeiros nativos”, os filhos da terra. Assim, subsumem os aspectos que enfatizem a mistura, como a descendência negra, por exemplo, que é tida para esses grupos como uma constatação da realidade e não tem sido integrada enquanto sinal diacrítico. Silva (2000) identifica que “apesar da religião dos Kariri-Xocó ser fruto do sincretismo religioso existe uma intolerância forte às religiões afro. Os Kariri-Xocó fazem questão de distinguir, enfaticamente, seu regime dos realizados nos terreiros” (SILVA, 2000, p.321).

3.5 Relações de dominação e negociação na fazenda Retiro: escravos, senhores e o que os índios podem nos dizer sobre isso

Dantas (2011) resume o fluxo de populações que teriam formado o grupo que passara, a partir da década de 1920, a ser conhecido como Fulni-ô:

O aldeamento do Ipanema, tal como se tornou conhecido no final do século XIX, estava numa área entre a serra do Comunati e o rio Ipanema, um dos afluentes do rio São Francisco. O aldeamento foi constituído por fluxos diversos de populações que habitavam a região, sendo estabelecido a partir de duas aldeias ali existentes em meados do século XVIII, ambas de índios Carnijó. Antes dessas aldeias, foram fundadas uma aldeia de índios Carapotó na serra do Comunati, entre 1681 e 1685, e outra de índios Xocó na Ribeira do Ipanema, em 1688 (Costa, 1962: 162; Vasconcelos, 1962: 19). Além da instalação das aldeias, na segunda metade do século XVII foram feitas doações de sesmarias a alguns indivíduos que haviam combatido do lado português nas lutas contra os holandeses, iniciando-se assim a criação extensiva de gado no interior da capitania, aliada a um novo impulso colonizador com o objetivo de consolidar a possessão americana de Portugal (DANTAS, 2011, p. 415).

Tal configuração leva a autora a concluir que, por causa da proximidade entre as aldeias, ao contato com os missionários, com vaqueiros e negros escravizados nas fazendas da região, “essas populações vivenciam relações de trocas e conflitos num constante fluxo entre as fronteiras das missões, das fazendas e dos povoados” (Id.).

Esse contexto interativo e nem sempre favorável levou os Carnijós a estabelecerem alianças políticas locais a fim de assegurarem seu território, ainda que passando por sucessivos remanejamentos e sofrendo um processo de esbulho territorial.

O estabelecimento dessas alianças torna-se evidente em episódios como o das eleições de 1860, quando um grupo de Carnijós aliou-se a membros do partido liberal, gerando uma sequência de conflitos que tiveram o território indígena como mote. Nesse episódio, como em outros, em Águas Belas, os índios estiveram aliados a membros pertencentes a grupos da elite local, prática que ocasionou divisões internas como no conflito no qual os Carnijó participaram em 1892, mesmo após a extinção do aldeamento.

Segundo Dantas (2011),

Nesse ano, os índios teriam iniciado um conflito entre eles, no qual a patrulha encarregada do policiamento da feira livre precisou intervir. O delegado conseguiu por fim à luta, mas os índios se refugiaram na casa do subdelegado José Lourenço de Oliveira Marques, onde provavelmente se armaram de bacamarte para continuar a luta com o corpo policial. Segundo Adrião Rodrigues [antigo diretor do aldeamento do Ipanema e, nesse período, delegado de Águas Belas], os índios se encontravam aliçados pelo subdelegado, pelo ex-comissário Nicolau Cavalcanti de Siqueira e pelo ex-delegado de polícia Salustiano Cavalcanti de Albuquerque Araçá, que os incitavam constantemente à desordem (DANTAS, 2011, p.435).

Nesse mesmo ano, conforme relata Vasconcelos (1962), foram empossados os conselheiros Clarindo Cavalcanti de Albuquerque, como presidente, Major João José Cavalcanti de Araújo, Lourenço Bezerra da Rocha, João Leite da Silva Melo e Capitão Manuel Policarpo de Moura; o prefeito Coronel Salustiano Cavalcanti de Albuquerque Araçá; e o subprefeito Tenente Coronel José Lourenço de Oliveira Marques⁴¹ (VASCONCELOS, 1962, p. 85).

Os citados envolvidos no conflito entre os índios, Salustiano e Nicolau Cavalcanti, são descendentes do Comandante do Retiro, o major João José Cavalcanti de Araújo. Com a criação do cargo de prefeito, Salustiano foi o primeiro a assumir o cargo no qual praticamente alternaram-se ele e Nicolau, além de outros membros da família Cavalcanti por muitos anos (Id.).

Segundo Dantas (2011), em 1908, Nicolau Cavalcanti de Siqueira arrendou as terras do extinto aldeamento dos índios Carnijós, entre 1908 a 1914 por dez contos de réis⁴². Para Dantas, esse arrendamento consistiu num fato característico dos arranjos políticos locais, uma vez que Nicolau possuía um histórico de aproximação com os referidos índios. Tal fato, aliado à intensa vida política de Nicolau Siqueira, “lhe conferiram larga autonomia em âmbito municipal” (Ibd. p.438). A autora sugere que

⁴¹ As patentes são da Guarda Nacional.

⁴² Vasconcelos (1962) refere-se a doze contos de réis.

[...] É provável que Nicolau Siqueira tenha conseguido negociar espaços junto aos índios e também ao governo do Estado, encabeçado por Sigismundo Gonçalves, a ponto de conseguir a posse das terras do antigo aldeamento, inclusive daqueles lotes ocupados legitimamente pelos índios que os tinham recebido (Id.).

Com o término do contrato, o então prefeito César Montezuma de Oliveira, respaldado pela Lei Orgânica dos Municípios, votada em 1909, que determinava que as terras devolutas pertenceriam aos municípios, convidou os moradores do município de Águas Belas com o objetivo de promover novo arrendamento a ser pago para a prefeitura (VASCONCELOS, 1962, p. 124).

Porém, com a mudança do Governo do Estado, houve intervenção sobre a situação dos índios, não sendo permitida a efetivação dessa ação (DANTAS, 2011). Contudo, utilizando-se de argumento sanitário, os índios terminaram por serem removidos para Santana do Ipanema, em Alagoas (Id). Somente na década de 1920 os Carnijó, sob o etnônimo Fulni-ô, passaram a desfrutar de maior autonomia e segurança em relação ao seu território.

Na análise de Dantas (2011), com a qual concordamos, os Carnijó, mesmo com a extinção do aldeamento e com as sucessivas tentativas de remanejamento e expulsão de seu território, conseguiram, através das estratégias de ações políticas e da prática ritual do Ouricuri, manter-se reconhecidos enquanto grupo étnico distinto dos demais moradores regionais, o que colaborou significativamente para a instalação do PI na área.

Nesse sentido, retomo a reflexão sobre as diferenças demarcadas no discurso de Alfredo Macambira sobre o reconhecimento de seu pai como caboclo e o dele, seu filho, como brasileiro. O segredo do Ouricuri estava dentro dessa zona identitária a ser demarcada. Não é em referência ao índio misturado ou aos descendentes de índios que a categoria caboclo está sendo acionada, mas como sinônimo de indígena. Ou, nas palavras de Oliveira (1997), “o índio não é um mestiço”. Portanto, lembrando que Oliveira está se referindo às categorias utilizadas nos censos nacionais,

Ao se declarar como índio ou indígena, o recenseado não está pretendendo inserir-se em uma classificação quanto à cor, mas dizer da especificidade de seus direitos e da sua relação com o Estado. Por manter uma forma de organização social e tradições culturais que considera serem provenientes de populações pré-colombianas, ele se auto-identifica indígena e reivindica um tratamento diferenciado do Estado por terra e assistência (OLIVEIRA, 1997, p. 68).

Alfredo Macambira era filho do caboclo Antônio, mas era “brasileiro”. É nessa categoria genérica que ele se insere. Apesar de se referir a sua comunidade como uma comunidade de negros, ele não aplica essa categoria como fator étnico quando afirma que

brasileiro não se une com caboclo, explicando assim o motivo de seu pai não gostar de participar das festas do Retiro. Mas isso não se deve ao sangue, pois se assim fosse ele poderia se classificar como caboclo.

Como afirma Reesink, “sangue é uma categoria sociocultural presente em muitas culturas, atuais e históricas. Pela sua importância biológica não há, talvez, cultura que não elabore alguma representação a respeito do seu significado” (2011, p. 247). Na interpretação sobre a história brasileira, conforme o próprio Reesink demonstrou (Id), o sangue também entra como uma qualidade substancial, sendo sua representação elaborada no contexto de interpretação da miscigenação racial que formaria o povo brasileiro.

Após a abolição, como afirmou Skidmore (2012), nunca houve um “[...] rígido sistema birracial. Havia sempre uma categoria intermediária de misturas raciais – os chamados mulatos e mestiços” (SKIDMORE, 2012, p. 82). Isso pode ser confirmado na análise de Oliveira sobre os dados dos recenseamentos nacionais, onde o incremento populacional na categoria “caboclo”, contabilizada em 386.955 em 1872 e que passou em 1890 aos 1.295.796, de indivíduos sugere

[...] que as uniões de ex-escravos exógenas à categoria de ‘pretos’ seriam realizadas com os índios, os mestiços daí resultantes sendo classificados como caboclos. O que remeteria à mudança nos critérios de definição da categoria caboclo, passando a incluir não só os indígenas, mas também seus descendentes por linha paterna ou materna, em uniões com ex-escravos, fossem estes pretos ou pardos (OLIVEIRA, 1997, p.73).

Segundo Reesink, “[...] o substrato da noção da identidade substancializada se encontra, ao que parece, em todos os segmentos sociais [da sociedade brasileira], para si e para os outros, nas relações cotidianas e ao nível da brasilidade geral” (2011, p.282). No entanto, Antônio Macambira tinha a “qualidade” de ser caboclo. Essa qualidade marca uma identificação que o diferenciava dos negros do Retiro. Mas essa alteridade não é posta em termos somente substanciais para seu Alfredo.

Para seu filho, Alfredo Macambira, o caboclo Antônio era desconfiado, brabo e não se unia com brasileiro, apesar de casado com sua mãe e de morar entre os negros. Porém, prevalece o fato de que, apesar de ser filho dele, “não tinha o direito” de participar do ritual Ouricuri. Ter sangue indígena não é suficiente para assinalar a ancestralidade indígena nesse caso. Sobre o uso do termo caboclo, Ugo Maia Andrade observa,

[...] a palavra caboclo, desde cedo, passou a registrar também uma mistura interétnica considerada permissível e indesejável. A ambiguidade presente nessa designação se manteve até os dias atuais, permitindo que, nos contextos de interação, caboclo seja

utilizado ora para registrar a ascendência indígena, ora para denotar a mistura do sangue e a ilegitimidade do grupo [indígena] enquanto diferenciado da população local, variando conforme a posição de quem o utiliza (ANDRADRE, 2009, p.94).

Para o filho de Antônio, nascido e criado entre os negros descendentes de escravos na fazenda Retiro, ter sangue indígena não implica em ter a qualidade cabocla. Observamos que os “caboclos de Águas belas” participavam de uma rede de relações específicas, possuíam uma situação jurídica diferenciada. Isto permitia que determinadas práticas culturais tradicionais fossem instrumentalizadas, enquanto marcadores de diferenças. Portanto, Alfredo Macambira “*era fio dele, que ele era caboclo, mas não tinha o direito!*”.

Nesse caso, Alfredo Macambira refere-se não ao caboclo genérico, como uma referência aos descendentes de índios, situação na qual ele mesmo se enquadraria, mas a um sujeito que fazia parte de um grupo. Esse grupo era marcado por laços territoriais profundos e vínculos religiosos de pertença. Além disso, esse grupo já havia se tornado também um “objeto político-administrativo” marcado pelo processo de territorialização cujo estabelecimento de fronteiras com a sociedade envolvente fazia-se fundamental.

Arruti (1997) propõe que “unidades de descrição das populações submetidas respondem, ao custo de uma brutal redução de sua alteridade, às necessidades de produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, sendo que tais unidades variam segundo aquelas necessidades de controle e domínio” (ARRUTI, 1997, p. 14).

Nesse sentido, as posições nas quais estão postos o “caboclo” Antônio e seu filho, o “brasileiro” Alfredo, referem-se à situação social que estes se encontravam naquele momento, onde aos remanescentes indígenas fora garantida situação jurídica diferenciada, dando elementos para a mobilização em torno do controle de recursos (ambientais, legais, sociais), sendo apenas só muito recentemente tal feito estendido às comunidades negras.

O caminho que liga Cacimbinhas (AL) a Iati (PE), uma estrada de barro entre pequenas e grandes propriedades rurais, é cheio de símbolos que lembram o histórico de escravidão para as comunidades Guaxinim (Cacimbinhas) e Retiro (Iati), como antigas casas-grandes reformadas, lugares de antigas casas-grandes já demolidas, árvores que são identificadas como troncos de açoites, lugares que as comunidades identificam como de antigos troncos, residências de antigos donos de escravos e traficantes, matas onde foram feitas caçadas a escravos fugidos, estórias de fantasmas de antigos escravos que ainda se pode ouvir gemendo no silêncio da noite. O mais significativo desses, e com a qual as pessoas das comunidades parecem estar mais relacionadas a partir da memória, é a própria fazenda Retiro.

Seu José Siqueira, descendente da família Cavalcanti e casado com uma descendente da família Kaiú, afirmou que, “foram todos escravos. Na subida da ladeira todos foram

escravos... Tinha um açude, aqui em Cachoeira, perto da Mata Escura, agora arreventou-se, ele foi feito pelos escravos. Agora eu não alcancei eles não. A gente veio notar na conversa dos antigos. Mas, os escravos... Teve uma caçada deles aí. Aí no Retiro”.

Dona Josefa de França, esposa de José Siqueira, explicou que a lembrança do marido “é pouca... Faz muitos anos. Ele se lembra de quando era menino. Ele já está com 78 e poucos [anos], e a lembrança é pouca. Porque o pai dele contava a história”. Segundo seu José Siqueira,

[...] Eu sei que nesse tempo quando os escravos foram forros, eles não quiseram entregar os escravos. Aí eles pediram um apoio ao patrão para se esconder. Aí eles disseram vão ali para dentro de uma gruta que tem aqui dentro dessa serra. Serra com madeira rupestre, com madeira grossa. Eles então se esconderam dentro dessa gruta, quando a polícia veio atrás deles. Eles colocaram no Comandante [proprietário da fazenda]. Aí ele disse que não tinha escolhido esses homens. E os escravos diziam que morriam, mas não se entregavam. Eles se socaram dentro de uma mata, dentro da quixaba e eles foram pra lá escondidos e não se entregaram não. Vocês procurem e façam o que entenderem com eles. Assim, eles fizeram. Entraram dentro da mata, e pegaram eles lá. Deram brabos e disseram que podiam se entregar porque vocês estão forros, para patrão vocês não vão mais trabalhar. Eles bateram palmas e se abraçaram uns com os outros e se entregaram. [...] A polícia veio atrás dele porque pegaram eles e levaram não sei pra onde foi... União de Palmares... Serra da Barriga prá lá.

A narrativa de seu José Siqueira remete a elementos que não fazem sentido no processo histórico, especialmente no trecho final onde a polícia procura os escravos para anunciar que estão livres, estes batem palmas, se abraçam e são levados à Serra da Barriga. Porém, há elementos interessantes que sugerem uma dinâmica de relações entre a casa-grande e negros escravizados e/ou fugidos. Por exemplo, quando seu José Siqueira afirma que “eles pediram apoio ao patrão para se esconder”.

Como afirma Bergson (*apud* BOSI, 2004, p. 48), “é do presente que parte o chamado ao qual a lembrança responde”. Nesse caso, cabem as palavras de Anatole de France (*apud* BOSI, 2004, p. 58), afirmando que “para sentir o espírito de um tempo que já não existe, para fazer-se contemporâneo dos homens de outrora [...] a dificuldade não está tanto no que é preciso saber do que no que é preciso não saber mais”.

Nesse sentido, as narrativas baseadas nas memórias dos entrevistados sobre a escravidão se mostram muitas vezes recheadas de observações e fatos provavelmente exteriores ao mundo escravagista do período. E, tratando-se de conhecimento oral, passado através de gerações entre indivíduos que compartilharam não apenas das lembranças dos mais velhos, mas também de seus esquecimentos e silêncios, o que mais importa aqui é a

observância aos elementos que ficaram por significarem algo para a história dessas pessoas (BOSI, 2004).

Chamamos atenção, na narrativa de seu José Siqueira, para a “caçada” aos escravos, realizada por policiais e para o acoitamento dos mesmos na fazenda que a narrativa sugere, uma vez que “botaram em cima do Comandante” e que os escravos diziam “que morriam, mas que não se entregavam”.

Há também a memória de dona Almelina, uma senhora que mora entre Cacimbinhas e Iatí e que quase morreu de “bexiga preta” durante a infância. Como não curava, apesar das diversas tentativas da família de a fazerem melhorar, foi posta em uma cabaninha no meio do mato onde os familiares iam lhe dar apoio, comida e zelar seu sono.

Dona Almelina sobreviveu e virou uma importante parteira na região. Uma ciência dada por Deus para realizar dos partos mais difíceis, como o de um neto seu que “não nascia”. Dona Almelina pediu sabedoria e ao chegar na janela sentiu que tinham posto um óculos sobre seus olhos, com o qual passou a enxergar tudo verde. O neto nasceu. Além desse, dona Almelina também realizou outro parto que considerou muito difícil, pois, “só queria nascer pelo lugar errado”. Dona Almelina teve que “empurrar com os dedos” até conseguir a posição correta para que a criança nascesse salvando mãe e filho. Conforme ela explicou, se o parto fosse realizado num hospital, mãe e filho não teriam se salvado, por que a “dona do corpo” teria saído⁴³.

Cheia de histórias sobre “o tempo de Lampião”, ela também guardou outras mais antigas sobre a existência de escravos na região. Dona Almelina também relatou uma história de “caçada” aos escravos na fazenda Retiro:

[...] O escravo, minha filha, o escravo comia fogo na mão daquele povo que não era. Quer dizer, o escravo era daqueles homens que botava aquelas pessoas pra trabalhá e quando era de noite ia receber aquele dinheirinho a pulso e seguia pra rua. A rua de Cacimbinhas não era assim não, era umas casinhas pouquinho, aí os pais de família ia pra rua, comprava não era nem farinha, nem arroz, essas coisas. Comprava era milho pra trazer quatro, cinco quilos de milho. Não era peso não, era vendido na vasilhinha. Dois, três quilos, quatro, traziam pra chegar em casa, botar o caco no fogo pra torrar milho e pisar no pilão pra dar aos meninos. [...] No Retiro, naqueles tempos, no Retiro [...]. Naquela época andou os escravos. Ah! Minha filha, andava os homens atrás deles. Quando chegava lá no Retiro, não tem o tabuadão? Eu nunca fui, mas eu sei como é. Tinha uma casa grande e tinha um tabuadão lá [...]. Aí tinha umas muié e tinha uns meninos novo. Aí quando eles chegaram [...]. Chegou nessa casa do tabuado. Tinha um menino novo no chão assentado. Esse menino tava se engatinhando, aí chegou. Aí quando as muié viram que era pra pegar elas,

⁴³ A narrativa sobre a “dona do corpo” também pode ser encontrada entre os grupos indígenas situados em Alagoas. Martins (2003) considera a “dona do corpo” como um órgão êmico relacionado ao “domínio da etnofisiologia feminina Kariri-Xocó”, demarcando a “especificidade do corpo feminino, que é marcado por sangue (embrião feminino, ciclo menstrual e pós-parto) e dor (a dor de mulher)” (MARTINS, 2003, p. 4).

que eles levava aquele povo. Quando foi que viu, “cadê o povo daqui?”. Aí as muié, as empregada, que esse homem era rico que morava naquela casa, “cadê o povo daqui?”. Vixe! Minha fia, quando souberam o que era, correram e deixaram a criança [...]. Eu não tinha deixado não. Deram tanto na criança! Era um sufoco!

Provavelmente elementos da história pós-abolição e escravidão são elencados de forma conjunta nessa narrativa, porém, as duas memórias envolvem elementos que relacionam a ideia de captura com a fazenda Retiro. Segundo Bosi, “a memória das pessoas também dependeria desse longo e amplo processo, pelo qual sempre ‘fica’ o que significa. E fica não do mesmo modo: às vezes quase intacto, às vezes profundamente alterado” (BOSI, 2004, p. 66).

Nesse caso, estamos nos referindo a uma memória transmitida ao longo do tempo, mais de um século, por gerações. Portanto, mesmo que essa memória seja vaga e muitas vezes confusa, consideramos que a recorrência de certos elementos é significativa, possibilitando levar adiante a análise de tais elementos a fim de entendermos melhor o contexto de convivência entre negros, índios e latifundiários na fazenda Retiro.

Assim, é significativa a ideia também presente na história oral de que havia traficantes de escravos na região. O mais conhecido fora o “Mata Escura”. Mata Escura é nome de uma localidade existente entre o sítio Retiro e a comunidade Guaxinim. Várias pessoas possuem a memória de que a casa-grande da Mata Escura era de um traficante de escravos conhecido por esse nome. D. Almelina referiu-se também a um traficante chamado Cabeleira.

Carlos Ubirajara, descendente da família Cavalcanti, afirmou que ouvira histórias entre familiares e entre os negros descendentes de escravos que continuaram a se relacionar com a fazenda que se referiam ao “Comandante do Retiro”, primeiro proprietário da fazenda, como traficante de escravos.

Para Carlos Ubirajara, os escravos eram trazidos através do Porto de Penedo, oriundos de Guiné-Bissau e Angola, para serem comercializados. Essa hipótese faz sentido quando analisamos as prováveis ligações entre os sobrenomes que remetem à descendência africana, como Kaiú, Malanga e Cazumbá, e seus lugares de origem: a historiografia aponta para Kaiú referindo-se ao antigo Posto de Caió⁴⁴, e, Malanga, que é o nome de um bairro antigo da capital moçambicana, Maputo, existente desde que esta ainda se denominava Lourenço

⁴⁴ Veja-se: “a ocidente da Guiné e na zona Sudoeste da Circunscrição Civil de Cacheu, encontra-se a área do Posto Administrativo de Caió, limitada: a Norte, pelo rio Caionete ou Calequisse; a Leste, pelo Regulado de Bugulha, da sede da Circunscrição; a Sul, pelo Canal do Gleba; e a Oeste, pelo Oceano Atlântico” (MEIRELES, 1948, p.609).

Marques, até 1976. Moçambique possui em comum com a Guiné o fato de ter sido área de colonização portuguesa e local de origem de escravos trazidos ao Brasil.



O **Mercadinho Kaiú** pertence a Luciano, associado da comunidade quilombola Guaxinim, que mora em Cacimbinhas.

Cazumbá seria uma palavra de origem bantu que a partir dos meados do século XIX passou a ser utilizada como nome próprio ou apelido de pessoas, segundo documentação analisada por pesquisadores sobre o interior da Bahia (MATOS; FERRETTI, 2010, p. 5)⁴⁵. É indicativo o depoimento da liderança indígena Karuazu (Pariconha-AL), coletado por Amorim (2010), que afirma ter posto o nome Karuazu, quando foi levantar aldeia, por que parte de sua família era originária dos Pankararu e a outra parte de negros.

Segundo o cacique Edivaldo, seu avô Pantaleão já era “misturado”, tinha “origem de cabôco com negro” e saiu dos Pankararu, se apossando de terras no sertão alagoano. Uma dessas posses foi a terra Cazumba, nome posto por seu avô. Seus familiares viviam entre Alagoas e Pernambuco, entre as posses de seu avô e os Pankararu (Tacaratu-PE), também situados em região sertaneja. Karuazu é o nome resultante da junção entre as denominações Pankararu e Cazumba (AMORIM, 2010, pp. 174-175). Outro dado interessante é que existem outras comunidades quilombolas que possuem uma referência sobre a ligação de fundadores das comunidades com o Sítio Retiro, como é o caso da comunidade quilombola Gameleira, localizada em Olho d’Água das Flores (AL). Apesar de não podermos realizar uma associação

⁴⁵ Essas associações são algumas das tantas possíveis e, como afirmei anteriormente, não desenvolvi um estudo historiográfico aprofundado. Porém, tais referências são sugestivas. Ficam como indicações para pesquisadores que se atentem ao desenvolvimento desse estudo.

direta, essas informações sugerem um fluxo e interação intensos entre negros e índios nessa região.

Segundo Carlos Ubirajara, o que sabe sobre o Retiro e os negros dessa região seria resultante de histórias que ouvira desde a infância, através das perguntas que fazia a seus familiares e aos negros que continuaram relacionados a fazenda Retiro:

Eu sempre fui muito curioso, desde pequeno. Eu me perguntava, por que ele é tão escuro? Eu conheci seu Roberto. Ele era um homem de cento e poucos anos quando eu conheci. Eu era pequeno e ele tinha sido escravo. E ele dizia que o Coronel Salustiano era bonzinho, ele não dava nos cativos não. Mas quando acontecia alguma coisa ruim, mandava tirar a calça e sentar no formigueiro. Eu nunca esqueci isso, pra não bater. O pessoal comentava muito essa questão que o comandante João José, ele comprava esses negros. Ele vinha com esses negros ali por Penedo que, na época, a confluência do rio com mar, eles vinham por Penedo e traziam pro Retiro. E o Retiro era o local onde ele vendia. Ele vendia os escravos ali, era um mercado de negros. Isso era o que o pessoal comentava, de história oral. Agora, a gente precisa encontrar algum subsídio documental que possa preparar e chegar a um consenso disso aí. E fundaram Iati, não é isso? A partir de lá fundaram Iati, que alguns negros fugiram de lá, chegaram lá em Iati, se instalaram e o pessoal chamava Mocambo antes [...].

Carlos Ubirajara confunde a história da fundação de Mocambo, no século XVII, com a provável fundação do Retiro, a partir do Comandante João José, no século XIX. Porém, a ideia da existência de traficantes nessa fazenda e no seu entorno pode nos levar a entender de forma mais profunda as relações que possivelmente se desdobraram no interior dessa e de outras fazendas no sertão de Pernambuco.

Marcus de Carvalho (2010, p.) argumenta que, entre os rebeldes de 1817, participaram membros do Clã Cavalcanti, repleto de plantadores-trafficantes. Os Cavalcanti aos quais se refere o autor são uma família de importantes senhores de engenho da zona da mata pernambucana. Porém, há indícios de que entre os Cavalcanti do sertão, que parecem ainda ser a extensão da família de latifundiários do litoral, haviam também traficantes de escravos.

Como dito anteriormente, há várias referências na história oral dos habitantes da localidade sobre a presença de traficantes de escravos, seja entre aqueles que se consideram descendentes de negros escravizados que habitaram a fazenda Retiro ou seu entorno, seja entre descendentes da família Cavalcanti.

Porém, o termo traficante pode possuir mais de um significado. Conforme citado anteriormente, Versiani e Vergolino (2003) chegaram a conclusão que tanto era generalizada a posse de escravos no agreste e sertão de Pernambuco, como havia o recurso continuado à importação de escravos, apesar disso não ocorrer em grande número.

Mas com certeza nem todos aqueles que possuíam escravos iam à África diretamente negociar. Carlos Ubirajara, descendente dos Cavalcanti, se refere à fazenda Retiro como

“mercado de escravos”. Realmente faz sentido que essa fosse uma boa fonte de renda para o Comandante do Retiro e explicaria o fato de algumas famílias conservarem até hoje a referência a antigos portos africanos de exportação de escravos.

A venda de negros escravizados justificaria também o fato dessas famílias terem como referência diferentes localidades situadas no entorno da fazenda Retiro. Os Kaiú tem como referência a fazenda Retiro; os Malanga, a Serra Branca; os Cazumbá, a Serra da Mandioca. Porém, as duas últimas referências parecem ser mais em relação ao período posterior à escravidão, pois não se conserva na memória nome de fazendas ou de antigos donos de escravos. Pelo contrário, a ocupação das serras sugere mais uma ocupação marginal às áreas de criação de gado ou mesmo de plantação de algodão. Então, ou estamos falando de famílias resultantes do aquilombamento ou, o que é mais provável, de famílias de ex-escravos que, com a abolição, consolidaram a ocupação das serras na região.

Há outros elementos que complicam ainda mais essa tentativa de compreender a escravidão no período, a partir de meados do século XIX, nessa região. O fato de a história oral ter conservado diversos nomes de traficantes, registramos pelo menos três, dificilmente sugere que havia diversas pessoas viajando para a África e trazendo mais e mais escravos. Principalmente se pensarmos que as coisas vão ficar mais difíceis após a Lei Eusébio de Queiroz (1850). O tráfico interno é uma possibilidade.

Marcus de Carvalho (2010) registra que, mesmo com a proibição da importação de escravos, o tráfico interno continuou ocorrendo livremente, a menos que se questionasse o ano de entrada do escravo. Como afirmou o autor, “enquanto existiu, o comercio negreiro foi feito em tudo quanto é lugar, a grosso e a retalho. O único problema eram as fugas e os roubos dos escravos, que já existiam antes dos anos quarenta, e continuariam existindo depois” (Ibd, p. 165).

Faria sentido o remanejamento de mão-de-obra escrava do litoral para o interior uma vez que já ocorria na zona da mata uma transição do trabalho escravo para o livre devido ao contingente de agregados que já existiam nas fazendas (CARVALHO, M., 2010)⁴⁶.

Porém, consideramos mais provável que a referência a diversos traficantes seja fruto do fluxo de escravos entre as fazendas da região. Essa hipótese não descarta por completo as demais, mais complexifica esse cenário e sugere uma maior proximidade com as relações políticas locais desenvolvidas entre os “homens bons” do sertão, negros escravizados e índios.

⁴⁶ Para Alagoas ver, por exemplo, “O Bangüê nas Alagoas” de Manuel Diégues Júnior (1980).

Retomando a afirmação de Marcus de Carvalho (2010) sobre o roubo e fuga de escravos ocorrendo já na primeira metade do século XIX, vale a pena pensarmos na possibilidade dessa ocorrência na região que analisamos. Segundo esse autor, durante o século XIX Pernambuco importou a maior parte dos cativos da região onde atualmente estão situadas Angola e Congo.

A hipótese de Carvalho é de que “[...] haviam alguns guerreiros entre eles, mas não muitos. Crianças, agricultores e pastores, formavam a maior parte da carga dos negreiros que vinham para Pernambuco naquela época. Os demais eram mulheres”⁴⁷ (CARVALHO, M., 2010). Sobre mulheres versa a história contada por dona Almelina. Mulheres e crianças que estariam na fazenda Retiro. Mas o que a “caçada” sugere?

Nas duas narrativas, na de dona Almelina e de seu José Siqueira, a polícia está presente procurando escravos. Talvez se tratasse de tráfico ilegal e o papel da polícia fosse muito bem cumprido nesse caso, pois exigia um esforço de rastreamento, identificação dos traficantes, apreensão dos negros escravizados para então repatriá-los ou dá-se algum outro destino a estes. Bem, dificilmente isso deve ter ocorrido. O mais provável é que se tratasse de outro tipo de tráfico. Ou melhor, de roubo.

Segundo Marcus de Carvalho (2010), a partir da segunda metade do século XIX, tornou-se comum os adversários político-partidários acusarem-se de traficantes ou ladrões de escravos. Tratava-se, portanto, de ocorrência generalizada roubar os escravos. Porém, argumenta o autor, seria muito difícil levar o cativo sem que ele consentisse, especialmente na cidade. Contudo, no interior...

O problema também era grave. Não só iam para lá muitos escravos roubados na cidade, como também parece ter-se tornado uma prática bastante comum dos engenhos maiores roubarem cativos dos engenhos menores, vizinhos roubarem vizinhos. Há indícios inclusive do envolvimento nesse ilícito penal de familiares da mais alta aristocracia local, até parentes do Barão da Boa Vista e dos Cavalcanti. As provas dos crimes eram publicadas na imprensa local, segunda metade da década de 1840. Conservadores e liberais acusavam-se mutuamente dessa prática (CARVALHO, M., 2010, p.300).

Analisando assim a questão, a referência a uma diversidade de traficantes na região e as histórias de caçadas aos escravos pela polícia parecem fazer mais sentido. Ainda segundo Marcus de Carvalho, os cativos muitas vezes negociavam a troca de senhor, buscando apoio em outra pessoa que poderia ser um senhor melhor. Esse fato não significa que o “senhor melhor” fosse um herói, uma vez que o mesmo tiraria proveito do acoitamento do escravo em

⁴⁷ Esse fato é contraposto ao que ocorreu na Bahia. João José Reis (1996) argumenta que as revoltas escravas que aconteceram nesse período na Bahia se devem principalmente à entrada de significativo contingente de escravos prisioneiros de guerra.

sua fazenda (Id). Além disso, a polícia foi muitas vezes utilizada pelas pessoas que estavam no poder para realizarem inspeção nas fazendas e reaverem os escravos roubados pelos adversários políticos (Ibd.).

Vamos agora nos concentrar na fazenda Retiro e nas relações políticas de seus proprietários. Não seria absurdo que as relações políticas nas quais esses Cavalcanti do sertão pernambucano se envolviam se estendessem também para os escravos. Como foi descrito por Dantas (2011), as relações entre os Carnijós e os Cavalcanti envolviam fortemente o apoio político de um lado e outro, demonstrando que os Cavalcanti souberam tirar proveito da situação vulnerável que os índios se encontravam para angariar apoio e mesmo estabelecer uma espécie de milícia.

A história de Antônio Macambira na fazenda Retiro parece estar relacionada a essa mobilização. A narrativa de seu Alfredo, filho de Antônio, afirma a presença dos “caboclos de Águas Belas” que faziam constantes visitas a seu pai na fazenda. Num lugar onde o conflito territorial entre índios e posseiros foi ferrenho.

Filantrópicos os Cavalcanti também parece não ter sido. Mantiveram relações amistosas com parte do grupo de Carnijós, angariando apoio e proteção para si, e, no final das contas, Nicolau Cavalcanti de Siqueira, neto do comandante João José do Retiro, terminou por arrendar por seis anos o território indígena, quando os índios foram expulsos de Águas Belas.

Os índios, por outro lado, também obtiveram ganhos, pois, como Dantas demonstrou, passivos os Carnijós não foram. Buscaram como puderam defender seu território e preservar sua especificidade em relação aos regionais a partir de outros elementos que incluem, mas ultrapassam, as negociações políticas locais. Conforme vimos anteriormente, os Carnijós, hoje Fulni-ô, perceberam que a preservação do segredo do Ouricuri e da língua indígena lhes garantiriam uma especificidade que foi reconhecida e tomada como referência quando o órgão indigenista oficial passou a desenvolver atividades entre o grupo, garantindo a territorialização do mesmo na década de 1920. Portanto, os Fulni-ô se utilizaram de alianças políticas locais, mas jamais se restringiram a elas, consolidando sua resistência em termos étnicos.

Voltando à família Cavalcanti, negociaram também com os escravos. Os escravos, como os índios, também não eram passivos. Estiveram envolvidos nas mais diversas redes de relações a fim de buscar melhores condições de vida, através da revolta ou da fuga, soluções extremas, ou através da negociação cotidiana, com certeza amplamente utilizada no interior do sistema escravista. Se os negros escravizados na cidade e na zona açucareira eram agentes

ativos na busca da melhoria de suas condições de trabalho e existência, buscando negociar sua liberdade ou mesmo a troca de senhores, os do sertão também parecem ter sido.

A indicação presente na narrativa de seu José Siqueira de que a polícia fez uma caçada na fazenda Retiro e encontrou escravos escondidos que não queriam se entregar pode muito bem ser uma referência a esse fluxo ativo de escravos entre fazendas. Se os Cavalcanti foram “amistosos” com os índios, é muito provável que souberam negociar também com os negros.

Na fazenda Retiro existiram famílias de escravos que continuaram na fazenda como moradores após a extinção do sistema escravista, perpetuando certos laços e costumes. Seu José de Siqueira afirmou que “hoje em dia não tem quem possa com três ou dois escravos não. Tudo fraco. Não tem condições de sustentar os outros. Eu mesmo não posso sustentar nenhum”. Seu Evaristo, negro vindo do Retiro, morador da cidade de Cacimbinhas, me perguntou se eu achava que a escravidão poderia voltar. Se a pergunta foi feita em 2012, imagine o que era estar livre no contexto pós-abolição. Talvez fosse melhor se garantir. Conseguir um pedaço de terra e continuar trabalhando para o antigo senhor.

Podemos imaginar que, se os índios eram utilizados como guarda pessoal, também não é absurdo pensar em algo que sugira uma relação desse tipo com os Kaiú. Não significa que os negros fossem manobrados, mas, nesse contexto, defender o senhor podia significar defender também a si. Preservar certa autonomia que os Kaiú parecem ter desfrutado, possuindo roças e mais tarde um pedaço de terra. Foi graças a isso que permaneceram enquanto comunidade e que distribuíram seguramente outros contingentes de famílias que tem como referência a origem na fazenda Retiro, espalhadas pelo interior de Alagoas.

Negros e índios conviveram no interior das fazendas de gado e algodão. Negros e índios escravizados, livres, moradores, agregados. Trabalharam juntos, fizeram filhos. Misturaram-se também à família dominante. Originaram o “campônio marginal” de que fala Oberg (2009). Apesar de terem compartilhado o cotidiano de dominação imposto pelos latifundiários, as redes étnicas das comunidades negras e indígenas têm sido construídas a partir da diferença. Essa diferenciação pôde ser evidenciada na relação entre Antônio Macambira e os negros na fazenda Retiro.

As relações entre comunidades que passaram a se articular entorno da etnicidade indígena têm se fortalecido e formam uma rede de mobilização em Alagoas intensificada desde a década de 1980. A articulação das comunidades quilombolas, no entanto, é um movimento bem mais recente e tem se desenvolvido na primeira década do século XXI. Ainda

esperamos os desdobramentos dessas reivindicações, em que as primeiras demandas territoriais começam a surgir.

4 A AGRICULTURA FAMILIAR ENTRE RANCHOS E MORADAS

Nesse capítulo levaremos em conta as trajetórias das comunidades rurais que atualmente se reconhecem como etnicamente diferenciadas, o povo indígena Tingüi-Botó e a comunidade quilombola Guaxinim, no período que se estende do final do século XIX até a década de 1970. Analisaremos a agricultura familiar desenvolvida nesses grupos e a relação desta com as forças dominantes, como as culturas agrícolas comerciais, o gado e o patrão.

Esse período corresponde à ocupação dos negros no atual município de Cacimbinhas, no sertão alagoano, saídos da fazenda Retiro e arredores no pós-abolição. Essa ocupação teve como principal e mais duradoura forma o sistema de morada, através do qual se deu o acesso a terra. Com o fim do sistema de morada, se formou a comunidade negra, no início da década de 1970, que ficou conhecida na região como Guaxinim. O reconhecimento da mesma como uma comunidade quilombola só ocorreu recentemente, durante o primeiro decênio dos anos 2000.

Entre finais do século XIX aos finais de 1970, ocorreu a conformação da comunidade que se constituiu em Olho d'Água do Meio, no agreste alagoano, iniciada com a união de uma índia vinda do aldeamento de Porto Real do Colégio e um “branco” morador dessa região. A trajetória dessa comunidade foi marcada pela perambulação entre Porto Real de Colégio e Olho d'Água do Meio; entre esse povoado e seu entorno para participarem das atividades produtivas como a economia fumageira em Arapiraca; e a migração sazonal masculina para trabalharem como boias-frias no corte da cana de açúcar na zona da mata. A partir da década de 1980, o grupo viria a ser reconhecido pelo Estado nacional como indígena. O povo indígena Tingüi-Botó.

Nesse sentido, no período focalizado se formaram as características estruturais que baseiam as relações sociais desenvolvidas nessas comunidades hoje. Marcadas por relações de dominação com o *patrão branco* e pela *perambulação* como *estratégias de manutenção do vínculo territorial, controle sobre a força de trabalho do grupo doméstico* e sobre o *acesso a recursos ambientais*, observar essas trajetórias nos dará subsídios para analisar similaridades e diferenciações fundamentais para entendermos a relação entre campesinidade e etnicidade, atualmente reivindicadas pelos grupos.

O *patrão branco* é uma categoria algumas vezes acionada pelos entrevistados durante a realização das entrevistas em ambos os grupos e utilizada como categoria de análise nesse capítulo. Ser branco entre os Tingüi-Botó é ser *cabeça seca*. O branco é, de forma geral, o

não-indígena. Não se refere necessariamente à cor da pele, apesar de a expressão trazer a clara alusão a isso, pelo menos na origem. Ser cabeça seca é não ter o conhecimento, a ciência indígena, não estar inserido no segredo dos índios, no ritual do Ouricuri.

Parry Scott tem afirmado que o trabalho familiar é a base da organização camponesa, mas as condições de vida dessas famílias são matizadas através do vínculo de camponeses com as estruturas mais amplas de poder (2009, p.245). Nesse sentido, consideraremos o *patrão branco* como o antagonista que os índios estiveram sempre relacionados. O *patrão branco*, além de não ser índio é, ainda, o proprietário, repressor e expropriador. Os Tingüi-Botó, antes de serem reconhecidos oficialmente pelo órgão indigenista oficial, eram uma comunidade formada por indivíduos errantes. Produzindo roça em sistema de meia com o *patrão branco* ou arrendando terra, trabalhando de alugado para o mesmo e perambulando.

O *patrão branco* entre a comunidade Guaxinim também é mais do que uma referência à cor da pele. Provavelmente nem todos os patrões com quem os indivíduos da comunidade estiveram e estão relacionados seriam reconhecidos como brancos a partir da classificação racial operante na sociedade brasileira. Mas não nos interessa o auto-reconhecimento desses patrões entre as categorias raciais socialmente significativas no Brasil, tampouco averiguar se a sociedade local o enquadraria dessa forma. Autores como Gilberto Freyre (2013) e Sérgio Buarque de Holanda (1971)⁴⁸ já demonstraram que a mistura biológica entre os diferentes grupos sociais que formaram a sociedade brasileira esteve presente também na elite. Autores como Skidmore (2012) também já se dedicaram a demonstrar que o mestiço foi uma categoria símbolo de ascensão social.

Mas ao nos referirmos ao *patrão branco*, falamos do antagonista, assim como aos índios, também aos negros da comunidade Guaxinim ou ao povo que, nas palavras de d. Mariah sobre sua família, “era aquela negrada”. Eram os moradores e trabalhadores das fazendas e sítios que preparavam terreno para o gado, plantavam suas roças, caçavam para complementar as refeições, expropriados de terra pelo Estado e pelos proprietários da região, eram os dançadores de côco, bebedores de cachaça, as mulheres que rezavam suas ladainhas nos enterros de iguais e de senhores, as parteiras e amas de leite, aqueles, enfim, que estavam numa posição subalterna, mas que, além disso, eram a quem os regionais apontavam como “esses negros”, e, mais tarde, moradores do “Guaxinim”.

A literatura antropológica tem demonstrado a variedade das formas de apropriação territorial nas diversas áreas rurais do país. O artigo de Alfredo Wagner de Almeida, “Terras

⁴⁸ Livros publicados inicialmente em 1933 e 1936, respectivamente.

de Pretos, Terras de Santo, Terras de Índio: uso comum e conflito” (2009), publicado inicialmente em 1985, demonstra diversas formas de usos tradicionais do território por comunidades que estiveram fora do sistema formal de aquisição de terras, conforme instituído pela Lei das Terras de 1850.

Não se trata de estabelecer uma correlação entre etnicidades e nichos ecológicos ou formas econômicas específicas. Eriksen (2012) criticou esse tipo de abordagem, considerando que o conceito de etnicidade tornou-se comum nos trabalhos que estiveram interessados no inter-relacionamento entre atividades econômicas e diferenças culturais (ERIKSEN, 2012, p.355). Essa perspectiva, baseada nos trabalhos de Barth, relacionou-se com uma perspectiva ecológica “[...] commonly applied to studies of ethnic complementarity or ‘symbiosis’ at the time, and Barth argued that the mutual dependence could be likened the relationship between species in an ecosystem” (Id.).

Em vez de nos referirmos a sistemas econômicos específicos, os grupos pesquisados se assemelham muitas vezes em termos históricos e econômicos no que se refere ao trabalho agrícola, na realização das farinhadas, na utilização do sistema de mutirão. Ambos se referem ao tempo em que as terras não tinham dono e os animais, geralmente de pequeno e médio porte, eram criados soltos, entre outras práticas comuns ao meio rural nordestino. Os grupos também se referem à origem das comunidades pelos finais do século XIX e início do XX e participaram dos ciclos econômicos regionais, como o do algodão, trabalhando como vaqueiros, limpando terreno dos proprietários de terras, plantando, colhendo, passando fome nas secas mais severas, as famílias perambulando do sertão à zona da mata em busca de melhores condições de sustento.

Trabalho, perambulação e fome fazem parte das trajetórias dos grupos Guaxinim e Tingüi-Botó. A agricultura familiar é constitutiva do sistema produtivo autônomo dos grupos e, de forma mais abrangente, da organização social de ambos. Esse trabalho autônomo foi articulado em maior ou menor medida ao trabalho nas fazendas de criação de gado e algodão como alugados ou moradores.

Na atualidade, a etnicização das reivindicações e lutas territoriais empreendidas por esses grupos vêm sendo o caminho através do qual o reconhecimento territorial e estabelecimento da produção autônoma como um dos principais objetivos para a vida comunitária tem se firmado. Porém, são justamente as estratégias e redes de mobilização étnicas nas quais os grupos têm se inserido que marcam os diferentes caminhos percorridos

por negros e índios que compartilham uma base camponesa que possui características comuns, como Oberg (2009) já chamou atenção.

O período focalizado nesse capítulo corresponde ao período anterior à etnicização dos conflitos sociais entre índios e negros com *o patrão branco*. Como afirma Parry Scott, “trabalhadores rurais e camponeses não diferem de outros grupos humanos. Constroem grupos domésticos para se beneficiarem. Nesse esforço comum, criam-se especializações por sexo, idade e parentesco” (2009, p. 246). Segundo o autor, os camponeses são grupos organizados internamente por hierarquia operando “[...] em ambientes que contém grupos poderosos decididos na sua intenção de explorar os mais fracos” (Id.). Fatores como o empobrecimento desses trabalhadores rurais e camponeses ou mesmo a repressão de suas lutas podem resultar no que o autor chama de “realinhamento constante das relações domésticas” (Id.). Nesse sentido “o fluxo de pessoas, entre grupos domésticos e entre regiões, transfere a energia humana mais produtiva para contextos nos quais classes mais poderosas possam explorá-la, ou em que as próprias famílias podem aproveitá-la melhor” (Id.).

Nosso argumento é de que os grupos Guaxinim e Tingüi-Botó utilizaram-se de diversas estratégias para manterem-se praticando a agricultura familiar ao longo de suas trajetórias, bem como desenvolveram diversas formas de articulação com as alternativas econômicas locais e extra-locais.

4.1 Características socioeconômicas regionais

A policultura esteve associada às zonas agrestinas e sertanejas (ANDRADE M.,) 1963). A zona da mata alagoana esteve sempre associada à grande cultura exportadora da cana-de-açúcar, onde o espaço para a pequena agricultura foi e continua sendo menor (Id). Herédia (2001) demonstra que com a nova expansão canavieira, ocorrida em Alagoas a partir da década de 1950 para áreas do estado anteriormente classificadas como agrestinas, estas passam a ser reclassificadas como pertencentes à zona da mata. A região da chã, reservada principalmente à policultura de gêneros alimentícios, passa a ser invadida pela cana ocorrendo novo movimento de expropriação e expulsão dos pequenos produtores (HERÉDIA, 2001).

É significativo o fato de que, das mais de sessenta comunidades negras que se auto-reconhecem como quilombolas no estado de Alagoas, mais de cinquenta estejam localizadas entre o agreste e sertão alagoano. A grande maioria situa-se em área sertaneja. A quase

totalidade dos povos indígenas que tem exigido reconhecimento e lutado por terra na atualidade também estão situados entre agreste e sertão alagoanos⁴⁹.

O povoamento do território alagoano seguiu do litoral em direção aos sertões, crescendo e transformando o vale do São Francisco num polo de irradiação populacional em várias direções. Segundo Craveiro Costa (1983), “o povoamento, mais tarde, dilatando-se, disseminando-se em povoações, que foram, depois, freguesias e villas, na Zona sertaneja propícia às fazendas pastoris, veio firmar os contornos geográficos do território, abarcando toda essa região que foi, posteriormente, a comarca de Alagoas [sic.]” (COSTA, p. 62-63, 1983).

A pecuária, atividade econômica inicial da região agreste/sertão alagoana, foi desenvolvida como extensão da lavoura canavieira devido, primeiramente à necessidade do gado para o trabalho, secundariamente como local de desenvolvimento da pequena agricultura para alimentar a população (FERRARI, 1988). De acordo com Ferrari,

A atividade canavieira aliada à presença de vilas e povoados próximos ao litoral – fundo de rias ou junto aos estuários de numerosos rios - influenciou o surgimento da primeira geração de cidades no estado, como Porto Calvo, Marechal Deodoro e Penedo. Essas cidades, contudo, mantinham poucas ligações com o interior devido as dificuldades de transporte na época, obrigando a população das fazendas ao longo do São Francisco a produzirem para sua própria subsistência.

A pequena lavoura de subsistência aliada à pecuária ultra-extensiva foi a única forma de ocupação do espaço em questão até meados do século XVIII, quando a cultura algodoeira passa a se desenvolver trazendo completa transformação na organização espacial, em particular, na região do Agreste (FERRARI, 1988, p.10).

Segundo Manuel Correia de Andrade, a agricultura algodoeira foi a única bem sucedida na disputa com a monocultura canavieira (ANDRADE, M., 1963). Para Ferrari (1988), a agricultura algodoeira, realizada a partir do final do século XVIII e durante o século XIX, foi fundamental na formação da estrutura atual de produção, comercialização e desenvolvimento dos centros urbanos do agreste e de alguns municípios do sertão. Segundo a autora,

Tanto a pequena propriedade que permitiu as classes mais pobres condições de subsistência e venda do excedente, quanto as grandes propriedades que empregavam parceiros e moradores – onde combinavam o gado, a policultura de alimentos e o algodão como

⁴⁹ Com exceção do grupo indígena Wassu-Cocal. Essa aldeia está localizada entre os municípios Joaquim Gomes e Novo Lino, situados na zona da mata alagoana. Essa região está associada historicamente ao cultivo da cana-de-açúcar. Porém, mais recentemente, com a falência de usinas instaladas em Joaquim Gomes, outros grupos de trabalhadores rurais associados aos movimentos de trabalhadores sem terras também têm conquistado espaço na região do antigo complexo agroindustrial.

produto comercial – podem ser consideradas como sendo as raízes da atual organização espacial (FERRARI, 1988, p. 10).

Segundo Palácios (2009), a segunda metade do século XVIII é justamente o início do período de entrada dos pequenos produtores plantadores de algodão para o interior, devido à expulsão das áreas litorâneas consequente ao novo avanço da agricultura canavieira. Para esse autor, a fuga para o interior foi uma das formas de resistência encontradas pelos pequenos produtores à desarticulação promovida pelo Estado.

Durante o século XIX esse processo se consolidou. Afirmamos, assim, que no final desse século, havia uma expressiva ocupação do interior alagoano pela pequena agricultura desenvolvida por ex-escravos, devido à abolição da escravatura; índios dispersos, por causa da extinção do Diretório dos Índios; e, ainda, de pequenos produtores empurrados pela cana-de-açúcar, entre os quais ex-escravos, índios e brancos pobres provenientes dessa região.

Após a extinção da escravidão e efetiva ocupação territorial pelos ex-escravos, as fazendas de gado e algodão continuaram o processo de expansão de suas terras⁵⁰. Como o Estado nunca assumiu como prioridade a garantia de terras para a sobrevivência dos negros livres foi muito fácil expulsá-los e incorporá-los mais uma vez como mão de obra ao sistema produtivo⁵¹.

Em relação aos índios, foram utilizadas diversas estratégias e mecanismos de pressão sobre suas terras, entre os quais, a principal e mais eficaz foi a invisibilização dos grupos (Ver p. ex., SILVA Jr., 2007).

A trajetória dos grupos Tingüi-Botó e Guaxinim são exemplares nesse sentido: 1) demonstram que o processo de expropriação territorial foi característico da história desses grupos gerando a incorporação das famílias agricultoras à grande e média propriedade pecuarista e algodoeira como moradores e; 2) relegando à perambulação aqueles que

⁵⁰ A ocupação territorial também pode ter ocorrido em período anterior à abolição da escravatura por negros libertos.

⁵¹ Segundo Santos, “diversas sociedades e associações de ajuda mútua para a promoção do processo abolicionista estiveram em atividade no Império do Brasil, especialmente na segunda metade do século XIX, quando a ‘questão do elemento servil’ ganhava contornos cada vez mais contundentes. Preocupações que podem ser observadas nas medidas públicas imperiais quando o Estado, enfim, assumiu a condução do processo de emancipação escrava. A Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871, apelidada de ‘Lei do Ventre Livre’, desponta como uma das primeiras do Império que trazia em seu texto a intenção de extinguir a escravidão, ainda que de forma gradual, na tentativa de garantir uma transição segura. Além da medida, amplamente conhecida, de declarar livres os filhos das escravas nascidos a partir da data da Lei, ela estabelecia em seu artigo 3º a criação do Fundo de Emancipação de Escravos no Império do Brasil” (2009, p.19). Entretanto, as emancipações realizadas através desse Fundo não são avaliadas como numericamente tão expressivas (Op.Cit.). Arruti (1995) analisa a relação territorial conflituosa entre os índios Pankararu e negros descendentes de ex-escravos emancipados através do Fundo de Emancipação do Império. Estes foram assentados em terras que os Pankararu reivindicam como áreas de ocupação tradicional, o que sugere que as emancipações provavelmente não chegaram a se constituir num mecanismo de pressão sobre os latifúndios.

resistiram ao sistema de morada buscando desenvolver a agricultura de alimentos de modo autônomo.

Contudo, observamos que o fato de ser incorporado ou não, ou de deixar-se incorporar ou não, ao sistema de morada está, no caso dos grupos estudados, relacionado às trajetórias identitárias de índios e negros que, apesar de compartilharem a mesma base camponesa, apresentam-se, nesse sentido, bastante diferenciadas. Como elementos preponderantes dessa diferenciação, apontamos dois que consideramos centrais: 1) a relação diferenciada estabelecida pelo Estado com negros e índios; 2) a relação que negros e índios estabeleceram com o *patrão branco*. Esse último caso sendo, em certa medida, uma consequência do primeiro.

4.2 Ocupação territorial dos negros no pós-abolição

Os negros escravizados na fazenda Retiro e seu entorno, assim como ocorreu em várias partes do país, iniciaram um movimento de dispersão e ocupação territorial nas terras livres. Porém, em Cacimbinhas, essa ocupação parece ter sido realizada, sobretudo, por famílias das quais se originaram pequenas comunidades.

As terras livres da região passaram a ser ocupadas pelos negros que assentavam suas famílias, geralmente, nos arredores da região que já conheciam. As atividades de caça já eram realizadas no contexto escravista. Isso facilitou o deslocamento pelo terreno que os caçadores negros e indígenas já conheciam. Porém, as atividades econômicas sertanejas e agrestinas se desenvolveram, entre fins do século XIX e início do XX, com a intensificação da criação de gado de corte e leiteiro. Esse período é marcado também pela expansão do cultivo do algodão nas grandes propriedades dessa região.

Como explicou D. Rita, da comunidade Guaxinim,

Eu só sei que antigamente eles criaram os bichinhos deles soltos nas terras. Aquelas terras não tinham dono. Eles criavam bicho solto. Para fazer uma roça eles cercavam, faziam uma cerca de vara, outra hora colocava aqueles garranchos assim. [...] Eram meus avós. Eles viviam assim. Foi tempo que eles tomaram as terras e eles ficaram. [...] Foram os fazendeiros que tomaram as terras lá. Apossaram das terras. Eles [avós] ficaram sem. Para construir umas terrinhas tiveram que comprar. Meu pai comprou. Agora, não me lembro a quem eles compraram as terras, só quem sabe dizer mesmo é esse povo mais velho. Mas, eu não sei dizer. Meu pai comprou para trabalhar, colocou uma rocinha. Vendia para comprar as terras e foi comprando. Comprou a terrinha dele lá para trabalhar. Ele trabalhava na terra, mas não dava nada não. A terra era pouquinha. Ele trabalhava nas terras do povo, meu pai. Nas terras dos fazendeiros.

O pai de dona Rita, agricultor, filho de pais agricultores e expropriados, teve sempre que trabalhar nas terras “do povo”, “dos fazendeiros”. Mesmo quando comprou terra, “era pouquinho”, “não dava nada não”. Essa é a forma recorrente de relação entre o *patrão branco* e os descendentes dos negros escravizados. Estes ocuparam terras e nelas permaneceram na ilegalidade, por que o seu direito de posse não foi reconhecido pelo Estado, até a chegada do patrão que tomou as terras ou os obrigou a vender a preços irrisórios e depois incorporou a mão de obra necessária ao trabalho em suas terras. Ignorados pelo Estado, mantiveram-se sempre à mercê do *patrão branco* numa relação de proximidade da qual se originou o sistema de morada.

4.3 A morada como cativo

As famílias das quais se originaram a comunidade guaxinim inscreveram sua ocupação como moradores por mais de 70 anos em Cacimbinhas. Na fazenda Retiro, algumas famílias de ex-escravos lá permaneceram e foram imediatamente incorporadas como moradores à fazenda, formando hoje a comunidade quilombola Sítio Retiro.

Cacimbinhas fez parte de Palmeira dos Índios até 1959, quando foi oficializado o desmembramento (GALVÃO, 1987). Portanto, seu desenvolvimento está totalmente relacionado às atividades comerciais de Palmeira dos Índios. Essa última era, nesse período, a “princesa do agreste”, o principal centro comercial das regiões agreste/sertão de Alagoas. Palmeira dos Índios é sede municipal desde 1838 (FERRARI, 1988). Segundo Ferrari, a história de Palmeira dos Índios,

[...] É a história da penetração do homem branco no espaço do índio, e a catequese, a escravidão, são as lutas pela terra ainda em 1822, que redundaram em conflitos como o dos ‘cabanos’ (1832-1835) em Colônia Leopoldina. [...] O desenvolvimento de Palmeira dos Índios vincula-se tanto as disputas pelas terras da pecuária, como aquelas propícias a cultura do algodão, como ao prosseguimento dos trilhos provenientes de Maceió. [...] Em 1850, Palmeira dos Índios produzia quase a metade do algodão da Província alagoana. Nela funcionavam vários engenhos de rapadura à almanjarra e, já em 1880 foram introduzidas no processo de beneficiamento do algodão, as bolandeiras a vapor [sic.] (FERRARI, 1988, p. 11).

Segundo Moacir Medeiros de Sant’Ana (1970), o plantio de algodão desenvolveu-se também nos terrenos próximos ao litoral e às margens do rio São Francisco. Porém, “[...] nesses terrenos a colheita era minguada, em virtude de serem eles cobertos de matas ou apresentarem tendência a se tornarem úmidos, pantanosos, desde que aumentasse a precipitação de chuvas na região” (SANT’ANA, 1970, p. 62). O algodão produzido nas áreas

sertanejas apresentava-se de melhor qualidade, com a cor mais clara que o produzido na zona da mata, mais limpo e com fibra maior (Id).

Ainda de acordo com Sant'Ana, no processo de descaroçamento do algodão eram utilizadas em Alagoas as máquinas de serra, um aparelhamento norte-americano que caiu na preferência dos produtores pela “facilidade de manejo e produtividade, havendo alguns modelos equipados com maior número de serras, que produziam de sessenta a cem arrobas de lã por dia” (Id.). Entretanto, essas máquinas possuíam o defeito “[...] de partir muito a fibra do algodão, o que não ocorria com os velhos engenhos de madeira” (Id.).

Ainda na primeira metade do século XX Cacimbinhas se destacou pela produção algodoeira, havendo um “moinho” de descaroçar algodão, considerado um “importante Centro Industrializador de Algodão”, em 1930 (GALVÃO, 1987). O moinho pertencia a Oscar Juvêncio Amorim, também pecuarista e comerciante, proprietário do sítio Choan.

Ferrari (1988) informa que, durante a década de 1940, Palmeira dos Índios se destacou pela comercialização de algodão “adquirido através de agentes comissionados, estabelecidos nas principais cidades do Sertão, como Santana do Ipanema, Major Isidoro e Cacimbinhas. Este algodão destinava-se principalmente às fabricas alagoanas de Rio Largo e Maceió, e ainda de Neópolis, em Sergipe” (FERRARI, 1988, p. 12).

O Sítio Choan é uma antiga propriedade da qual teria se originado o atual município de Cacimbinhas. Os membros mais velhos da comunidade Guaxinim guardam os nomes dos padrões por quem a propriedade do Sítio Choan passou: Belo Cabudo, Capitão Ozarias, Oscar Amorim e, o último, João dos Reis.

Foi principalmente como moradores do Sítio Choan, e seus arredores, que descendentes dos antigos negros escravizados que deixaram a fazenda Retiro, formando mais tarde a comunidade que ficou conhecida na região como Guaxinim, inscreveram sua ocupação territorial em Cacimbinhas⁵².

A ocupação foi realizada por famílias negras. A família Kaiú está ligada à ocupação de terras no interior da antiga fazenda Retiro, essas terras da antiga fazenda incluem o atual sítio Retiro, a Bananeira e o Limpo do Feijão ou Agreste; localidades situadas em Pernambuco⁵³. Diversos sobrenomes podem ser identificados entre aqueles que se consideram descendentes

⁵² Com certeza Cacimbinhas não foi o único destino de indivíduos e famílias que saíram da fazenda Retiro e de outras propriedades dessa mesma região. A pesquisa de campo indica que outras comunidades quilombolas do sertão alagoano e pernambucano também estão ou podem estar relacionadas historicamente ao Retiro.

⁵³ Conforme afirmamos no capítulo anterior, foram doadas terras a um dos moradores da fazenda Retiro, descendente da família Kaiú. Uma parte dessas terras permanece na posse de seus familiares.

da família Kaiú, como Santos, Ferreira, Silva, Conceição, Rocha, Costa e, ainda, Macambira. Este último originado da união entre uma Kaiú e o caboclo Antônio Macambira.

A família Cazumbá está ligada à ocupação da Serra da Mandioca⁵⁴; a família Caçamba à ocupação da Serra Branca; e são, principalmente, os descendentes da família Kaiú que vieram a ocupar o Sítio Choan. Essa referências de ocupação territorial em Cacimbinhas se referem ao período anterior à apropriação dessas terras pelo *patrão branco*. Já a família Teodoro de Menezes, surgida a partir do casamento de uma negra da região com um negro vindo da Bahia, ocupou o Sítio Pau Ferro já na vigência do sistema de morada, mas de lá consolidou sua ocupação até hoje no Alto do Urubu, bairro de Cacimbinhas.

O fato é que essa divisão entre as famílias é válida em termos de referência e identificação dos indivíduos com determinadas famílias, mas a prática de casamentos entre as mesmas faz com que, como afirmou seu Alfredo Macambira, eles se considerem como “uma **nação** só” (Seu Alfredo Macambira).

Hoje são poucos que conseguiram conservar algum pedaço de terra. Incorporados como moradores, a eles era concedido o direito de plantarem sua própria roça e prestarem serviços também a outros proprietários. O regime de trabalho, por toda região na qual a comunidade esteve inserida, era o de realizar atividades que podiam variar entre três a cinco dias na semana para o patrão. Nestes, cuidavam do gado e do leite, limpavam o terreno arrancando tocos e faziam a coivara, serviço pelo qual eram remunerados através de diárias. Os outros dias da semana eram destinados aos cuidados de sua própria roça, também podiam ser desenvolvidos trabalhos como diaristas em outras propriedades ou em serviços nos quais alguns se tornaram especialistas.

Os pais de seu Patrocínio eram moradores na fazenda da família Maya, que ainda incluía uma parte do que foi o Choan, em tempos mais antigos. A fazenda dos Maya é fronteira a que foi de João dos Reis. Seu Patrocínio, 79 anos, com uma voz já arrastada, fala sobre a vida de morador:

Vieram morar ali no Dr. Maya... Ali no Choan. Por que tem um pajeú na beira da estrada, a casa da gente era do lado de cima... Pro outro lado de lá, onde tinha aquela baraúna grande, ali era Choan e ali é onde morava o pessoal, aquele povo antigo dos Bastião. Ali tinha festa de zabumba, tinha tudo. [...] Eu me lembro que eu ainda fui umas duas vezes mais minha mãe... Esses meninos do finado Luís Gracindo, tudo se criaram lá. [...] Sempre, pra aquela **nação** pobre, sempre era trabalhando né? Mas numa vida miserável. O povo era tudo aperrado. Ninguém tinha nada. Era uma tristeza, mas fazer o que? [...] Não se ganhava nem pra comer por que aquilo, muitas vezes, eu via meu pai ir pra rua, do mesmo jeito que ele

⁵⁴ Da família Cazumbá, morando na comunidade Guaxinim, está seu José Arnaldo dos Santos, neto do “*tronco-véio*” Zé Cazumbá. Parte da família ainda continua morando na serra da Mandioca.

ia, voltava. Ainda hoje eu não recebi dinheiro de ninguém... E o tempo ia passando, ia fazer o que? O povo rico era pouco. Aqui o pessoal rico era o Dr. Maya, era o Zezinho do Pai Mané, era o finado Sérgio Tenório acolá e pronto. [...] Tinha o finado João dos Reis aqui.

Seu Patrocínio explica que a roça do morador era “[...] aquela rocinha pequena por que trabalhando pro patrão não tinha tempo de botar uma rocinha maior”. A família dele trabalhava cinco dias na semana para o “Dr. Maya”. Dia de cuidar da roça era sábado, “[...] às vezes dia de domingo o cabra ia futucar. Às vezes tinha um dia santo, o cabra não ia trabalhar pro patrão, ia pra roça”. Criar bicho não tinham direito por que

[...] Ele não deixava a gente criar nada. Hoje é que a gente tem essa liberdade de criar alguma coisinha, por que chegou essa aposentadoria pro pessoal de idade, aí a gente tem mais uma fuga, né? Aí já bota uma roça, já cria um bichinho, cuida, mas, antigamente nada disso ninguém queria. O patrão não queria não. A gente não criava nem uma galinha. Se morasse numa fazenda aí e a senhora chegasse e visse muita galinha no terreiro, teiú, porco, essas coisas, mas era tudo do patrão. Ele dava as coisas pra pessoa criar pra ele ali. É. Ninguém tinha essa liberdade não.

A família Maya, proprietária de terra na região há pelo menos quatro gerações, tem fama de exigente e violenta. Patrão era patrão, mas havia outros patrões na região com os quais se podia negociar melhores condições de trabalho e morada. Uma das entrevistadas, dona Pedrina, explicou como João dos Reis era como patrão, “[...] era um veio alto e corcundo... Os fazendeiro tudinho é brabo ... Ele não era tão ruim, também não era tão bom...”.

Os trabalhos na terra eram realizados pelas famílias ou podiam ocorrer em forma de mutirão. Conforme explicou dona Maria Elisa, que foi moradora do Sítio São João e mora atualmente no Guaxinim, sua mãe e seu João Caçamba⁵⁵, vizinhos, costumavam realizar o trabalho de limpeza do terreno juntos.

O trabalho era arrancando mato, na enxada. No inverno era limpar. No verão, arrancar avelã, arrancar jurema. Um moço que atendia pelo nome de João Caçamba [...]. A gente ficou sem pai muito cedo. Mãe falava para ele, como temos muitos filhos, façamos de conta que somos todos irmãos. Mãe falava assim: Olha! João, limpei todo esse lado. E nós, irmãos, parece que era cinco, era eu, Zé, Betinha e Tico, íamos mais João Caçamba para o outro lado com os filhos dele, mas tudo perto. Chegávamos e dávamos corte e limpava. Depois quando chegava a semana que arrancávamos muito e ia medir a gente recebia e passava o trocado para minha mãe. Mas, a gente não pegava em nada em dinheiro não. Às vezes, ela comprava umas roupas para nós, mas às vezes nem calçado dava para comprar. Era um bocado ruim. Nós não tínhamos folga. Nós fomos criados na roça sem vir para nenhum lugar. De jeito nenhum! E dia de domingo eu aprendi a torrar café com minha mãe. Ela falava assim - e ela deixava para lavar roupa dia de domingo - o sabão de barra que ela

⁵⁵ Seu João Caçamba possui uma terra no Sítio São João. Ele não está diretamente relacionado com a comunidade Guaxinim, mas existem relações de parentesco entre a família Caçamba e Kaiú.

fazia, sabão de zebra. E ela lavava os panos com aquele sabão que ela fazia, aquelas barras bem grande. E vasilha para carregar água era pote. Não era balde não. Ninguém nem sabia o que era balde. Enchia o pote.

A morada foi a forma predominante na história do grupo através da qual foi realizado o acesso aos recursos ambientais. O acesso às terras passava pelo *patrão branco*, o acesso aos recursos hídricos também. Somente o acesso às ervas medicinais em sua maioria não precisavam da permissão desse patrão, pois plantavam nos quintais e, ao menos enquanto existiam ainda áreas de mata em que podiam ser encontradas, conseguiam sem necessitar do consentimento. Já as árvores frutíferas e a água exigiam permissão do patrão. Existem muitos relatos que se referem a castigos físicos realizados a mando de fazendeiros, sobretudo nas terras da família Maya, quando as pessoas entravam nas propriedades para coletar frutas “dentro da cerca” ou buscavam água nos açudes e barragens sem o consentimento do proprietário⁵⁶.

Conforme explicou seu José Marcelino dos Santos, o seu Zé Preto, seus pais, Aurélio Marcelino dos Santos e Maria dos Anjos Ferreira da Costa, vindos do Sítio Retiro, passaram a ser moradores no Sítio Choan. Lá, trabalhavam plantando feijão, milho, algodão. Também desenvolviam atividades como diaristas no moinho de descaroçar algodão, alternando entre o trabalho na roça e no moinho, além de botarem a própria roça nas terras do Choan. A diária era 2000 contos.

Os moradores geralmente possuíam o direito à roça nas terras do proprietário. Entretanto as condições eram diferenciadas a depender da relação entre o mesmo e os moradores. Aqueles que ocupavam uma posição mais próxima e de confiança com o proprietário poderiam desfrutar de maior comodidade em relação à garantia da roça e dos produtos agrícolas retirados desta e em relação ao tamanho da roça.

O acesso a terra era feito através do estabelecimento de uma relação mais duradoura com o patrão. Os trabalhadores eram, sobretudo, moradores ou alugados. Geralmente empregava-se as duas formas de trabalho dentro de uma propriedade. O proprietário possuía moradores em suas terras, uma mão de obra mais ou menos fixa que trabalhava por, no mínimo, três dias durante a semana. Além disso, comumente os trabalhadores eram moradores de um determinado sítio (Choan, Pau Ferro, São João, Pau Santo etc.) e podiam trabalhar como diaristas em outras propriedades ou exercer outros ofícios.

⁵⁶ Ainda hoje os trabalhadores da região citam um determinado fazendeiro que utilizaria uma chibata para surrar aqueles que pratiquem pesca nas barragens situadas em sua propriedade. Há relatos também, sobre o mesmo proprietário, que afirmam que chibata é usada para açoite de trabalhadores que tenham atitudes consideradas insolentes ou desrespeitosas pelo patrão.

Essa narrativa aparece de forma mais específica na fala de dona Luísa,

Meu pai trabalhava de carreiro. De carro de boi, carriando. E minha mãe trabalhava aqui pro povo lavando roupa. Meu pai botava roça. Eu trabalhava no Poço das Craíbas. Meu pai botava roça, eu era a mais velha, aí só era eu e ele. A gente caminhava uma légua pra trabalhar, eu e ele. A gente trabalhava no Poço das Craíbas e às vezes ele botava roça no finado João dos Reis. No patrão da gente. A gente foi nascido e criado no finado João dos Reis. Eu não estudei, só trabalhando. Aí ele morreu [meu pai], quando ele faleceu, eu tava com treze anos. Aí ficou só minha mãe com a gente. Aí sempre trabalhando.

Segundo Wanderley (2003), a pluriatividade da família camponesa se apresenta como uma estratégia para garantir a reprodução do estabelecimento familiar e “[...] sua permanência como ponto central e de convergência para todos os membros da família” (WANDERLEY, 2003, p.52). Essa autora considera que é o trabalho do chefe do estabelecimento que forma a verdadeira base da pluriatividade, “um estabelecimento familiar é pluriativo se o seu chefe trabalha fora. Isso acontece porque seu desempenho lhe assegura um tempo livre ou, quando ocorre o contrário, o estabelecimento não é capaz de absorver plenamente sua força de trabalho” (Id.). Esse último caso era assemelhado ao do pai de dona Luísa, exceto pelo fato de não podermos denominar o roçado que botava nas terras de João dos Reis como “estabelecimento familiar”. O roçado nas terras do proprietário João dos Reis não era capaz de absorver completamente a força de trabalho do morador que trabalhava para o patrão e necessitava de trabalhar como diarista fora da terra de João dos Reis quando não tinha roçado ou o roçado era pequeno. E ainda era carreiro.

A circulação dos trabalhadores entre as propriedades da região garantia, além da relação com diferentes patrões, a manutenção dos vínculos de amizade e parentesco entre os moradores dos diferentes sítios de Cacimbinhas. Nos sítios e fazendas, os arruados eram formados pelos familiares que iam construindo seus ranchos de palha em torno de certas famílias principais, como ocorria com os filhos que se estabeleciam próximo aos seus pais, ou outros parentes que também encontravam guarida e trabalho junto aos familiares, como descreveu dona Mariah, ex-moradora do Sítio Choan.

De acordo com dona Mariah,

A vida no Choan era sacrificada, que naquele tempo era muito sacrificado pros pobres... O povo do meu avô era tudo uma negrada bem grande, aí cada um fez seu ranchinho e ficou aquele bocado de gente. Era minha mãe, meu pai, era os fio dele, duas fia. Um bocado de casinha lá que tinha... [Era] Ranchinho de palha. Fazia o ranchinho de palha, tapava de barro. Entrou dentro da casa! Eram os que vinham chegando de fora que fazia aquele ranchinho de palha. Um tio meu casou com uma tia minha, fez um ranchinho de palha. Depois veio outro e casou com uma prima e fez outro ranchinho de palha. Os mais velhos tinham uma casinha pequenininha, mas de telha. Mas os outros não tinham não.

A partir das falas de dona Luísa e dona Mariah podemos entender que havia famílias principais de moradores que possuíam o acesso à roça garantido para plantar e outros que desfrutavam de condições mais precárias de moradia e trabalho, o rancho. Porém, há indicações de que entre a condição de rancheiro e a de morador, conforme descrito por dona Mariah, existiram situações intermediárias como a apontada por dona Luísa. Seus pais foram moradores do Choan por muito tempo, os filhos nasceram e se criaram lá. Porém, nem sempre “botavam roça” no Choan, o que podiam realizar em outras propriedades do entorno.

Moacir Palmeira, detendo-se às relações de morada na *plantation* tradicional explica que “morar” para os trabalhadores da cana de açúcar é mais do que habitar, refere-se a uma forma de ligação particular a um engenho específico (2009, p. 204)⁵⁷. Portanto,

[...] Não existe morador em geral, mas apenas *morador* de tal ou qual engenho. Ninguém se define apenas como *morador* (como se define como *trabalhador rural* ou *camponês*), mas sempre como *morador* de um engenho singular. Antes de *pedir morada* ou entre uma *morada* e outra, o trabalhador não é *morador*. É só quando estabelece um “contrato” particular que o liga a um senhor de engenho particular, isto é, é só quando se põe em “relação com” que o trabalhador potencial se torna um *morador*. A mudança freqüente de engenhos, a que se refere os historiadores da *plantation* canavieira, é secundária aqui, desde que, aonde chegue, o morador se ligue de uma maneira específica ao proprietário [sic] (PALMEIRA, 2009, p.204).

A trajetória da comunidade Guaxinim como moradores indica que existem diferenças significativas entre o sistema de morada na zona canavieira e aquele empregado nas áreas agrestinas e sertanejas, ou ao menos na região focalizada nesse estudo. A não existência do barracão parece ter dado, entre outros aspectos, maior autonomia ao trabalhador sertanejo para produzir para si mesmo, negociar seus produtos fora dos domínios do patrão, ter maior liberdade de escolha em relação ao alimento que a família consumia, apesar da vida também se desenvolver em condições muitas vezes miseráveis. Porém, há considerações realizadas por Palmeira (2009) que podem lançar luzes sobre o entendimento do sistema de morada vivenciado pela comunidade Guaxinim.

Segundo Palmeira,

Quando o trabalhador potencial procura um engenho, antes de pedir trabalho, o que ele procura é casa. Mas não é qualquer casa, no sentido que damos a essa palavra, que ele procura, mas sim *casa de morada*, uma casa que permita o sustento dele e de sua família e lhe assegure certas vantagens no engenho, além de lhe abrir certas possibilidades como a do usufruto de um *sítio* (PALMEIRA, 2009, p.205).

⁵⁷ Publicado inicialmente em 1977.

Palmeira afirma que a “casa”, para habitar, e o “terreiro”, para roçar, são elementos próprios ao contrato de morada. Entretanto, a possibilidade do morador ganhar um “sítio” faz com que este se constitua “no mais importante dos ‘prêmios’ que o senhor de engenho atribui ao morador, pois significa o morador poder plantar, além do seu roçado, árvores e, portanto, ligar-se permanentemente à propriedade (e aqui o tempo de permanência passa a ser um elemento importante)” (Id).

Quando os moradores do Sítio Choan ganharam o chão de casa, formando o arruado que ficou conhecido como Guaxinim, eram umas quinze casinhas de barro, construídas em mutirão, como explicou seu Zé Preto. O apilamento do barro foi feito ao ritmo do pagode, regado pela cachaça. Seu pai foi um dos moradores que ganhou o chão. Além dele, dona Concília e seu marido também.

Dona Concília, assim como seu Zé Preto, ainda vive no Guaxinim. Tanto ela como seu esposo são “nascido e criado aqui”, no Choan. O avô paterno de dona Concília veio de Caiçara (PE), dos arredores do Retiro. O casal Emanuel Sebastião e Ana Gonçalves se estabeleceu como moradores do Sítio Choan. Um dos nove filhos do casal, chamado também de Emanuel ou Mané Bastião, citado na fala de seu Patrocínio, casou-se com Maria, ou Maria Pequena, como era conhecida. Maria era de família vinda de fora, da Bahia.

Segundo dona Mariah, também filha desse casal, seu avô materno, José Teodoro de Menezes, casado com Maria Evaristo, foi um sobrevivente de Canudos que conseguiu escapar do morticínio e foi dar em Cacimbinhas, por que “[...] quando Deus ajudou e ele escapou, correu e veio bater aqui, se esconder pra não voltar mais pra lá. Graças a Deus, morreu velho e não foi mais pra guerra”.

Seu José Teodoro de Menezes e dona Maria Evaristo se estabeleceram no sítio Açude. Seu João Teodoro, primo materno de dona Concília e dona Mariah, afirmou que o proprietário da terra recebeu seu avô, dando-lhe morada, e “gostava dos nego por que os nego eram tudo direito, não era nego como hoje que pega e não quer lei, anda bebendo cachaça”.

A lei a qual se refere seu João Teodoro é a lei do patrão, do cumprimento da palavra dada, do esforço empregado na terra alheia, mas que garantia a morada, a ajuda em momentos difíceis, o acesso à habitação, à água, à roça da qual se retirava o alimento num contexto de baixa circulação monetária. Da família Teodoro de Menezes deriva outra comunidade negra em Cacimbinhas, a da Rua José Teodoro de Menezes. Muitos dos atuais moradores dessa rua estão vinculados à Associação Quilombola Guaxinim.

Quando o avô Teodoro de Menezes saiu do Açude, onde era morador, foi se estabelecer numa terrinha própria numa localidade conhecida como Alto do Urubu. Alguns filhos o acompanharam, iniciando a formação do que hoje é a Rua Teodoro de Menezes, mas que as pessoas ainda chamam de Alto do Urubu.

Quando Teodoro de Menezes foi para o Alto do Urubu, sua filha Maria já era casada com Mané Bastião e já possuíam as filhas Judite, Laura, Mariah e Concília. Mané Bastião, como seu pai Emanuel, também foi morador do Sítio Choan. Dona Concília, uma de suas filhas, permaneceu também como moradora do Choan, até o esfacelamento da propriedade e, como já foi dito, ganhou o chão de casa. Dona Mariah foi com seu esposo trabalhar em Palmeira dos Índios e lá moraram por doze anos. Quando retornaram, ficaram “bolando na casa de um e de outro”, como ela explicou, depois foram morar em outra propriedade da região, mas por pouco tempo. Compraram, então, “esse ranchinho aqui”, na Rua Teodoro de Menezes, onde estão até hoje. Dona Mariah já completou 90 anos. Essa comunidade também constituiu um arruado e, assim como em Guaxinim, os moradores não possuem terra própria para roça.

Dona Concília, porém, ganhou não apenas o chão de casa em Guaxinim, mas recebeu também um terreno para roça que conserva até hoje, dentro do que foi a propriedade Sítio Choan. Moacir Palmeira infere que o morador, junto com a casa, recebe o trabalho, se tornando um morador de condição, e, se recebe também a terra, passa a ser um morador foreiro. Nos dois casos, mesmo que o morador de condição não receba um “sítio”, a casa inclui um “*terreiro, chão de terra ou fundo de casa* que lhe é coextensivo, que é uma peça da casa” (PALMEIRA, 2009, p. 206). O fundo de casa é definido pelo autor como o espaço onde o morador “bota roçado”, ou seja, “[...] planta aqueles produtos que compõem o fundamental do consumo familiar semanal: mandioca (roça), feijão, milho” (Id). Porém, “botar roçado” é uma atividade característica dos “[...] pequenos produtores independentes da região” (Id.). O caso de dona Concília indica que ela foi uma moradora com “sítio” e sua posse foi legitimada após a divisão das terras do Choan.

Nesse sentido, podemos pensar que “botar roça” ou ser roceiro, foi, na trajetória da comunidade Guaxinim, uma condição intermediária entre o que Parry Scott considerou como os dois polos das alternativas disponíveis aos pequenos agricultores em relação ao controle sobre a mão de obra familiar, o “cativeiro” e o “meio do mundo”. Principalmente quando se trata de um morador com “sítio”, conforme a terminologia de Palmeira. O “cativeiro” é definido como “[...] qualquer controle direto da força de trabalho familiar por outro fora do

grupo doméstico” (PARRY SCOTT, 2009, p. 247). Encontrar-se no “meio do mundo” significa “[...] a perda definitiva dessa força de trabalho familiar, sem se especificar quem agora controla esse trabalhador” (Id). Contudo, em se tratando de polos opostos, eles se confundem, uma vez que

“O cativo”, termo simbolicamente ligado ao passado escravagista e à prepotência senhorial, aproxima-se do “meio do mundo”, termo que simboliza a “liberdade” de cada trabalhador vender sua força de trabalho a quem ele quiser. Mesmo assim, em ambos os polos há uma perda sensível de controle do grupo doméstico sobre a disposição do seu trabalho familiar [...] (Id.).

A morada implica o cativo. É disponibilizar de modo constante o controle da força de trabalho doméstica ao patrão. Contudo, a possibilidade de “botar roça” sob os domínios do patrão, incluindo o acesso à terra, à água e a negociação dos dias dedicados ao trabalho para o patrão e na roça própria, além de uma série de outros fatores de ordem moral, como aqueles implicados nas relações de compadrio entre patrões e empregados⁵⁸.

Portanto, lembrando daquilo que disse seu João Teodoro, a morada era estar “na lei” do patrão, ou estar no “cativo” (PARRY SCOTT, 2009), colocar o poder do controle sobre a mão de obra familiar nas mãos do patrão. Entretanto, a possibilidade de produzir produtos principais na alimentação doméstica e, até mesmo, poder negociar na feira de Cacimbinhas o feijão e outras culturas alimentícias, implicava num certo controle sobre a mão de obra familiar realizada pelo próprio agricultor que oferecia melhores possibilidades de sustento e qualidade de vida para a família.

Podemos ainda acrescentar que esse controle familiar foi realizado de maneiras diversas. Como aparece na fala de dona Luísa, por exemplo, sendo moradores do Sítio Choan, seus pais dispunham de dias para botar roça no sítio, mas nem sempre no mesmo sítio onde eram moradores. Quando o patrão não dava terra para plantar, era possível arrendar terra em outra propriedade. Quando não botavam roça ou a roça era muito pequena, mulheres podiam trabalhar como lavadeiras de roupas ou em outros serviços domésticos na casa dos patrões ou dos habitantes da cidade, homens e/ou mulheres podiam trabalhar como diaristas em outras propriedades com seus filhos.

Nas entrevistas, foi muito comum, quando perguntados sobre o local de onde tinham vindo, antes de morar em Guaxinim, o relato de que haviam nascido e se criado num

⁵⁸ Patrões consideram que seus empregados estão em dívida com eles ao mesmo tempo em que os empregados assumem essa dívida, mantendo vínculos trabalhistas e pessoais marcados pela assimetria (LANNA, 2009). Lanna observa que as mesmas trocas que constituem o compadrio, constituem a patronagem. O autor sugere que o compadrio envolve um aspecto sacrificial que, em algumas regiões do nordeste brasileiro, se prescreveram prestações de trabalho para o padrinho-patrão por parte do afilhado (LANNA, 2009, p. 8).

determinado sítio. Isso se deveu ao fato de que os pais dos entrevistados acima de quarenta anos foram moradores em propriedades rurais localizadas em Cacimbinhas. Entre aqueles que hoje são os idosos da comunidade, muitos, após constituírem família, continuaram como moradores na mesma propriedade onde seus pais tinham morada.

Esse foi o caso, por exemplo, de dona Elisa, nascida e criada no sítio São João, continuou lá como moradora depois de casada e com filhos; foi o caso de seu João Teodoro; de seu Patrocínio e, ainda, o de dona Concília. Isso sugere que as relações de morada no contexto estudado pressupunham, ao menos para algumas famílias, uma relação duradoura com o patrão. Ao vender a propriedade, geralmente os moradores eram incorporados, o que implica numa relação ainda mais duradoura com a terra onde moravam.

Mas dona Concília foi a única que, entre os entrevistados relacionados com a comunidade quilombola Guaxinim, após o desmembramento do sítio Choan, ganhou, juntamente com o chão de casa, uma terra para roçado. Segundo Palmeira,

[...] Não há dúvida de que a concessão de *sítios* representa o mais importante dos “prêmios” que o senhor de engenho atribui ao *morador*, pois significa o morador poder plantar, além do seu roçado, árvores e, portanto, ligar-se permanentemente à propriedade (e aqui o tempo de permanência passa a ser um elemento importante). E, mais do que isso, o *sítio* – menos pela sua área que será função, entre outras coisas, do tamanho da família do *morador* e de sua capacidade de canalizar a força de trabalho familiar, sem entrar em choque com o senhor de engenho, para as atividades que aí desenvolve do que pela própria divisão que estabelece entre os que os recebem e os que permanecem na espera – representa um mecanismo central de diferenciação interna dos *moradores* de um engenho (PALMEIRA, 2009, p. 208).

No caso de dona Concília, essa ligação com a terra existiu por três gerações a partir do sistema de morada. Avô, pai e filha foram moradores do Choan. Essa relação fez com que dona Concília se apresente hoje como exceção. Ninguém, além dela, que mora em Guaxinim possui terra própria alguma. Com o esfacelamento do Sítio Choan, a posse do sítio de dona Concília foi “reconhecida” pelos filhos de João dos Reis e, com ela, “nunca mexeram”, como disse um dos antigos moradores do Choan.

O pai de dona Concília, Mané Bastião, era pessoa querida entre os negros e considerado homem de bem entre os patrões. Um homem de respeito. Um tipo como aquele classificado por João Teodoro como um “negro direito”. Morador do Choan, tinha direito a “botar roça” e, em seu entorno reuniam-se parentes, como descreveu dona Mariah. Esses parentes que montavam seu rancho no Choan, antes de passarem pela aprovação do patrão, tinham de passar pela aprovação de Mané Bastião. Provavelmente, era ele um intermediário entre o

rancheiro e o patrão. Quando faleceu, foi uma comoção entre parentes e amigos. No enterro, estiveram presentes também fazendeiros da região.

Uma professora de aproximadamente 50 anos que morou em Cacimbinhas, de família ligada a fazendeiros, era criança quando Mané Bastião Morreu. Ela explicou a imagem que conservou do velório de Mané Bastião:

Quando Mané Bastião morreu, eu era pivetona, eu fui para o velório. Ficou marcado assim na minha cabeça, na minha mente, o velório. Eles fizeram uma fogueira assim na frente da casa deles. Começaram a cantar aquelas ladainhas. Nessa época ainda era os negros mesmos que moravam lá. Eles começaram a cantar aquelas ladainhas e a beber cachaça. Cachaça mesmo, ao redor da fogueira. A casinha ainda era aquele chão batido. Aí eu ficava olhando assim extasiada com aquela imagem que eu estava vendo. A fogueira no centro do terreiro e eles tudo cantando e bebendo cachaça e o caixão do defunto lá dentro, as mulheres tudo sentada, elas sentavam assim [...], botava a saia assim no meio das pernas com o cachimbo aqui [se agacha e faz o gesto de quem bota a saia entre as pernas e segura o cachimbo com a boca]. A coisa mais linda!

A professora, que na época, “era pivetona”, explicou a relação de sua família com o casal Mané Bastião e Cecília⁵⁹, “-Papai tinha um pessoal que lavava roupa, ajeitava quando precisava de qualquer coisa e, papai e mamãe, chamavam lá em casa. Era Mané Bastião e comadre Cecília, mulher dele. E eles eram descendentes de escravos. [...] E eles eram de lá do Guaxinim”. Segundo a professora,

Essa minha convivência com eles me deixou, assim, com um bem-querer com aquela comunidade. Só que eles falavam e outras pessoas falavam também que onde eles moravam, aquelas casas, o terreno tinha sido doado por um cidadão que tinha fazenda lá. Se eu não me engano era seu João dos Reis. Mas eu acho que a sobrevivência deles foi se tornando cada vez mais difícil por lá e eles foram migrando pra outros lugares. E a cidade terminou crescendo um pouquinho mais e agora tá tudo junto. Por que a cidade era bem pequenininha, então, nessa época, dava a impressão de Guaxinim ser bem distante da cidade. E agora não é. Agora é urbano.

A fala dela demonstra a separação física que existia do arruado constituído pela comunidade e a cidade. Uma comunidade formada em meio à área rural, mas sem terra. Uma rua sem a mínima assistência do poder público local. Pessoas marginalizadas e reconhecidas pelo passado, a descendência escrava, e estigmatizadas pela cor da pele. A comunidade Guaxinim havia se formado.

⁵⁹ Cecília é nome da terceira esposa de Mané Bastião, conforme explicou sua filha, dona Mariah.

4.4 Os Kariri de Olho d'Água do Meio

O primeiro deslocamento que resultou na posterior formação dos Tingüi-Botó, presente na memória do grupo, teria sido realizado por Maria Clodina, ou, no modo dos mais velhos falarem, a Colodina. Uma índia vinda de Porto Real do Colégio.

A aldeia de Colégio estava localizada a sete léguas a montante de Penedo e a aldeia de São Brás à cerca de duas léguas acima da aldeia de Colégio (MATA, 1989). Segundo Mata, o total da área dessas duas aldeias “[...] seria de "duas léguas de frente por uma de fundo", dimensões que vamos encontrar registradas em toda a documentação oficial e que é mantida pela tradição oral do grupo” (Id.). Os jesuítas foram expulsos em 1759 e suas fazendas de gado “foram arrematadas em hasta pública. As aldeias indígenas, porém, passaram para a administração de outros missionários ou à leiga, apoiada por um assistente espiritual” (Id.).

Como vimos no capítulo anterior, com a criação da Vila de Penedo os aldeamentos de São Brás, Alagoa Comprida, Pão de Açúcar e Alagoa Serra do Comunaty (MEDEIROS, 2011) haviam sido extintos e os índios encontravam-se congregados no aldeamento de Porto Real do Colégio. A partir daí foi iniciado um processo contínuo de expropriação e proletarização dos índios, completado em 1872 com a extinção oficial dos aldeamentos indígenas em Alagoas.

Em suma, no final do século XIX os índios de Porto Real do Colégio encontravam-se totalmente sem terras para realizar seus roçados, exceto pelos 200 hectares que conseguiram preservar, destinados à celebração do ritual do Ouricuri (MOTA, 2007). Não há dúvidas de que o processo de expropriação teve como consequência a dispersão dos índios, bem como acarretou na intensificação das uniões entre indígenas e os regionais. Esse processo de dispersão do aldeamento de Porto Real do Colégio faz parte da trajetória dos atuais grupos indígenas Karapotó e Tingüi-Botó que, apesar disso, mantiveram vínculos de parentesco e ritualísticos com os Kariri-Xocó que se estendem até a atualidade.

Olho d'Água do Meio é um povoado do atual município de Feira Grande (AL). Porém, até 1943 Feira Grande era conhecido como Mocambo, ou Mocambo da Negra, devido à identificação dessa área como foco quilombola durante o período escravagista. Mocambo, ou Feira Grande, faz limite ao sul com Porto Real do Colégio. As duas indicações servem para entendermos que essa localidade iniciou sua formação a partir de negros fugidos provavelmente de fazendas agrestinas de criação de gado e índios relacionados ao aldeamento de Colégio e São Brás, que tanto podem ter se juntado aos quilombolas, como vieram a reunir-se posteriormente num contexto de dispersão de negros e índios intensificado no último

quartel do século XIX. Além disso, há referências sobre portugueses que viviam da pequena agricultura na região. Em suma, Mocambo foi originado da pequena agricultura desenvolvida por famílias portuguesas, por quilombolas e por índios.

Maria Colodina era uma índia Kariri-Xocó que, provavelmente, nas últimas décadas do século XIX, foi morar em Olho d'Água do Meio. De acordo com seu Valdomiro, bisneto de Maria Colodina,

Meu pai, a família dele, veio de Porto Real do Colégio. A minha bisavó era índia de Porto Real do Colégio... Colodina, chamava-se Maria Colodina. Eu num alcancei não, né! Eu não cheguei a alcançar. Meu pai conta. Aliás, ela tinha três irmãos de Porto Real do Colégio, Marco, o cacique de lá, Gabriel, que é o pajé irmão dela, e Vicente era o conselheiro... Só eram três homens e uma mulher. Colodina casou-se com uma pessoa daqui dessa região... Não é muito de direito que a FUNAI nunca aceitou essa tradição de casar índio com branco, mas às vezes acontece. Que nós todos somos índios, mas aqui no Nordeste foi onde mais foi sofredor, foi as nações indígenas do Nordeste... Naquela época o índio não tinha proteção de governo, de nada, até no tempo do SPI.

José Nunes, índio Kariri-Xocó, refere-se ao índio Gabriel Gonçalves de Oliveira, possuidor de fortuna, que chegara à aldeia de Porto Real do Colégio por volta de 1886. Esse índio teria fugido da perseguição de brancos à tribo Xucuru de Palmeira dos Índios. Gabriel tornou-se líder e protetor dos Kariri-Xocó e sua fortuna seria proveniente “das curas nos brancos” (NUNES, 2000, p. 280). O Gabriel ao qual José Nunes se refere pode não ter relação alguma com aquele indicado por seu Valdomiro, mas chamamos atenção para o fato de que a perambulação indígena era constante e terminava, muitas vezes, no acolhimento de índios de uma aldeia em outra. Além disso, alguns índios, exceções entre a grande maioria, destacaram-se por sua atuação como curandeiros e adquiriram propriedades como fazendas de criação de gado.

Quando Maria Colodina passou a morar em Mocambo, ela já devia ter conhecido o lugar com sua família, ou possuíam parentes na região ou mesmo a família poderia ter alguma ligação anterior com a família “de branco”, onde Maria Colodina contraiu matrimônio. Além disso, esse “branco” bem poderia ser um mestiço de índio com branco ou com negro. As histórias de perambulações das famílias indígenas de que ouvimos falar sugerem que os indivíduos geralmente não saem sozinhos, sem referência. As pessoas perambulam em família, pois geralmente saem em busca da sobrevivência, do trabalho. O trabalho está associado à lida na terra. A pequena agricultura é realizada em família. Não é custoso

perambular, na região, com a família⁶⁰. Ao contrário, é importante tê-la consigo, principalmente num contexto de existências das terras livres, onde as famílias tinham possibilidade de se apossar de um pedaço de terra para o desenvolvimento do trabalho na agricultura familiar.

Segundo o relatório realizado pela FUNAI, com a finalidade de identificar o território Tingüi-Botó, Plácido Campos, “[...] o mais velho do grupo e que possui parentes entre os Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio, afirma que alcançou Olho d’Água do Meio quando havia quatro casas de índios apenas. Uma delas era do casal Tônico/Clodina do qual todos são originários através de casamentos endogâmicos” (ESPÍRITO SANTO; OLIVEIRA, 1983).

Os Tingüi-Botó afirmam que, antigamente, era tudo terra de índio na região. Essa não é uma realidade que eles conheceram, apenas guardam a referência. Pelas características da ocupação dessa localidade, índios e negros ocuparam as primeiras parcelas de terras. A referência existente na historiografia local sobre as famílias de pequenos agricultores portugueses na região deve ser posterior àquela realizada por índios e negros, uma vez que a região era sem dúvida marcada pelo trânsito entre índios provenientes de aldeamentos diversos, bem como de negros que tentaram implementar um quilombo nessa localidade, sobre o qual não possuímos maiores informações. É significativo o fato de que o quilombo tenha ficado conhecido como “quilombo da negra”, o que sugere que uma mulher negra em contexto de fuga da escravização deve ter sido personagem fundamental.

A família de Maria Clodina já devia ter ligações particulares com essa região quando ela contraiu o matrimônio. Talvez outros indígenas já ocupassem pedaços de terra por lá, fazendo com que o lugar se constituísse numa opção para ela.

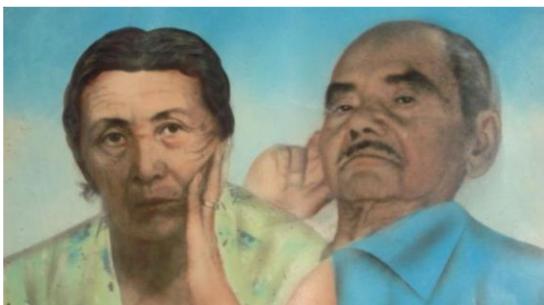
Deve vir daí a afirmação de Plácido Campos de que “a ocupação de terras no local por pessoas não índias se deu a partir do relacionamento com estes índios e posteriormente requererá uso-capião” (ESPÍRITO SANTO; OLIVEIRA, 1983). Capitulino teria sido uma figura exemplar nesse sentido,

O mais importante, foi o tal de Capitulino, cujo filho casou com uma índia, intrujaram-se no ouricuri e posteriormente, quando progrediram vendendo garrafadas, que o pajé já fazia

⁶⁰ O fenômeno mais recente da migração para capitais mais desenvolvidas do país, o “migrar para São Paulo”, por exemplo, tem outras implicações. Geralmente o migrante é um indivíduo que se desloca e, sendo bem sucedido o deslocamento, pode levar a família. Perambular, ao contrário, exige a família. A não ser no trabalho sazonal no corte da cana-de-açúcar realizado pelos homens que se deslocam e depois retornam para seus lugares de origem. A literatura sobre os retirantes do sertão está repleta de relatos sobre as famílias que se deslocam em busca dessa sobrevivência, apesar de geralmente focalizarem os períodos extremados de seca que forçam o deslocamento de populações inteiras.

e ensinou para Capitulino, afastaram-se, venderam terras, privatizaram algumas, originando a família Tônico e outros que hoje constituem a outra parte [da família], assistida pela prefeitura de Feira Grande (ESPÍRITO SANTO; OLIVEIRA, 1983).

Segundo seu Valdomiro, da união de Maria Colodina com um não índio, nasceram três filhos homens e uma mulher. A filha dessa união, Hermínia, tivera muitos filhos, entre eles Plácido e Preta Campos. José Botó Ferreira, índio Kariri-Xocó que acompanhava sua mãe nas visitas que ela fazia aos parentes em Olho d'Água do Meio, terminou por casar-se com Preta Campos, neta de Colodina. Assim, *“casou e tornemos a formar, junto com meu pai [Plácido de Campos], nós formemos a aldeia, uma rama, aqui. Uma rama que veio de Colégio”* (seu Valdomiro).



Porfíria e Plácido Campos (quadro pertencente a dona Ilda, filha do casal)



Preta Campos e José Botó (quadro pertencente a seu Adalberto, atual pajé)

A vida era difícil. Trabalhar na terra, estabelecer residência, casar, ter filhos, netos não implicou, para esses índios, parar. Há um movimento cíclico de retorno de famílias para Porto Real do Colégio para passar um tempo, trabalhar quando lá estava melhor, e depois voltar. Ainda hoje é significativa a ocorrência de casamentos entre indivíduos desses grupos. Assim, mantiveram-se sempre os vínculos com os índios de Colégio. A vinda de José Botó ainda nas primeiras décadas do século XX e o casamento com Preta Campos foi um marco para a organização política da comunidade.

O reconhecimento oficial dos Kariri-Xocó pelo SPI em 1944 ocorreu ainda no decorrer do primeiro ciclo de retomadas territoriais realizadas pelos índios do Nordeste, entre 1920 e 1940 (DANTAS,; SAMPAIO; CARVALHO, 1992). A comunidade gerada da união entre indivíduos Kariri-Xocó e regionais do povoado de Olho d'Água do Meio também passou a se articular politicamente sob a liderança espiritual de José Botó.

A chegada de José Botó é o marco da formação do grupo. José Botó implementou o cargo de pajé, fazendo reuniões e realizando cerimônias religiosas “*debaixo dum pé de pau que tinha na frente da casa dele chamado tingüi... Ficou sendo Tingüi, por causa da árvore, e Botó, por causa do meu pai*”, como explicou seu Adalberto Ferreira, atual pajé da aldeia. O tingüi (*Magonia Pubescens*) é uma árvore cujas folhas eram utilizadas para a pesca, pois é conhecida popularmente pela sua capacidade de embebedar os peixes.

A partir daí a comunidade que, no auge da disputa territorial e por assistência pública, era chamada na região pejorativamente de “*os feiticeiros do Zé Botó*” assumiu sua etnicidade em referência ao seu líder espiritual e à árvore que lhes servia de cobertura para as reuniões de onde surgiram as primeiras ideias de reivindicação territorial do grupo e para práticas religiosas indígenas.

A comunidade não possuía terra, apenas desfrutava de um pequeno terreno de uso coletivo, cercado por mata, para a realização do ritual do Ouricuri. O Ouricuri é um ritual indígena que deve ser praticado secretamente, não pode ser acessível a não indígenas. No entanto, esse terreno era rodeado pelas terras dos proprietários locais, para os quais os Tingüi-Botó prestavam serviços na roça, arrendavam a terra ou praticavam o sistema de meia.

Além disso, tinham no artesanato uma opção econômica. Dona Lindaura explicou que “[...] nós mais velhos, o nosso caso era fazer trança. Fazer trança, fazia chapéu”. O trançado era feito com palha de ouricurizeiro, de outra “[...] não presta, desse coqueiro grande. Só era com palha de ouricuri, desse tamainho, agora ia vender em Arapiraca. Saía pra Arapiraca daqui, quatro légua de pé. Que não tinha o trânsito de carro que tem hoje em dia. Saía de pé pra vender lá em Arapiraca”.

[Pesquisadora]: - A senhora já foi, já fez isso?

[Dona Lindaura]: - Ora meu pai do céu! Eu fulega mais meu pai caminhando. Era por que nós morava numa fazenda. Que nós morava na fazenda de um índio que graças a Deus ele melhorou muito, ficou muito rico.

[Pesquisadora]: - Quem foi?

[Dona Lindaura]: - Já Morreu também. Capitulino. Todo mundo fala nele, a fama dele é muito grande. Capitulino. Ele era um curandeiro.

[Pesquisadora]: - Ele era de Colégio era?

[Dona Lindaura]: - Não, ele nunca foi de colégio não, era daqui mesmo. [...] Agora, na fazenda aonde a gente morava tinha um carneirão desse tamanho e muitas e muitas vezes eu saía da fazenda montada no carneiro pra Arapiraca. Eu e meu pai.

Fazer trança era um trabalho no qual a comunidade era especialista. Pegaram essa prática nas andanças na região, entre as terras livres, cheias de ouricurizeiros. No contexto em que dona Lindaura viveu sua infância as coisas já eram muito diferentes. Palha de ouricuri se achava em terra de fazendeiro, pois, terra própria, as pessoas da comunidade não tinham. A não ser por um ou outro que possuía um pedacinho de onde muito mal se tirava o sustento da própria família.

Assim, fazer trança implicava na boa relação com o fazendeiro, que permitia que os índios fossem buscar a matéria prima em sua propriedade. Além disso, nem todas as propriedades possuíam a palmeira. Em terra para gado não sobra muito mesmo... Entretanto, nesse caso, a relação com o “patrão branco” é bem complexa. A fazenda de Capitulino pegava ainda uma parte do rio Boacica. Num lugar conhecido por nome de Macadoida. Segundo dona Lindaura, “nós morava lá. Meu pai era morador dele 14 anos, 14 anos nós moremos nessa fazenda. [...] E era muita a terra dele, até na grota” (2013).

Na fazenda de Capitulino, Plácido Campos e sua família não botavam roça ou, nas palavras de dona Lindaura, “[...] na fazenda dele ninguém trabalhava não”. Assim, “trabalhar” significa “roçar”. Plácido Campos foi morador durante 14 anos nas terras de Capitulino, “[...] mas pra loitar com gado [lutar, cuidar de gado], com ovelha, com animal. Muitas ovelhas, muito animal. Meu pai loitava, mas pra trabalho de roça meu pai não botava não”.

Segundo dona Lindaura, Capitulino “dava” a roça, mas o pai já estava com certa idade e não “trabalhava” mais não, “não podia trabalhar”. Os filhos também não botavam por que “era todo mundo pequeno. Ele era vaqueiro. Morava na fazenda. Era o vaqueiro que lutava com o gado, com a ovelha... O gado do Capitulino”.

Se Plácido Campos “loitava” com gado, tinha filhos pequenos e andava “quatro léguas de pé” para vender o artesanato fabricado com a palha do ouricurizeiro, tornando-se depois uma das lideranças na luta pela terra durante a conformação política do grupo, há de se imaginar que ele ainda tinha vigor para trabalhar na roça.

O relato de seu Everaldo, irmão de dona Lindaura, expõe uma outra memória que afirma que desde criança trabalhava na roça com seu pai. Talvez o roçado da família fosse realizado em outro local, talvez o ofício de Plácido não permitisse que ele desenvolvesse de forma mais ou menos constante o trabalho na agricultura. Ou, ainda, talvez a questão aqui seja a relação com esse fazendeiro.

Quando a família de moradores de Capitulino deixou a fazenda foi por que, conforme lembra dona Lindaura,

Ficou muito esquisito, aquele matão. Nós viemos morar aqui no Olho d'Água na casa das minhas tias. Numa casa que meu pai comprou pra cá. E nós viemos simhora pro Olho d'Água. Mas já o Capitulino já tinha morrido, a véia já tinha morrido, os filhos já tinha morrido. E nós viemos simhora pra cá pro Olho d'Água.

Findando-se a família, ou pelo menos os interessados na propriedade da terra, esta foi vendida a outros não indígenas. É provável que Plácido Campos tenha saído da fazenda no contexto de esgarçamento do sistema de morada, quando famílias de índios dispersos pelas localidades devem ter se juntado às poucas casas, que eram de índios que já moravam em Olho d'Água do Meio, formando uma aldeia composta por um arruado de casas e sem terra.

No relatório realizado por interesse da FUNAI em 1983, Plácido Campos consta como o informante que apontou Capitulino como um “não indígena” que entrou no segredo, o que significa ser considerado um índio, ou nos termos dos Tingüi-Botó, um “índio de entrada”. Tornando-se detentor de riqueza à custa dos conhecimentos indígenas e apartando-se dos índios posteriormente, conforme o depoimento de Plácido, Capitulino, foi acusado de vender e apropriar-se de terra de índios. Capitulino passou de branco para índio e de índio para branco-patrão.

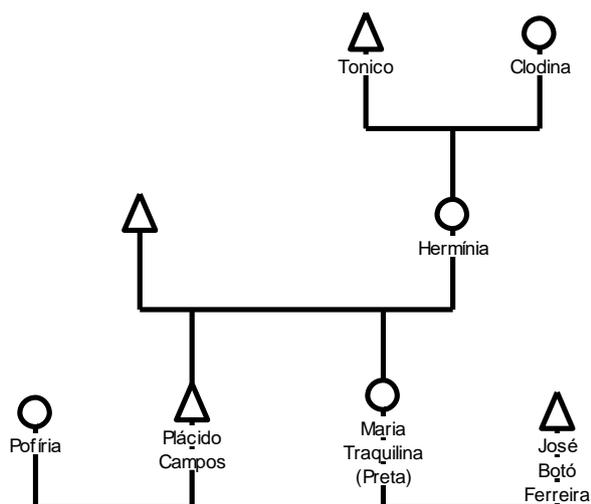
Espírito Santo e Oliveira descreveram Olho d'Água do Meio, chamando atenção para os conflitos existentes entre índios e não índios,

Olho d'Água do Meio constitui-se de um arruado de casa de alvenaria, com luz elétrica, sem água encanada, rede de esgoto, algumas fossas (FSESP), com calçamento, um posto de saúde e uma escola da Prefeitura de Feira Grande, uma Igreja; habitado por uma população ligada por laços familiares e indígenas, separado fisicamente pelo riacho Olho d'Água do Meio de outro arruado de casas de taipa na maioria, sem calçamento, chamado pelos índios de “a banda de lá”, habitado por uma população não indígena. [...] Antes praticavam o ouricuri e já havia os que iam e os que não iam à celebração destes rituais indígenas. Aqueles que não participam dos rituais do ouricuri não têm possibilidade de perpetuarem-se como índio, por que apesar de serem todos parentes, a indianidade não se avalia pela consaguinidade, mas pela comunhão político-cultural, auto-reconhecida e reconhecida pelos outros. Depois, veio a FUNAI e materializa-se uma questão entre os que frequentam o ouricuri e os que não frequentam, e que já vinha desde que as primeiras doações em gêneros que eram distribuídos a todos, passaram a beneficiar apenas aqueles que não tinham “vergonha” de participar dos rituais indígenas (ESPÍRITO SANTO E OLIVEIRA, 1983).

Da união dos descendentes de Colodina com regionais e com outros índios, “parentes” de Colégio, e dos sucessivos casamentos endogâmicos entre estes, se formou a comunidade que hoje habita a aldeia indígena Tingüi-Botó. Os sobrenomes resultantes desses casamentos são Campos, Ferreira, Roberto, Tunico, mas, como disse a jovem Acássia, “[...] é uma família só... Só muda o sobrenome... É a família Tunico, a família Botó, Ferreira, mas é tudo uma família só... É a Tunico, Ferreira, Campos que é a do meu bisavô Plácido. É a Roberto que é a

dela [aponta para sua tia, dona Maria]. Por que só muda o sobrenome por que pai de um, pai de outro...”. Os mesmos sobrenomes podem ser encontrados entre os “brancos” de Olho d’Água do Meio, a parte da família não-indígena.

Genealogia 2: Fundadores da Aldeia Tingüi-Botó (segundo seu Valdomiro)



Os índios reclamavam do atendimento no posto de saúde, onde uma funcionária que era da família Tônico, da parte “branca”, procurava dificultar o atendimento dos índios no posto de saúde do município; e, também, no período de luta pela conquista da terra indígena Tingüi-Botó, os índios se queixavam de terem perdido o acesso ao arrendamento de terras na localidade (ESPÍRITO SANTO; OLIVEIRA, 1983).

A disputa com os parentes está relacionada à “luta”. A luta é uma categoria utilizada pelos Tingüi-Botó para distinguirem os “de dentro” e os “de fora”. Lutar define a pertença. Quem não lutou foi por que não enfrentou “a penitência” de ser indígena. Essa luta se estende à atualidade. Mas, para os mais velhos, refere-se principalmente ao período que antecedeu o reconhecimento oficial por parte do Estado brasileiro da indianidade do grupo, a assistência da FUNAI na área e teve como cume as primeiras aquisições territoriais.

Queremos chamar atenção para o fato de que assumir a identidade indígena é estar na luta e lutar pode implicar o abalo de relações clientelistas e pessoalizadas com o patrão. Se da luta não se colhesse bons frutos, seria devastador para os índios, uma vez que a demanda territorial terminou por fechar-lhes as portas do acesso à terra junto aos patrões.

Apesar da presença da morada ocorrer de modo expressivo na história das famílias que vieram a formar os Tingüi-Botó, ela não foi a forma predominante de manutenção das relações comunitárias, como ocorreu na trajetória da comunidade quilombola Guaxinim. A comunidade que conseguiu se afirmar perante os regionais e o Estado como indígena teve que assumir mais o “meio do mundo” em sua trajetória, até a conquista territorial na década de 1980.

4.5 O rancho como meio do mundo

As perambulações da comunidade que veio a formar os Tingüi-Botó continuaram a ocorrer entre Porto Real do Colégio e Feira Grande. Como as uniões ocorriam principalmente entre parentes, apesar de não estarem restritas aos mesmos, os Kariri-Xocó forneceram e fornecem boa parte dos maridos e esposas na comunidade. Além disso, as relações de parentesco, amizade e compadrio garantiam um rancho entre os Kariri-Xocó para um parente de Olho d’Água do Meio passar um tempo. Assim, muitas famílias já passaram algum período de moradia em Porto Real do Colégio. Porém, não era apenas entre os parentes de Colégio que se “tomava rancho”, isso ocorria dentre as localidades de Feira Grande e outras situadas na região agreste-zona da mata.

Palmeira (2009) explica a distinção entre as categorias morador e rancheiro. Se a roça e a possibilidade de possuir um sítio nas terras do proprietário que contrata os serviços de um trabalhador e lhe disponibiliza casa dentro de suas posses caracteriza a morada, o rancho se trata de uma situação mais volante. Segundo o autor, analisando relações desenvolvidas na *plantation* canvieira, há diferenças significativas entre ser morador e rancheiro,

Para nós, o *castelo* ou a *senzala*, galpão ou conjunto de casas conjuminadas onde se abrigam os *corumbas* também são uma casa. Para o morador, não: o teto sob o qual se abriga o *corumba* independe do “contrato” que ele estabelece com o proprietário (ele não seria menos *Corumba* se dormisse “debaixo da ponte”). Isso é mais claro ainda no caso do *asilado*, encontrado em certas áreas (PALMEIRA, 2009, p. 205).

Corumba é o termo utilizado pelos habitantes da zona da mata pernambucana para nomear os pequenos agricultores provenientes de “áreas mais secas” que buscam trabalho nos engenhos no verão (PALMEIRA, 2009, p. 205). O *asilado* seria um *corumba* “[...] que desce para trabalhar e não volta mais para o sertão, onde ficou sua família. Apesar de ter um quarto ou mesmo uma casa no arruado do engenho, o *asilado* não será nunca um *morador*, ‘porque é um *asilado*’” (Id). De acordo com Palmeira,

Tanto ele [o asilado] como o *corumba* ou o *trabalhador da rua* que demore algum tempo num engenho *assistem* em tal engenho, mas não *moram*. Tampouco é considerada *casa* a casa que o trabalhador da rua possui ou aluga na cidade. Trata-se de um *rancho* (termo que também é usado para designar o lugar onde dormem os *corumbas* nos engenhos) porque, tanto para o trabalhador da rua como para o morador, não é de boa qualidade, é precário; e não é uma coisa definitiva. É bem verdade que as casas de moradores raramente são melhores ou mais sólidas do que as da rua “mas elas são casas porque são do senhor de engenho” (Id.).

Entre a morada e o rancho as famílias que vieram a formar os Tingüi-Botó viveram. Porém, não encontramos de maneira recorrente relações de morada que tenham perdurado por gerações sob “a lei do patrão”, como disse seu João Teodoro. Não de um patrão qualquer, mas de um patrão específico, como ocorreu em Guaxinim. A trajetória do grupo indígena foi muito mais errante. Entre moradas e ranchos, podemos dizer que os Tingüi-Botó foram mais rancheiros.

A situação de rancheiro não designa, contudo, apenas a relação estabelecida entre trabalhadores sertanejos e um engenho. Herédia se refere ao rancheiro como uma categoria “[...] significativa em termos das relações sociais que expressa (HERÉDIA, 2008, p.55)”. A autora considera o rancheiro como “uma situação” em que trabalhadores se hospedam na casa de pequenos agricultores, estabelecendo uma relação de cunho diferenciado daquela descrita por Palmeira. O rancho no engenho implica não somente no trabalho para o proprietário, mas também a subordinação a este (Id). O rancho na casa do pequeno produtor não implica na obrigação de fornecimento de trabalho por parte do rancheiro, como também não haveria uma relação de subordinação (Id).

De acordo com Herédia, permanecer na casa de um pequeno agricultor não garantia ao rancheiro a aquisição “[...] dos meios necessários a seu sustento, isto é, ele não era considerado membro do grupo doméstico e, portanto, não tinha acesso ao usufruto do roçado. Assim, embora residisse na casa, o rancheiro não era considerado “de casa” e, portanto, apenas se hospedava nela” (Id). Entretanto, haveria situações analisadas pela autora em que o rancheiro se integrava de fato à casa do pequeno agricultor, participando das atividades produtivas da unidade doméstica (HEREDIA, 2008, p.55).

As famílias dos “kariri de Olho d’Água do Meio” arrendavam terra, trabalhavam como meeiros, alugados, circulando entre propriedades; faziam artesanato, a trança, e iam para o “meio do mundo” vender; os homens trabalhavam como boias-frias no corte da cana, no Sul; há pelo menos uma família que passou tempo em Penedo trabalhando na rizicultura; muitas passaram períodos “tomando um rancho” entre os Kariri-Xocó; homens e, sobretudo,

mulheres participaram da economia fumageira em feira Grande e seus arredores, principalmente em Arapiraca; migraram para cidades distantes.

Conforme explicou dona Ilda, uma das filhas do casal Plácido e Porfíria Campos,

O trabalho era de roça, lambicar, cavar canteiro, plantar feijão, plantar milho, algodão, mandioca, batata doce. Esse que era o trabalho. [...] Tinha anos que a gente achava uma tarefa de terra pra arrendar. Se fosse pra plantar maniva, quando fosse no final, na colheita, quando fosse pra fazer aquela farinha, era pra dar dez cuia de farinha pela renda da terra. E se fosse pra plantar capim, era papai mais os meninos que cavavam as covas e a gente plantava o capim. [...] Cada família na sua casa ajudava a trabalhar pra si. Agora se dissesse assim, chamasse, papai ia ajudar.

Conforme o exposto, o trabalho era familiar, nos moldes tradicionais desenvolvidos pela agricultura familiar no Brasil. O mutirão foi e é a garantia da ajuda em épocas de colheitas ou na realização de outras tarefas que exigem a colaboração entre as famílias. As famílias são formadas geralmente pelo casal e seus filhos.

Segundo dona Lindaura, no arrendamento ou na meação, nem sempre os proprietários aceitavam que os trabalhadores fizessem roça de mandioca, dando preferência ao plantio de outras culturas como o milho e o feijão.

Trabalhava que quando nós achava quem arrumasse uma tarefinha de terra, a gente trabalhava. Plantava o capim ou que tivesse, plantasse mandioca, era meio por meio. Se quisesse plantasse uma tarefa... Quando plantava um quilo ou dois de feijão era demais que não tinha condição, mas tinha que plantar o capim pra aquele fazendeiro... Se nós pegasse aquela terra, aquela tarefa de meia e plantasse aquele milho, aquele feijão, ali era nosso. Agora que nós ia plantar capim pros fazendeiros... Nós é quem tinha de lambicar terra, cavar canteiro e plantar o que nós quisesse. Aí ia plantar capim e depois que tirasse aquela mandioca, ele não queria que plantasse por que mandioca é de ano. Mandioca a gente planta esse ano, só vai tirar para o ano... Só era o milho e o feijão que nós plantava... Trabalhei muito meu Deus! (Dona Lindaura).

Porém, de acordo com dona Lindaura, não era comum a produção de algum excedente para venda na feira em Feira Grande. A produção mal dava para o consumo familiar, “[...] tirava só pra comer e quando desse pra comer. Às vezes tirava só um saco de feijão (dona Lindaura)”. O algodão era a cultura comercial, mas como não havia acesso aos insumos agrícolas, o plantio do algodão foi sendo abandonado pela população mais pobre. Segundo dona Lindaura, “[...] só podia vender se plantasse algodão e quanto o algodão desse, vendia! Quando foi nos outros anos deu um negócio no algodão que aí nós deixamos de plantar. Deu bicho na casula do algodão e pipocava todinha. Pronto, perdemos, acabou-se. Quem tinha remédio pra botar? Quem sabia?”.

A escassez faz parte da trajetória dos mais velhos da aldeia, desde a infância até o processo de aquisições de terras para os índios. Terra era difícil e, conseqüentemente, o

alimento também. O verão era a época dos homens seguirem para o canavial. Nas palavras de dona Ilda, “[...] no verão se ajuntava meus irmãos e ia tudo pra usina. Quantas vezes num já vi irmão meu, sobrinho, cunhado ir pra dentro desses canaviar, aqueles coitados no meio daquela cana cortando... Em São Miguel, aquelas bandas por acolá tudo eles iam” (dona Ilda.). Vinham em casa ver a família de oito em oito dias, de quinze em quinze. A prática da população masculina que formava a comunidade de trabalhar como boia-fria só parou de ocorrer de forma sistemática em período recente, com a ampliação do território dos Tingüi-Botó.

Era o tempo de repartir o pouco que se tinha, de “*tomar pouso*”, rancho, nas casas dos parentes e cair na estrada novamente com a família, filhos pequenos em cestos carregados pelas mulas, burricos ou cavalos, quando os tinham, de caminhadas em grupo para distâncias que já não se contam.

Seu Daniel, habitante da aldeia, nasceu em Penedo num dos deslocamentos da família para o trabalho nas plantações de arroz. Segundo ele, a família chegou lá através de “velhos conhecidos, mas que não era índio. Aí se conhecia e ficaram se combinando... Pra plantar arroz que lá era terra de arroz”. Seu Daniel explicou que quando a família voltou à Feira Grande, “eu era tão grande que vim dentro de uns caçua, em riba de um cavalo (risos). Cheguei aqui criança. Agora, depois de grande fiquei andando pra cá e pra lá trabalhando no lugar que meu pai trabalhava lá, que nós aqui não tinha terra. E a plantação lá era pra plantar arroz na vargem”.

A economia fumageira também absorveu a mão de obra dos índios. De acordo com Ferrari, “a fumicultura na região de Arapiraca, que compreende os municípios de Lagoa da Canoa, Girau do Ponciano, Feira Grande, São Sebastião, Junqueiro, Limoeiro de Anadia, Coité do Nóia, Taquarana e Campo Grande, passou por várias etapas no que diz respeito a produção, comercialização e ao beneficiamento” (FERRARI, 1988, p.23)⁶¹.

⁶¹ A autora identifica quatro estágios no desenvolvimento da fumicultura na região: **1) iniciado em finais do século XIX até aproximadamente 1922** – desenvolvimento de uma agricultura mais rústica, com o “curral” e o cultivo nos “baixios”, aliada a lavoura para subsistência com pouca comercialização de excedente; **2) de 1922 a 1950** – quando o fumo passa a ter caráter comercial o plantio é transferido para as regiões de “chãs”, com a utilização de adubos orgânicos, criação de instrumentos para o beneficiamento do fumo em corda e início da comercialização da folha do fumo; **3) de 1950 a 1970** – expansão da área fumageira, introdução da adubação química e modificações nas relações de trabalho com a contratação de trabalhadores assalariados, diaristas e boias-frias, investimento na agricultura através do FUNRURAL e do INCRA, presença de firmas exportadoras internacionais, instalação de bancos e ampliação do comércio a varejo; **4) após 1970** – “tendência ao abandono da ‘monocultura’ fumageira, pois os novos investimentos destinam-se a pecuária e as atividades urbanas; remanejam-se as formas de utilizar o capital, sem que se remanejem a sua posse e propriedade, redefinem-se as funções urbanas de Arapiraca” (FERRARI, 1988, p.23).

Em Olho d'Água do Meio, “toda de manhã vinha um carro buscar a gente bem cedinho pra ir quebrar fumo”, afirmou dona Ilda. Trabalhavam em Arapiraca e seus arredores, “a gente ia. Era eu, a Lindaura minha irmã, a mãe de Sebastião, a mãe da Maria, da Edite, daquela que trabalha ali no posto, do Cravinho. Era tudo aquele camboio que saia” (dona Ilda,). Iam “por que tinha precisão, tinha que se trabalhar. Não era por que achasse bonito não”, dona Ilda explicou. Dona Lindaura trabalhou muito no fumo e ainda quando estava grávida continuou trabalhando, “tem um filho meu que pegou uma doença foi de eu trabalhar buchuda [grávida]... Esse menino quando nasceu só tinha o couro e o osso”.

Quando dona Ilda “era mocinha”, sua mãe não permitia que ela fosse tratar fumo menstruada, mas às vezes ela ia escondida sob o risco de se prejudicar e prejudicar o fumo, pois, “diz que estala, poca [estoura] as coisas do fumo. Sei que eles não gosta que a pessoa tando assim trabalhasse... O dono não gosta e a gente também não gostava. Só ia se a mãe não soubesse”.

Os homens faziam os varais e as mulheres “quebravam o fumo” e o estendiam para o ressecamento da folha, os homens ajudavam. O tratamento do fumo era realizado do seguinte modo:

O fumo era, plantava, quando ele tá grande tira a sapata, quebra o olho... Aí quando ele tá maduro vai quebrar aquelas folhas de fumo aí tem aqueles varal, como uma cerca, aí você vai costelando, costelando, bota pra secar. Aí costela aquele meio mundo e quando ela tá seca, aí sai cedo pra não quebrar, aí tira tudinho. Aí vai pro salão, aí o nego vai pegar uma faca. Tira assim o talo, joga pra lá. Quando tá boa de arrancar, a gente pega aquele talo assim, aí *vupe*, ele cai lá fora. Aí a gente vem com as folhas de fumo e sai botando em cima. Botando e apilando, apilando. Aí o povo já vai carregando pra torcer. Já tem o negócio de torcer... Eu gostei de trabalhar em fumo, agora tem gente que não se dá por que se embebeda (Dona Lindaura, entrevista).

Fumo para si, ninguém plantou. Não tinham terra para plantar⁶². Depois, com a queda da comercialização, o trabalho na produção do fumo deixou de ser opção. A década de 1970 é um período crítico para os Tingüi-Botó. Sem morada, opções de trabalho mais limitadas, nova expansão das terras de gado e muita pobreza. A articulação política se intensifica e no início da década seguinte a situação começa a mudar.

A experiência junto aos Kariri-Xocó foi fundamental. A relação com os parentes de Colégio permitiu aos índios de Olho d'Água do Meio, e essa é também a história dos Karapotó em São Sebastião, estarem vinculados a uma rede de solidariedade, informação e

⁶² O período a que os mais velhos se referem corresponde àquele identificado por Ferrari (1988) como o terceiro período, que corresponde à expansão fumageira (1950-1970).

também ritualística. Entre os Tingüi-Botó há pessoas que participaram da retomada territorial dos Kariri-Xocó.

Segundo Martins (2003), em 1978 os Kariri-Xocó ocuparam a Fazenda Modelo (225 ha), que havia sido utilizada para desenvolvimento de projetos econômicos ligados à CODEVASF, como a criação de gado de forma combinada à agricultura, dando lugar, posteriormente, à piscicultura. Porém, o projeto piscicultor, se encontrava inativo desde 1976, e, de acordo com a autora,

In 1978, the Kariri-Shoco invaded the Fazenda Modelo (225 ha) and in 1993 the government expelled the posseiros from the Cercado Grande area (220 ha). Conflicts between Indians and non-Indians were aggravated when Kariri-Shoco land claims over the whole Sementeira (445 ha.) area were officially validated in 1993 (Atlas 1993; Mata 1989; Nascimento 2000).

It is estimated that around 150 Kariri-Shoco families made the Sementeira-Fazenda Modelo area their habitat in 1978, leaving behind their poor houses in the “Street of the Caboclos,” where they had lived at least since the 1940s (MARTINS, 2003, p. 37).

A família de dona Salete, esposa do atual cacique da aldeia Tingüi-Botó, estava morando na Rua dos Caboclos quando houve a retomada.

A gente morava lá numa ruína muito fraca, a gente sofria muito. Eles não tinham nem o que comer. As casas de lá, d'aonde eles moravam primeiro, sem ser na aldeia, elas eram tão boas, tão bem feitas que a gente tava dormindo dentro de casa e contando as estrelas no céu. Que era pobre mesmo, né? Então a gente sabia que tinha aqueles terrenos que eram dos nossos índios antepassados. [...] Então foi feita essa retomada. Engraçado, no dia que a gente saiu lá do nosso ritual, a gente já saiu certo. Aí entremos lá. Já tinha os capangas deles [dos fazendeiros], né? [...] Aí que foi ameaça, muita ameaça, muito medo. Então os índios mais velhos, as índias mais velhas tudo se pintaram e disse, agora seja lá o que Deus quiser! [...] Como era assim, só tinha aqueles galpão, só tinha aqueles curral onde tinha o gado, os cavalos, as colcheias, os materiais dos vaqueiros tudo, aí foi ali que foi ocupado. Morava seis, sete famílias, se alojavam num local só. Tinha casa que em cada um quarto tinha uma família. [...] Assim os índios teve terra pra trabalhar, teve onde plantar o arroz, a batata, a mandioca, que é isso a agricultura do índio (dona Salete, entrevista).

De acordo com dona Salete, seu marido, Eliziano Campos, teria entrado em contato com antropólogos que teriam participado nesse processo de territorialização dos Kariri-Xocó, levando-os a conhecer o grupo de Olho d'Água do Meio. Os anos seguintes foram decisivos para os Tingüi-Botó.

Ao observarmos as trajetórias das famílias que vieram a formar os grupos Tingüi-Botó e Guaxinim, podemos afirmar que as mesmas compartilham uma base camponesa comum e estiveram inseridas nos ciclos econômicos regionais. Entretanto as formas de se relacionar com o patrão e de garantir o controle sobre a força de trabalho familiar e o acesso aos recursos ambientais apresentaram algumas características diferenciadas.

Expropriados de terra pelos fazendeiros de gado e algodão, as famílias que ocuparam as primeiras terras no que veio a ser o município de Cacimbinhas tiveram sua força de trabalho incorporada ao sistema de morada como principal forma de inserção na economia local. Baseada numa relação direta e pessoal com o patrão, a morada funcionou também como a principal forma de acessar a terra para produzir alimentos que tiveram como destino fundamental o consumo familiar.

Nesse sentido, as relações mantidas entre os proprietários e seus moradores, e a consequente forma de ocupação territorial na qual se conformavam essas relações constituem o que Alfredo Wagner de Almeida denomina “territorialidades específicas” (ALMEIDA, 2008). Como afirma Almeida, estas são caracterizadas pelo fato de o acesso aos recursos naturais para a realização das atividades produtivas não se dar somente através das estruturas tradicionais do próprio grupo, sendo marcadas por um contexto de relação com os antagonistas (ALMEIDA, 2008, p. 30).

Essas características também estiveram presentes na trajetória dos Tingüi-Botó. Porém, esse grupo teve uma trajetória muito mais errante. As relações estabelecidas através da morada garantiram às famílias negras em Cacimbinhas uma ocupação mais sedentarizada, apesar da perambulação entre os sítios e fazendas na região estarem presentes de modo marcante nos percursos de indivíduos e famílias. Entretanto, os Tingüi-botó estiveram muito mais no “meio do mundo” (PARRY SCOTT, 2009).

Através das atividades de artesanato, a tomada de rancho entre os parentes Kariri-Xocó, a migração para o trabalho na região canavieira e para centros urbanos distantes marcaram de forma mais intensa os percursos de indivíduos e famílias Tingüi-Botó. A perambulação esteve associada, na trajetória dos Tingüi-Botó, à insegurança sobre o acesso a terra, à prática de uma agricultura familiar mais itinerante. Uma situação mais instável do que aquela vivenciada pela comunidade negra. Mas a experiência de luta pela terra junto aos parentes Kariri-Xocó levou o grupo a conquistar uma maior autonomia.

Ao contrário, a comunidade que hoje se identifica como quilombola, com o esfacelamento do sistema de morada, acabou por ver seu acesso à prática da agricultura familiar bastante restrita na região, fazendo da migração uma das principais alternativas econômicas do grupo. A década de 1970 foi emblemática para esses grupos. Em 1971 surge a comunidade Guaxinim justamente por que as famílias perdiam a morada como garantia de acesso a terra. No final da década de 1970 os Tingüi-Botó intensificam sua luta pela terra através articulação étnica.

5 A LUTA TINGÜI-BOTÓ: DA ETNICIDADE AO ETNODESENVOLVIMENTO

Clóvis Antunes, em 1984, noticiava que “no Estado de Alagoas são encontrados remanescentes indígenas no último crepúsculo de sua história bio-cultural”. Assim, o antropólogo que teve importante atuação no reconhecimento oficial de diversos grupos que (re)surgiram como indígenas, informa sobre os grupos que, até então, existiam em Alagoas: aqueles que haviam sempre sido reconhecidos pela FUNAI, a saber, os Kariri-Xocó e os Xucuru-Kariri; e aqueles “descobertos” recentemente, “[...] os índios Cocal (1978) no município de Joaquim Gomes e os indígenas de Olho d’Água do Meio (1980), no município de Feira Grande, que também foram reconhecidos pela FUNAI, respectivamente, em 1982 e 1983” (ANTUNES, 1984, p.9).

5.1 A aldeia indígena Tingüi-Botó: a luta pela terra, a cultura como trunfo

As famílias que vieram a formar o grupo indígena Tingüi-Botó constituíram uma comunidade praticamente sem terras para o desenvolvimento da agricultura no povoado de Olho d’Água do Meio. Conforme afirmamos no capítulo anterior, a forma principal que a comunidade teve acesso a terra foi por meio da relação com o patrão, através da morada, e, principalmente, do trabalho de alugado e da produção de meia. Devido à precariedade em que essas relações eram estabelecidas, as famílias adotaram como importante estratégia econômica e de reprodução física e social a perambulação, participando da economia regional e, ainda, migrando para outras regiões mais distantes.

Na década de 1970, em articulação com os Kariri-Xocó, a comunidade busca o reconhecimento oficial de sua identidade como indígena e intensifica a luta pela conquista de terras para o grupo. Esse processo gera conflitos locais, dividindo a família da qual se originou o povoado entre indígenas e não indígenas.

José Saraiva, um dos antigos caciques da aldeia, não possuía parentesco com o grupo, mas casou-se com uma das filhas do então pajé João Ferreira, sendo inserido no segredo pelo seu sogro. O casamento não deu certo e Saraiva casou-se pela segunda vez com uma das filhas de Plácido Campos, indo para São Paulo, onde passou nove anos e aprendeu, segundo seu relato, “todas as profissões” (FARIAS, 2002, s/p.). Ao retornar, como a situação na localidade era de muita pobreza, Saraiva explica que não permaneceu em Olho d’Água, pois encontrou serviço em Campo Grande construindo caixa d’água, Porto Real do Colégio e Penedo. O pajé João Ferreira, que liderava uma pequena comunidade que começava a se

mobilizar em torno do reconhecimento étnico, teria insistido para que Saraiva e sua família se juntassem ao grupo (Op.Cit.). Quando Saraiva voltou em 1979 as condições de acesso as terras tinham piorado.

[...] Com a minha chegada, a morar, eu vi péssimas condições, e se contava 24 famílias a 25 famílias, com 04 viúvas que se encontrava. Não existia nenhum palmo de terra para se trabalhar, na mesma miséria que saí e deixei. Que deixei e encontrei. Só a moleirinha de mato, em volta do Ouricuri, em volta dos fazendeiros um terreno de capineira, e era um direito que insistia, insistia o tempo adequado dessa comunidade que quando saí, deixei, fazer algo, e alguma coisa, e quanto a esse terreno não se tinha usucapião e nem se tinha dono assim... com escritura pública, mas o senhor Chico Machado foi inteligente e comprou a terra vizinha ao Ouricuri ao Capitolino e tirou seu usucapião e fez uma escritura só na fazenda Ipioca, que era só da Boa Cica ao Riacho do Caracol. Mas entretanto a fazenda Ipioca ficou muito esprangida e muito grande porque não teve ninguém que lutasse. E aquele tempo bom tinha passado, porque não existia escritura, e principalmente pro indígena isso era uma grande vantagem, e hoje se torna difícil, porque todos tem sua escritura pública, que compraram há centenas de anos, há dezenas de anos, sei lá, e que não é Terra Imemorial, ou Território Indígena, isto se torna difícil (FARIAS, 2002, s/p).

A comunidade, assim, ficava vulnerável às investidas dos fazendeiros. Segundo seu Valdomiro, os proprietários de terra locais respeitavam a restrição de não se aproximarem durante a realização do ritual do Ouricuri. Porém, um dos fazendeiros, conhecido como Dadá, comprou as terras em torno do terreno onde praticavam o ritual e tentou impor-lhes o fim da “*penitência*”⁶³. Conforme explicou seu Valdomiro,

Quando passou a ser dono esse Dadá, nós celebrando nossas tradições, nossa cultura, que era vizinho da tribo, Dadá vinha proibir a gente. A gente tava lá na nossa época da festa em janeiro, foi obrigado. Vinha com os trabalhadores, trabalhava ali bem pertinho, e nós não aceitava. Por isso começou a confusão. Foi obrigado e dizia “aqui é meu”. E tinha razão de dizer isso mesmo. Era a terra dele mesmo. Só que ficava a gente no nosso terreno, nossa tábuá, pertinho e nós não queria que branco chegasse lá. Ele era o dono, mas [a gente] não queria branco ali por perto. Aí tinha o lugar de trabalhar, mas ele não aceitou, partiu pra ignorância e fomos obrigados a levar ao conhecimento da justiça.

O caso levado à justiça terminou por beneficiar os Tingüi-Botó. Os Tingüi-Botó reconhecem três lugares de antiga prática do ritual do Ouricuri, situados na fazenda Ypioca. Essas localidades representam a tentativa do pajé José Botó, primeiro pajé da aldeia, de realizar o ritual do Ouricuri na comunidade a qual ele se juntara através do casamento com Preta Campos (FARIAS, 2002, s/p). Reesink, elaborando uma tabela referente às práticas ritualísticas do Toré, Praiá e Ouricuri entre os indígenas situados no Nordeste em 1995, elabora as seguintes considerações sobre os Tingüi-Botó:

⁶³ Penitência é o nome utilizado pelos Tingüi-Botó como sinônimo do ritual do Ouricuri.

Como os Tingüi-Botó moravam entre os Kariri-Xocó, com toda a probabilidade participavam do ritual destes. Eles, salvo engano, alegam que executavam o ritual antes de se refugiarem em Colégio. Parece que eles reconhecem que a sua tentativa de retomada autônoma ainda se mostra “incompleta” (REESINK, 2000, p.368).

Reesink deve estar se referindo ao fato de que parte das famílias que estavam relacionadas ao grupo de Olho d’Água do Meio estiveram morando, ou como os mais velhos costumam dizer, “tomando um rancho” entre os Kariri-Xocó no período onde as opções de trabalho e acesso a terra tornaram-se ainda mais difíceis em Olho d’Água, durante a década de 1970⁶⁴.

Saraiva afirma que, ainda no início da década de 1960, “o senhor José ferreira⁶⁵ já estava preparado com seus rituais, com aqueles que já fazia parte da cerimônia em prática aos nossos rituais, saía daqui para apanhar índios Kariri-Xocó para poder realizar a sua festa religiosa aos nossos ritos rituais” (FARIAS, 2002, s/p). O grupo começou a se mobilizar a fim de angariar apoio para sua luta junto a outros grupos indígenas, ao órgão oficial, estudiosos, mídia e políticos. Foram também realizadas reuniões internas para discutir os direitos territoriais, as demandas do grupo e os termos em que as mesmas ocorreriam.

[...] Mas com a primeira reunião que fiz, na casa do cacique Adalberto Ferreira, para nós reuni aquele grupozinho de índio que nós tinha morando no meio da Vila, junto com os outros não indígenas para nós se organizar e nós brigar pelos nossos direitos, talvez não pelas nossas características, mas sim pela uma tradição que nós preservava, respeitava e amava. E também por outro lado, sabendo perfeitamente que nós alguns tinha suas origens, alguns sabia das suas origens. E afinal, nós brasileiros, todos tem o sangue indígena, ou a maioria de africano, ou a maioria de português. Então como nós se destacava umas pessoa diferenciada em cultura, nós tinha de lutar pelos nossos direitos, cabível, que mostra e tá escrito dentro da Constituição, na Lei 6.001 [sic.] (Id).

Foram descartadas as características imputadas como raciais, que o grupo não possuiria, como as características fenotípicas consideradas como “tipicamente” indígenas ou o sangue indígena “puro”, uma vez que, através desses critérios a comunidade estaria inserida na categoria de “brasileiros”. Assim, dois critérios de indianidade são ressaltados na fala de Saraiva, no trecho acima: a “cultura” e a descendência. Nesse período se intensifica a busca por estabelecer os sinais externos necessários ao reconhecimento de uma indianidade no grupo.

Saraiva reconhece que a descendência era um critério válido para o grupo por que “alguns sabia das suas origens”, mas esse critério não poderia ser generalizado, uma vez que todos teriam o “sangue indígena, ou a maioria africano, ou a maioria português”, mas nem

⁶⁴ Na história dos Tingüi-Botó houve sempre famílias que buscavam apoio junto aos parentes Kariri-Xocó e depois retornavam para Olho d’Água do Meio.

⁶⁵ O mesmo José Botó.

todos poderiam afirmar uma origem indígena reconhecida, a não ser de forma genérica, como todos aqueles que se reconhecem dentro da categoria do “nós brasileiros” (FARIAS, 202, s/p.). Assim, a cultura é posta em relevo, tendo em vista que pode ser (re) construída. E o grupo iniciou essa (re) construção. Segundo Saraiva,

Quando nós estava mais ou menos preparado, nós começamos a divulgar, mas antes da divulgação nós começamos criar passos de costumes tradicionais indígenas, pinturas corporais, tangas de palha que ninguém até aí, não era por que não soubesse fazer, mas era proibido de se mostrar um maracá (?), nós não se usava um colar, não se usava um cocar, não se usava também um arco e flecha, e tudo isso eu dei atividade aos meus parentes, meu Pajé e meu Cacique, pra nós criar isso (Id).

Maria Rosário de Carvalho (2011) refere-se a um modelo de “organização e cultura étnicas” nas ressurgências a partir do “alargamento da comunicação entre esses vários povos e a adoção de estratégias de reconhecimento étnico muito semelhantes ou comuns, apoiadas, grosso modo, no mesmo conjunto de instâncias, governamentais, não-governamentais e confessionais [...]” (CARVALHO, 2011, p.338).

Seu Daniel, índio Tingüi-Botó, se refere à interlocução estabelecida com o padre Alfredo Dâmaso, anterior ao estabelecimento do Posto Indígena Tingüi-Botó. De acordo com seu Daniel, “hoje é a FUNAI, mas naquele tempo era SPI. Tinha o padre Alfredo em Bom Conselho quando a gente queria uma ajuda. Ia de pé, ainda tinha mais essa, que ninguém ouvia falar em carro, aí ele explicava a gente, direitinho. Depois foi modificando, aí mudou pra FUNAI”.

Apesar da mobilização se intensificar nos últimos anos da década de 1970, a comunidade de Olho d’Água do Meio já havia solicitado na década de 1960 “[...] ao Posto Alfredo Dâmaso, sob jurisdição da ADR Recife, em Porto Real do Colégio, providências com relação a terra (ofício nº 1/65) e a educação infantil (ofício nº 106/68)” (RELATÓRIO TÉCNICO: ATLAS DAS TERRAS INDÍGENAS EM ALAGOAS, 2007). É desse período também a referência de Hohenthal a respeito da relação da prática do Ouricuri entre os índios de Colégio e de Olho d’Água do Meio.

Saraiva destaca a comunicação estabelecida com outros interlocutores, entre os quais antropólogos, pois, explica, que não bastava “divulgar a cultura”⁶⁶,

⁶⁶ Sampaio sugere quatro “situações básicas” no que se refere à posição dos diferentes povos indígenas reconhecidos ou não pelo Estado até a década de 1980, em relação ao “contexto étnico e político regional”: 1) os povos “tradicionalmente reconhecidos” com intensa “mobilização étnica e reivindicatória”, entre os quais se situam os Kirirí (BA), os Potiguara (PB), os Pankararú (PE), os Xukuru-Kariri (AL) etc.; 2) os povos “tradicionalmente reconhecidos” mas que teriam uma atuação “pouco significativa de mobilização étnica de caráter político organizacional ou reivindicatório” até o momento, a saber, os Xukurú e os Kambiwá (PE); 3)

Além das nossas divulgações cultural, nós tinha trabalho do Célio Horst, do professor Clóvis Antunes, antropólogo, é antropólogo do governo, a professora, a Dr. Neide, Lúcia Calheiro e outros mais antropólogos que passaram aqui. Então não foi um caso fácil pra se conseguir realmente realizar esse sonho de reconhecimento como Povo Indígena. Mas não como área indígena, que não tinha terras. Foi que, no dia 05 de maio de 83, saiu a portaria de nº 817/N. 05 de maio, criando o Posto Indígena Tingui-Botó, conforme eu tinha, era o meu prazer de homenagear esse forte homem que criou o Ouricuri num lugar que não era Terra Imemorial e que, na verdade, não existia congêneres nenhum, para lhe dar a mão, a não ser ele dar o conhecimento (FARIAS, 2002, s/p.).

Segundo Saraiva, foram oito viagens à Brasília realizadas por ele e outros indígenas, algumas dessas, contando com a participação do Cacique Adalberto Ferreira ou do pajé João Ferreira (FARIAS, 2002, s/p). Em 1980 o professor da UFAL, Clovis Antunes, coordenador do Grupo Especial de Estudos Indigenistas, entra em contato com o grupo, informando através de relatório à FUNAI, “[...] sobre a necessidade urgente de terras das 100 famílias que habitam uma estreita faixa de terra com cerca de dois ha, cercados por fazendeiros (CEDI, 1982)” (RELATÓRIO TÉCNICO: ATLAS DAS TERRAS INDÍGENAS EM ALAGOAS, 2007).

De acordo com dona Lindaura, a instalação física do Posto Indígena em 1983 ocorreu numa terrinha que era de propriedade do pajé João Ferreira. Porém, o relato de Saraiva, que se refere ao terreno de capineira, indica que o terreno era um apossamento sem escritura. Essa “estreita faixa de terra” situa-se dentro da “primeira aldeia”, ou seja, está dentro do limite da primeira aquisição territorial.

Analisando o caso dos Kiriri, Reesink chama atenção para o fato de o “projeto étnico” exigir ações que, em termos gerais, o autor enumera: diminuição da “dependência” política, social e econômica vertical; alargamento e intensificação das “relações étnicas horizontais” (REESINK, 2000, p.376). Nesse sentido, a opção pela coletividade levou a um “comprometimento” de “[...] sobrepor a indianidade ao fracionamento das parcialidades segmentares da ‘campesinidade’”. Assim é que a participação nas roças comunitárias adquiriram uma importância estratégica ampla, maior do que somente gerar recursos que devem beneficiar a ‘luta’” (Id). O toré constitui parte dessa mesma estratégia, incluindo “[...] o fortalecimento do sentimento étnico, de um pertencimento psicológico, de uma maior profundidade a essa categoria social” (Id). Ainda segundo Reesink

povos ainda não "reconhecidos" pelo Estado Brasileiro mas “com presença marcante de mobilização”, entre os quais estariam situados os Tingüi-Botó, Pankararé, Xokó, Wassu-Cocal e Kapinawá, entre outros; 4) “povos não "reconhecidos" e que afirmam muito tenuemente uma identidade etnicamente diferenciada, não a acionando com maior expressão política”, o autor situa aqui os Tremembé (CE), os Akroá (PI), os Arikobé (BA), os Payaku de Caraúbas (RN) (SAMPAIO, 2011, p.114).

A luta demanda um compromisso que inclui uma solidariedade efetiva, entendendo-se que a conjugação dos esforços deve se transformar em um comprometimento que se estende além da percepção do interesse particular próprio, abarcando uma dose de sacrifício virtual que se realiza na figura da luta. Notadamente, a estrutura local da divisão de meios de produção opunha os índios aos posseiros, sendo sentido pelos primeiros como decorrente de injustiça (REESINK, 2000, p.377).

Nesse sentido, a terra como meio de viabilidade sociocultural e econômica do grupo permite a continuidade da unidade familiar camponesa e da coletividade do “projeto étnico” (Id). A primeira conquista territorial dos Tingüi-Botó ocorreu em 1984 a partir da aquisição de duas pequenas propriedades, a Boacica (30 ha) e a Olho d’Água do meio (31,5 ha) (RELATÓRIO TÉCNICO: ATLAS DAS TERRAS INDÍGENAS EM ALAGOAS, 2007). Em 1988, a FUNAI adquire parte da fazenda Ypioca, aumentando o território em 59,6 hectares.

De acordo com Sampaio (2011), o fato de etnônimos de grupos considerados extintos, como os Pataxó (BA) e Karapotó (AL), reaparecerem nesse novo contexto de emergência étnica, bem como da criação de denominações étnicas desconhecidas como no caso dos Kapinawá (PE), Tingüi-Botó e Wassu (AL), Pankararé (BA) teriam provocado, num primeiro momento,

[...] Tanto surpresa quanto desconfiança quanto à sua "autenticidade", seja por parte de segmentos da sociedade e dos poderes públicos regionais, seja por parte da própria agência indigenista federal, a Fundação Nacional do Índio (Funai), apesar de levantamentos históricos bastante simples poderem confirmar a pertinência da ‘indianidade’ em todos os casos (SAMPAIO, 2011, p.97).

Segundo Calheiros, os índios karapotó, que também são oriundos de Porto Real do Colégio, “[...] acusam os tingui-botó de terem se apropriado do nome de sua terra” (Id). Em relatório para FUNAI, no início da década de 1980, Clóvis Antunes se refere aos índios da Tribo Tingüi, localizados no município de São Sebastião (RELATÓRIO TÉCNICO: ATLAS DAS TERRAS INDÍGENAS EM ALAGOAS, 2007). Estes são os atuais Karapotó. A denominação Tingüi, apresentada por Antunes, seria uma referência à terra que o grupo estaria reivindicando para habitação (Id).

Sobre o etnônimo Tingüi-Botó, Saraiva afirma que, na primeira viagem que realizou à Brasília, em 16 de fevereiro de 1980, ele teria apresentado o grupo com o etnônimo Tingüi-Botó. Porém, as comunicações oficiais somente tinham notícias sobre os Kariri-Xocó que moravam em Olho d’Água do Meio. Mas Saraiva explica que desejava “[...] criar uma outra etnia, isto foi difícil para mim, por que não se encontrava nem o pajé nem o cacique para mim

decidir se este nome estava bom” (FARIAS, 2002, s/p). Voltando para aldeia, os demais índios tomaram conhecimento e, conforme afirma, gostaram. Contudo,

Já tinha havido uma entrevista do cumpade João Ferreira para o Dr. Clóvis Antunes, antropólogo, que o nome era Tingui, Tingui de Olho d’Água do Meio, mas sendo da tribo Kariri-Xocó. [...] E ao mesmo tempo ele também disse que o apelido de Botó era da família [...], mas também esta família era Akonã [...]. Mas, porém, os filhos ficaram bem satisfeitos com o nome e a própria comunidade, pequena comunidade, nesta época (FARIAS, 2002, s/p.).

Saraiva se refere ao relatório enviado por Clóvis Antunes à FUNAI (1980), onde o autor mencionava-os como Tingui-Kariri-Xocó (RELATÓRIO TÉCNICO: ATLAS DAS TERRAS INDÍGENAS EM ALAGOAS, 2007). Vale destacar que os relatos do ex-cacique Saraiva foram realizados no contexto de cisão do grupo. Alguns Tingüi-Botó afirmam que o nome da aldeia teria sido cunhado pelo pajé João Ferreira ainda durante a década de 1960.

Quando ainda moravam em Olho d’Água, os índios construíram a igreja São Sebastião. Dona Maria é uma índia que ainda mora em Olho d’Água, mas frequenta até hoje o ritual do Ouricuri. A igreja teria sido construída a partir da iniciativa de um curandeiro “forte”, o esposo de dona Maria, Emílio Roberto, já falecido. Segundo dona Maria, “foi meu véio quem mandou construir essa igreja que ali só tinha mato. A imagem de São Sebastião já tinha há muito tempo”.

A imagem do santo flechado teria sido trazida pelo “[...] finado Marquinho. Aí meu véio Emílio, que era índio velho, aí era só mato, [disse]: - eu vou mandar construir uma igreja aqui que isso é um desaforo. Aí veio os meninos tudinho, alimpam...” (dona Maria, 2013). Na lembrança de dona Lindaura, quem trouxe a imagem de São Sebastião foi seu pai, Plácido Campos, de Vitória do Espírito Santo. No relatório de 1983 consta que a imagem teria sido “[...] enviada de São Paulo anos atrás” (ESPÍRITO SANTO; OLIVEIRA, 1983).

Dona Lindaura explica que quem realizava a festa de São Sebastião era o índio Emílio Roberto, mas atualmente são os parentes não indígenas que zelam pela igreja e tomaram a responsabilidade pela festa.

Segundo dona Lindaura, quando os índios saíam da reserva, ou seja, do ritual do Ouricuri realizado durante os quinze dias em janeiro, iam dançar o toré em Olho d’Água, “[...] que nós também morava lá [...]. Não existia aldeia [...]. Existia nós, índios, que toda vida nós existia... Quando a FUNAI pegou a reconhecer, aí nós fundou essa aldeia. Viemos tudo pra cá”.

Benildo Farias (1998), citando informações resultantes da pesquisa de campo realizada em 1997 entre os Tingüi-Botó⁶⁷, descreve a festa de saída do Ouricuri realizada pelos índios que coincidiu com a festa de São Sebastião em Olho d'Água do Meio.

[...] Foram improvisados alguns bares no povoado para o dia da festa [de São Sebastião], ao mesmo tempo que os Tingüi-Botó se preparavam para um churrasco que tinha a carne doada por um político local e que foi dividida em partes iguais aos participantes indígenas. Um “carro de som”, (contratado por um ex-prefeito de Feira Grande, Veridiano), se encontrava no lugar para que alguns cânticos indígenas pudessem ser ouvidos a distância.

Neste dia, 19 de janeiro de 1997, os habitantes de Olho d'Água do Meio esperavam que os “índios” saíssem do “Ouricuri” e viessem dançar o “Toré” naquele povoado. E realmente isso aconteceu: depois de saírem da “mata indígena”, os índios foram para a aldeia dançar o “Toré” percorrendo-a toda. Um carro de som já se encontrava lá para propagar os cânticos. Depois foram os índios em direção ao povoado, ficando alguns na própria aldeia. Chegando ao povoado, começavam a dar voltas pelo local dançando e cantando o Toré. Apenas dançavam na parte do povoado que é considerada como morada de alguns Tingüi-Botó. O “cacique” e o “pajé” conduziam os outros índios através da dança que era feita circulando a igreja de São Sebastião, a imagem de Padre Cícero e algumas casas (FARIAS, MARTINS, 1998, pp. 281-282).

Durante o processo da retomada territorial instalou-se um conflito não apenas com fazendeiros, mas também com os parentes que não quiseram assumir a identidade indígena. Assumir essa identidade significava romper com relações estabelecidas localmente que passavam pela criação de laços de lealdade para com proprietários de terras, criar conflitos que envolviam a política municipal, uma vez que políticos e proprietários são geralmente os mesmos. Dona Lindaura, uma das anciãs da aldeia, refere-se a esse período como “tempos difíceis”,

Foi uma luta muito pesada. Por que toda vida nós era índio, mas não tinha o reconhecimento pela FUNAI. Nós vivia trabalhando como alugado nas terras dos fazendeiros. Trabalhava aquele ano, se a lavoura desse alguma coisa, tudo bem! Se não desse, nós tinha que plantar o capim pra'quele fazendeiro tomar conta. A nossa situação foi muito pesada para os Tingüi-Botó. Depois foi o tempo que a FUNAI deu a cobertura e chegou muitos antropólogos... Os brancos ainda se revoltaram contra nós, foi uma revolta muito grande aqui de índio com branco, sabe? Mas aqui tudo é uma família só. Tudo é uma família só de índio. Esse povoado aí todo é família de índio, agora que pra nós os índios que nós damos valor é os índios que sofre que nem a gente, na mata, levando sol, chuva, sereno, lama. Esse é os índios que nós considera.

Assim, a categoria “luta” refere-se ao próprio processo de territorialização do grupo, mas encontra-se atrelada a de “parente”. Parente são os índios que participaram ou participam da luta pelo reconhecimento do território indígena, ainda que façam parte de outros grupos, como quando se referem aos “parentes Kariri-Xocó”. Dona Lindaura explica:

Pode ser irmão, que nunca perdeu, sei que os outros são índios, mas não têm a tradição... Que perdeu a tradição e nunca quiseram acompanhar nós pelas nossas tradições e ficamos

⁶⁷ Realizada para elaboração de Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais (UFAL).

sozinhos lutando... Hoje em dia nós temos tudo através do Ouricuri. Das terras para conseguir essa que nós estamos, a outra já foi mais maneira, mas essa primeira que nós tava foi casos pesados... O índio antigamente tinha mais medo de um soldado do que o diabo tinha da cruz. Se chegasse um branco e se apossasse de um pedaço de terra que era deles, eles corriam e deixavam... A reserva da gente [Ouricuri] era um tantinho de nada, mas nós nunca deixemos nossos costumes. Pelos brancos, não tinha! Possa ser que tinha umas dez braças ou mais do terreiro de onde nós tava e das terras dos brancos. Não tinha! Tinha terra de branco por tudo que era lado e nós no meio. E nós sofrendo e os brancos encrencando e nós nunca deixemos.

A ênfase no Ouricuri como distinção entre os de dentro e os de fora é conjugada com a afirmação desse ritual como fortalecedor da cultura indígena, da identidade do grupo. A antipatia entre os Tingüi-Botó e os regionais é afirmada ainda hoje pelo grupo. Os Tingüi-Botó, sejam as antigas ou novas gerações, costumam referirem-se à rejeição dos regionais para com eles e consideram que estes vêm as vitórias alcançadas perante o Estado, através das lutas da comunidade, como regalias ou favorecimentos aos quais os índios não deveriam ter direito.

O fato é que a prática ritual do Ouricuri, na qual o primeiro pajé do grupo, José Botó, insistia em estabelecer em Olho d'Água, solicitando ajuda dos Kariri-Xocó e de “brancos” que tornaram-se “índios de entrada” ou que posteriormente abandonaram a “luta”, foi responsável por manter o grupo num contexto interativo de práticas rituais e políticas indígenas. Uma rede étnica onde a “cultura indígena” garantiu o “reconhecimento” da indianidade do grupo, mas também, num nível interno, a união das famílias em relação a um objetivo comum, que era a vida comunitária na terra. Na perspectiva de dona Lindaura, se não fosse o Ouricuri, os Tingüi-Botó não seriam “reconhecidos”.

O sacrifício exigido dos índios para a participação no ritual pressupõe um “regime” que inclui passar, no mínimo, os três dias que o antecedem sem a prática de relações sexuais, sem ingestão de bebida alcoólica, entre várias outras restrições, em concentração para “limpar o corpo”. Os mais velhos falam em uma semana.

A “penitência” é exigida daqueles que se reúnem no terreiro do Ouricuri para compartilhar a vida em grupo no período em que ocorre o ritual, sem energia elétrica, as mulheres cozinhando em fogão de lenha, homens e mulheres dormindo em locais separados, a vida sem conforto que pretende lembrar aos índios as dificuldades da luta. Ao mesmo tempo, pretende uma religação ao passado indígena com os ancestrais, índios brabos que viviam no mato (REESINK, 2000). Assim, o Ouricuri liga os Tingüi-Botó não somente a uma rede

política, mas evidencia uma cosmologia indígena que tem potencial para organizar a vida social⁶⁸.

Após a morte de João Ferreira, seu irmão, Adalberto Ferreira, assumiu o cargo de pajé e José Saraiva, esposo de uma das filhas de Plácido Campos, tornou-se o cacique dos Tingüi-Botó.



Na frente do **grupo de índios** estão o pajé Adalberto, à direita, e o então cacique dos Tingüi-Botó, José Saraiva, à esquerda. Esta fotografia está pendurada numa parede da oca. A mesma foi utilizada na reportagem abaixo (1997). O registro foi realizado por Celso Brandão.

Acontece que a terra ainda era insuficiente para atender as demandas da população indígena. Muitos índios trabalhavam em outras localidades ou regiões distantes. Não era possível firmarem-se como pequenos agricultores, alimentando a família e inserindo sua produção no mercado de forma mais sistemática.

⁶⁸ Conforme discutido no segundo capítulo desse trabalho, o Ouricuri exige um segredo que impede o pesquisador de adentrar nas categorias nativas e observação das práticas rituais. Entretanto, em outros trabalhos realizei considerações mais específicas sobre o significado do ritual do Ouricuri para os Tingüi-Botó (FERREIRA, A., 2008; 2010). Há estudos desenvolvidos entre os Kariri-Xocó e Fulni-ô que apresentam análises mais aprofundadas sobre a relação entre etnicidade e Ouricuri; ou sobre a relação entre sistema médico e religioso/cosmológico (Ver p. ex. FOTI, 2012, entre os Fulni-ô; MATA, 1989; MARTINS, 2003; SILVA, 2003; MOTA, 2007 entre os Kariri-Xocó; TROMBONI, 1994; REESINK, 2000 para uma reflexão mais geral sobre práticas rituais dos grupos).

Em agosto de 1997 o Jornal Gazeta de Alagoas noticiava o protesto dos índios Tingüi-Botó pedindo liberação de recursos para a FUNAI e, um ano depois, agosto de 1998, este mesmo Jornal divulgava,

Um grupo de índios Tingui-Botó, do município de Feira Grande, sertão alagoano, esteve ontem na sede da Funai-AL, reivindicando ao administrador do órgão, Luiz Gonzaga, intermediação para serem incluídos nas frentes de trabalho que o governo federal está formando nas cidades atingidas pela seca. Segundo o cacique Saraiva, as frentes de trabalho estão excluindo a comunidade indígena. 'Isso não está certo. Índio também está passando necessidade e precisa produzir para ganhar dinheiro e ter como sustentar a família', disse o cacique (GAZETA DE ALAGOAS, 1998 *apud* POVOS INDÍGENAS NO BRASIL-1996/2000, 2000).

A reportagem também se referia à necessidade de ampliação territorial do grupo e de investimentos em infraestrutura para viabilizar a produção. Em torno do ano 2000, a insatisfação de algumas famílias crescia devido à insuficiência territorial para a prática da agricultura. Tais problemas geraram um contexto de disputas internas.

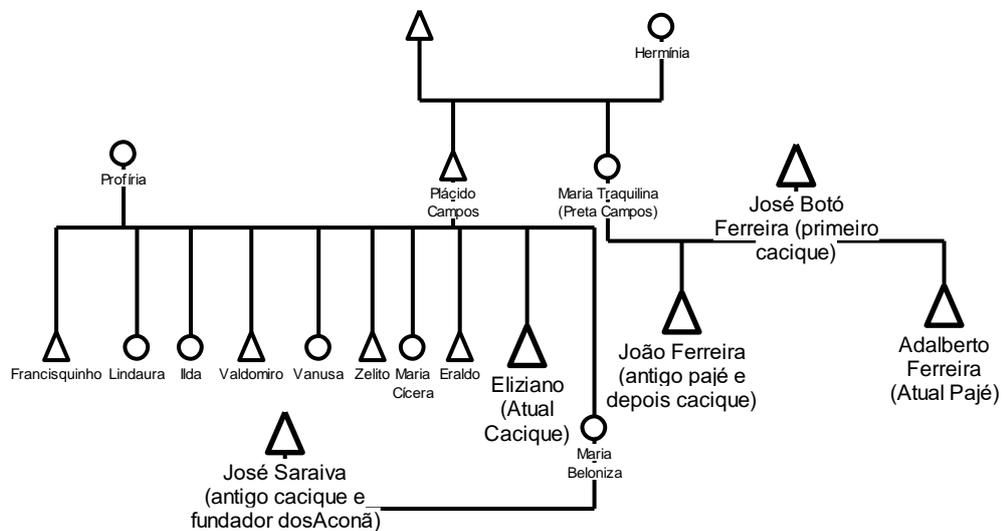
Eliziano Campos, filho do já falecido Plácido Campos, tinha morado com sua família por muitos anos em Brasília onde ele e a esposa, dona Salete, possuíam trabalho em firma de carteira assinada. Mas, afirma dona Salete, o contexto de insegurança em que viviam, principalmente se referindo à violência entre jovens que habitavam a periferia da Capital, com filhos adolescentes para criar foi um dos principais fatores que levaram a família a optar pela volta à aldeia. O outro seria a dificuldade da viagem para participar do ritual anual do Ouricuri. O deslocamento era custoso e a articulação da viagem com os sete filhos difícil, havendo os que seguiriam para a aldeia e os que deveriam ficar. O casal optou pela volta definitiva. Voltar implicava em trabalhar novamente na terra, tentar viver da agricultura.

Ao retornar, Eliziano Campos passou a liderar as queixas contra o cacique Saraiva junto à FUNAI e assumiu o posto de cacique quando houve a cisão política e também familiar do grupo. Eliziano Campos liderava o grupo que se tornou a maioria, reclamando da atuação do cacique Saraiva, que era funcionário da FUNAI, acusando a própria instituição regional de protegê-lo. Saraiva e as famílias que permaneceram ao seu lado, argumentavam que se tratava de uma disputa por poder incitada pelo líder da mobilização, que estaria manipulando os demais indígenas, a fim retirá-lo do posto de cacique (FARIAS, 2002, s/p).

O fato é que a exiguidade de terras evidenciada no conflito ocorrido no interior da comunidade demonstrava a situação de vulnerabilidade das famílias Tingüi-Botó, que ainda viviam de uma agricultura precária e tinham parte considerável de sua população adotando a solução do “meio do mundo” para o sustento da família.

A cisão definitiva ocorreu em 2003 com a aquisição pela FUNAI da Fazenda Bom Jardim, localizada no município de Traipu (AL), para abrigar 6 famílias em 281,18 ha, incluindo a do cacique Saraiva que passou a liderar um novo grupo, os Aconã. Os Aconã também passaram a desenvolver o ritual do Ouricuri na nova Terra Indígena.

Genealogia 3: Lideranças indígenas



Em 2006, já sob a liderança do novo cacique, os Tingüi-Botó conseguiram a ampliação de seu território, com a aquisição pela FUNAI da fazenda Ypioca I (210,65ha) e, 2007, Fazenda Ypioca II, formando 530 ha, possibilitando melhores condições produtivas e consequentemente elevando a qualidade de vida das famílias. Apesar de enfrentarem ainda muitas dificuldades, agora os Tingüi-Botó conseguem desenvolver projetos dentro da área relativos à produção agrícola e acessar recursos que visam uma maior autonomia dos agricultores e agricultoras, bem como têm elevado os lucros obtidos com a venda da produção agrícola.

5.2 O território indígena

Após as aquisições territoriais mais recentes foi possível ampliar os roçados familiares, bem como a “reserva”, como costumam se referir à área constituída pelo terreiro do Ouricuri e a mata que o cerca. O território indígena tem sido gerido através de diferentes estratégias de utilização da terra, a saber:

- a) **Terrenos de uso exclusivamente familiar:** destinados à residência que geralmente abrigam uma família composta por pai, mãe e filhos ou uma família estendida composta por pais, filhos, companheiros dos filhos (ou não) e netos. Os quintais das casas também são de utilização familiar, alguns são cercados, mas nem todos. Neles, criam-se galinhas, algumas famílias possuem árvores e outras plantas, geralmente aquelas de uso medicinal. Em alguns quintais há fogões a lenha, sendo o fogão a gás indispensável nas cozinhas dentro das casas. A área residencial da aldeia estava praticamente restrita à “primeira aldeia”, apenas as casas que já existiam na fazenda Ypioca situavam-se fora dessa área. No ano de 2014 foram iniciadas construções de novas casas que ampliaram a área residencial da aldeia⁶⁹.

b) **Áreas de uso comunitário:**



Terreiro central. Fotografia com vista para casas, cajazeira e, por trás desta, a oca. Momento em que seu Eliziano (cacique) passava .

o terreiro central onde há uma antiga cajazeira cuja sombra é utilizada para descanso e lazer. Nessa área estão situados espaços de infraestrutura como Posto de Saúde, a Oca⁷⁰. Há também um escola, a Escola Indígena Tingüi-Botó. Além desses espaços, há o Ouricuri, destinado à convivência em períodos específicos entre os indígenas que moram

⁶⁹ Projeto desenvolvido pelo Instituto de Inovação para o Desenvolvimento Rural Sustentável de Alagoas/EMATER, com financiamento das casas pelo Banco do Brasil através do PNHR/ Programa Nacional de Habitação Rural integrante do Programa Minha Casa, Minha Vida.

⁷⁰ Situada no centro da aldeia, é um museu indígena composto por *baners*, fotografias, vasos de cerâmica, maracás e outros produtos do artesanato como os cocares, brincos de penas, bolsas de palha, etc.

dentro e fora da aldeia, mas que resguardam o vínculo com o ritual praticado pelo grupo. Assim, quinzenalmente, aos finais de semanas, durante quinze dias do mês de janeiro e oito dias a partir do início da semana santa os Tingüi-Botó reúnem-se no Ouricuri para a realização de rituais religiosos/ xamânicos. Há também uma horta medicinal da comunidade e a área de reflorestamento da mata nativa que envolve o terreiro do Ouricuri.

- c) **Subsistência da família:** os roçados são constituídos por lotes familiares, mas o trabalho pode ser realizado também em regime de mutirão. Geralmente participam dos mutirões os parentes e amigos mais próximos. Entretanto, as pessoas também podem recorrer à utilização de trabalhadores de fora da comunidade, realizando o pagamento de diárias aos mesmos.

- d) **Áreas de trabalho comunitário para fins produtivos:** algumas famílias utilizam a barragem para piscicultura. A casa de farinha é o principal espaço de trabalho coletivo do grupo e ainda pode ser cedido a “brancos” que precisem realizar também farinhadas, uma vez que atualmente há poucas casas de farinha disponíveis na região. No terreno situado dentro da área da escola, tem sido desenvolvido um projeto de horta orgânica. Além disso, há no território uma área onde foram plantadas 500 mudas da palmeira Ouricuri com a finalidade da fabricação do artesanato indígena.

Com a ampliação do território, a qualidade de vida dos Tingüi-Botó tem melhorado significativamente. É interessante destacar aqui a percepção dos mais velhos que julgam o período atual como um tempo de fartura, onde se pode trabalhar na terra, fabricar o artesanato com palha de ouricuri recolhida dentro da Terra Indígena, desfrutarem do benefício da aposentadoria, que consiste numa renda significativa para as famílias na aldeia, além do dinheiro que as mães tem acesso através do programa Bolsa Família, entre outras modificações que são avaliadas como positivas.

Porém, afirmam que “o tempo passado” tinha mais união, quando se referem ao período da “luta” que gerou a primeira conquista territorial para o grupo. Essa visão pode estar em grande medida associada ao trauma da cisão do grupo, que corresponde também a uma cisão familiar.



Base da bolsa feita com palha de ouricuri por Selma.



Diademas, brincos e enfeites de cabelo guardados na casa de Selma para exposição fora da aldeia.



Cachimbos feitos de angico também para serem expostos.

Apesar da ampliação territorial, o território é ainda pequeno, principalmente se pensarmos na reprodução do grupo através das futuras gerações. Assim, os Tingüi-Botó vêm dando prosseguimento a reivindicação por terra. Atualmente o grupo tenta conseguir, junto a FUNAI, a aquisição de uma área que recorta uma parte da Terra Indígena, dividindo o rio Boacica. Há uma cerca de estaca e arame que pretende deixar uma pequena parte do rio sem acesso para os índios.

O rio Boacica nasce no município Girau do Ponciano e atravessa Arapiraca, Feira Grande, desaguando no São Francisco no Município de Igreja Nova. O rio passou pela recuperação de suas margens através da realização do projeto proposto em parceria entre a Comissão Consultiva Regional do Baixo São Francisco e o Povo Indígena Tingüi-Botó (2013). O projeto visou a recuperação da vegetação nativa que margeia o rio e pretendeu incluir os índios também como agentes dessa recuperação, envolvendo principalmente as crianças e jovens da comunidade no plantio de mudas, bem como na educação ambiental regional.

O Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco afirma que, dentro do território indígena, as margens se encontravam relativamente bem preservadas uma vez que as práticas desenvolvidas pelo grupo não tem caráter predatório⁷¹. Segundo Marcos Sabaru, filho do cacique Eliziano e uma das lideranças indígenas da aldeia, o projeto

É uma coisa pequena, barata, a ser construída com poucos recursos, basicamente sementes e garrafas Pet, mas é um projeto para a comunidade, com a comunidade e que tem a cara da comunidade. Não está centrado numa pessoa só, então se alguém for embora daqui isso se sustenta. É algo que nasceu da nossa vontade e é para continuar acontecendo no nosso território daqui a 30, 40 anos ou mais. É um projeto para produzir água, oxigênio, mudas, mas principalmente o bom viver. [...] Estaremos trabalhando também a cabeça das pessoas, para que os jovens envolvidos sejam os futuros multiplicadores do projeto, as futuras lideranças indígenas, as futuras lideranças do Comitê do São Francisco. E as oficinas envolverão também o lenhador, que nos passará o seu conhecimento sobre as árvores; o pescador, que nos falará sobre os peixes, ou o caçador, que contará sobre os bichos daqui. Eles vão ensinar e aprender, juntamente com os jovens. Será uma experiência para mexer com a cabeça das pessoas agora, e também para as futuras gerações. Esse é um projeto para o futuro⁷².

É interessante destacar a perspectiva de Sabaru uma vez que ela está relacionada a um campo de discussão sobre o lugar das populações indígenas em relação às problemáticas ambientais. Ele destaca a atuação dos índios para além da própria comunidade, infere um papel de protagonismo social para o grupo em relação ao cuidado ambiental e ao ensino/transmissão de conhecimento para a sociedade.

Sabaru é uma liderança que tem participado ativamente das atividades do CBHRSF e é também coordenador regional da APOINME (Alagoas e Sergipe), além disso, está sempre envolvido nos movimentos reivindicatórios organizados pelos diferentes povos indígenas no Brasil. Kelly Oliveira (2013), destaca que o campo de atuação das lideranças indígenas atualmente tem sido, principalmente, as organizações indígenas, a partir da perspectiva da autorrepresentação que a Constituição Federal garante. Esse campo de ação ultrapassou o diálogo exclusivo com o órgão indigenista, gerando um contexto com diversas vozes e expectativas responsáveis por levar as lideranças “[...] a uma posição cada vez mais ousada em suas ações. Dos debates com as instituições, elas passam a somar outras obrigações, tendo como destaque o campo de projetos, que vem crescendo não só para as organizações locais, como também para as regionais” (OLIVEIRA K., 2013, p.213-214).

Sabaru, entre outras lideranças Tingüi-Botó, como Selma Ferreira, tem buscado articular as demandas da comunidade com as possibilidades oferecidas através das políticas

⁷¹ <http://cbhsaofrancisco.org.br/ccr-do-baixo-e-povo-tingui-boto-propoem-projeto-diferenciado-para-a-bacia-do-rio-boacica/>. Acesso em 20/01/2016.

⁷² Id.

publicas principalmente em nível Federal e Estadual. Até o momento em que foi realizada a pesquisa de campo, não havia uma presença significativa de ONGs na história da comunidade. Mas os Tingüi-Botó tem procurado acessar as políticas voltadas principalmente para as atividades produtivas do grupo, bem como de reflorestamento ambiental.

Quando a FUNAI concretizou as últimas aquisições territoriais, fazenda Ypioca I e II, em benefício do grupo, foi realizado, através do Eixo 4 da PNGATI/ Política Nacional de Gestão Ambiental de Terras Indígenas, um projeto da comunidade de construção de viveiro para produção de vegetação nativa a fim de recuperar a mata ciliar do trecho recém-adquirido que se encontrava bastante degradado, além de reflorestar a mata que envolve o Ouricuri.

Também vem sendo requisitada assistência técnica do Governo Estadual, geralmente articulado com os programas federais, através da EMATER e apoio produtivo, com a implantação de uma horta com produção orgânica mantida principalmente pelas mulheres da comunidade, entre outras atividades.



Moças Tingüi-Botó envolvidas no cultivo da **horta com plantação orgânica** realizado no terreno em frente à escola Tingüi-Botó.

Há também um grupo de mulheres boleiras que estão inseridas no PAA/Programa de Aquisição de Alimentos⁷³. Além disso, há projetos de produção de artesanato na aldeia e as famílias agricultoras têm acessado verbas disponibilizadas através do PRONAF/ Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar, gerando produção, principalmente, de batata-doce para venda e criação de bovinos.

⁷³ Programa do SESAN/ Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional do MDS/ Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome.

5.3 O calendário agrícola

Janeiro é época de colheita do feijão, do milho, da batata doce e do amendoim.

O mês de fevereiro é quando, geralmente, se dedicam a terra para que ela receba roça nova ou, como costumam dizer, é tempo de “*limpar*” o terreno. Segundo seu Valdomiro, “a gente vai tratar de preparar o solo brocando a terra”. A terra é brocada com a foice e do mato retirado é feito o aceiro, amontoado de mato e tocos de arbustos, para a queima, ou, nas palavras de seu Valdomiro, “queima o mato que corta, faz aquele aceirinho... Arrocha fogo!”.

Após o trabalho de “limpeza” do terreno, como explica dona Celina, “março já vai se aproximando, dando uma chuvadinha, a pessoa já vai plantando”, isso “se Deus der a chuva”, como disse seu Valdomiro. Em abril e maio continuam o plantio e, geralmente, após quinze dias do plantio do feijão já começam a xaxa, que consiste no trabalho de limpeza da plantação de feijão, a retirada dos matos.

Segundo o casal de agricultores, dona Celina e seu Valdomiro, em junho ainda não há “lavoura madura”, mas essa modificação é fruto da mudança no período das chuvas. A pesquisa de campo foi realizada, em 2013, entre o período de estiada prolongada, iniciado no ano 2011 e que tem se estendido até recentemente. Entretanto, seu Valdomiro considera que há seis anos, a referência é o ano da pesquisa, o “tempo das chuvas” mudou. Segundo ele, o mês de “trovoada”, chuva forte, era janeiro, mas a trovoada passou a ocorrer em junho, tornando a situação mais difícil para a produção agrícola, uma vez que os agricultores ficam dependentes apenas das chuvas de meio do ano.

Dona Celina explica que em abril “já tinha bonecão [de milho] perto de amadurecer”. O milho maduro pode ser retirado em maio, junho ou julho⁷⁴. Durante esses meses o trabalho da roça não cessa e consiste na manutenção e assistência às culturas plantadas. Estão limpando a mandioca, o feijão.

Entretanto é em agosto que tem se iniciado o período da colheita nas terras do agreste alagoano, conforme os Tingüi-Botó. Nesse mês os trabalhos se intensificam e, assim como no período de plantio, acionam-se os mutirões para colher o feijão, o milho maduro, a batata doce, a mandioca, o amendoim.

A colheita da mandioca ocorre ainda pelos meses de setembro, outubro e novembro. De setembro a novembro a mandioca vai ficando “mais dura”, mas ainda há produção de farinha que é fruto do trabalho coletivo realizado nas *farinhadas* ou *mandiocadas*.

⁷⁴ Os mais velhos geralmente não conhecem os meses de junho e julho por estes nomes, mas como, respectivamente, os meses de São João e Nossa Senhora Santana.



Farinhada: Mulheres e crianças raspando a mandioca, a raspagem da mandioca é realizada sobretudo pelas mulheres; o trabalho dentro da casa de farinha geralmente é realizado pelos homens; 3. O/a dono/dona da farinhada é responsável pelo almoço dos participantes



D. Salete e seu Eraldo ao término da raspagem da mandioca em clima de descontração, enquanto explicavam para a pesquisadora que a mandiocada de seu Eraldo é a maior e melhor de todas porque tem muita mandioca para raspar, muita gente para ajudar e animar o trabalho, além de muita comida.

Em novembro, diz dona Celina, a mandioca “já tá dura pra limpar, dura pra arrancar, a terra tá dura, tudo. O povo gosta mais de arrancar assim no começo”. Em dezembro ainda podem arrancar mandioca e quebrar milho seco, mas, como disse dona Celina “do jeito que tá vindo o inverno, em dezembro ainda tem milho maduro”.

O tamanho das roças varia e depende da disposição e capacidade de investimento dos agricultores, bem como das relações que estes mantêm na aldeia. Os índios podem negociar entre si os lotes familiares, mas não é permitido o arrendamento de terra a não-índigenas.

Os Tingüi-Botó ainda não cultivaram completamente a terra adquirida recentemente, o que lhes permite rotatividade para o descanso do solo, possibilitando também que as famílias que desejem e disponham dos recursos necessários possam cultivar lotes maiores do que outras que disponham de menos gente para o trabalho na terra ou que estejam com dificuldades para acessar os programas de crédito rural para pequenos agricultores.

As formas de utilização do território para agricultura e moradia são variadas. Há famílias que se juntam para desenvolverem empreendimentos, como é o caso do cultivo irrigado da batata doce. Um grupo de agricultores acessou crédito agrícola a fim de

desenvolver o cultivo irrigado, possibilitando aos mesmos obterem batata-doce, principal cultivo comercial dos Tingüi-Botó, durante todo o ano. Assim, foram comprados equipamentos que manejam água do Boacica para a plantação de batatas.

Há indígenas que não possuem casa na aldeia, mas possuem roçados, outros, ainda, como seu Domingos, morador de Olho d'Água do Meio, que hoje, com mais de oitenta anos, já não planta, mas quando plantava o fazia na pequena terra que possui, ao lado de sua casa. Mas há filhos e netos que moram e/ou possuem roçado na aldeia. Seu Domingos é um artesão da comunidade que aprendeu sozinho a tecer cestas com cipós da mata agrestina e faz balaios em casa, onde as pessoas se achegam para comprá-los. Vindo da Ilha São Pedro, parente de índios Xocós, seu Domingos mora a trinta e sete anos em Olho d'Água do Meio. Quando chegou, lembra seu Domingos, eram 27 famílias, moravam todos em Olho d'Água do Meio. Quando os Tingüi-Botó passaram a ocupar a aldeia, seu Domingos permaneceu em sua casa e lá se encontra até hoje. Recebe os benefícios de atendimento de saúde através do posto de saúde da FUNASA na aldeia, entre outros.

Já seu Eraldo, conhecido como agricultor corajoso e capaz de “botar muita roça sozinho”, como disse sua sobrinha Patrícia, tem desenvolvido suas atividades dentro e fora da aldeia, possuindo roça própria no Sítio Candará. Patrícia, com pouco mais de trinta anos, é mãe de dois meninos, Napory e Tantinã. Ela foi casada com um índio Kariri-Xocó. Quando morava com o ex-marido, os dois costumavam “botar roça”, agora ajuda na lavoura de sua mãe, quando resolvem encarar a roça juntas. Sempre que fala sobre o trabalho dos Tingüi-Botó na terra, Patrícia tem orgulho de afirmar que “os Tingüi-Botó são o povo indígena mais trabalhador de Alagoas, pode chegar em qualquer aldeia que você vai ver”. Seguindo a indicação dessa mulher, fui conversar com o homem “mais trabalhador” dentre o povo indígena “que mais trabalha”.

Quando pedi a seu Eraldo para contar sobre seu trabalho na roça, ele começou por explicar que “o sofrimento do trabalho do homem da roça é terrível!”. Seu Eraldo não se importa em precisar a idade que tem, mais afirma ter mais de sessenta anos, estima sessenta e cinco. Entretanto precisa bem a idade que começou a trabalhar na roça com seus pais, aos oito anos “só puxando tudo que não presta pra os pés, a cobra, o sapo, a caranguejeira, pisando que antes eu não podia nem comprar um par de botas pra trabalhar, hoje eu posso, graças a Deus!”.

Revezando os dias de trabalho nas roças dentro e fora da aldeia, seu Eraldo percorre um quilômetro de caminhada para a roça própria, no Sítio Candará. Lá, são quatro tarefas; dentro

da aldeia, mais quatro ou cinco, “aí forma umas oito ou nove tarefas. E antes eu trabalhava mais, né! Mas, graças a Deus, eu ainda tô com força ainda de tocar a minha roça e trabalhar”.

Achando pouco, mas sem lamentar, seu Eraldo afirma que quando era mais jovem, estava com “mais força”, aí sim é que “eu botava muito”. Segundo ele, “era assim mesmo, sozinho! Sozinho e Deus... É assim! E é todo dia no trabalho. Não tem um dia de descanso, só o domingo e às vezes eu ainda vou fazer algum tipo de trabalho, ajeitar uma cerca. A vida é essa”. Para seu Eraldo, assim como para a maioria dos indígenas dessa aldeia, a vida foi sempre trabalhar na roça e nela fizeram sua vida, dela tiraram seu sustento e o de seus filhos. Hoje é aposentado, mas diz que não dá para viver com “o salário do aposentado”, assim, “tem que enfrentar a luta da roça mesmo, dia-a-dia, dia-a-dia”.

Mulheres e homens comungam o cotidiano da roça, mas os homens geralmente são seus principais mantenedores. No período menstrual, as mulheres não devem plantar, nem passar por cima da planta. Devido ao risco de morte para a planta, há que se resguardar ao trabalho doméstico a mulher menstruada. De modo geral, o plantio é a principal atividade desenvolvida pela mulher na roça. Seu nível de participação pode ser maior ou menor de acordo com as necessidades da família.

Já as crianças costumam acompanhar seus pais, especialmente os meninos que desde cedo pedem para ir à roça e se orgulham de algum trabalho que tenham feito. Podem ganhar um roçado para cultivar, ou algum animal. Quando vão ficando maiores, quando as obrigações de trabalho na roça devem se intensificar, dividem o tempo entre roça e estudo. O fato é que as crianças da aldeia estudam. Possuem seu horário de estudo, de forma geral, reservado e não são mais convocadas ao cotidiano de trabalho desde muito cedo, como antes ocorria, conforme relatam os mais velhos.

O escoamento da produção se dá de diversos modos. Os produtos agrícolas podem ser vendidos na feira em Arapiraca ou na própria aldeia para os atravessadores. A venda ocorre com os produtos cuja produção excede as necessidades familiares. Assim, a batata doce, o milho e a farinha de mandioca são os principais produtos a serem comercializados, com destaque para a batata doce.

O milho maduro geralmente é utilizado para consumo doméstico, mas pode ser vendido na feira de Arapiraca, onde geralmente se vende a espiga em torno de um real (R\$ 1,00). O milho seco é vendido geralmente no mês de dezembro, depois de retirada a quantidade que será destinada ao gado da aldeia. A saca de milho debulhado é vendida geralmente entre vinte e vinte e cinco reais (R\$ 20,00 - 25,00).

O feijão e o amendoim são quase exclusivamente utilizados para consumo familiar. Já a farinha de mandioca é, depois da batata doce, o principal produto de venda dos Tingüi-Botó. Porém, diferentemente da batata, a farinha é produzida tradicionalmente pela comunidade durante toda a sua história. Primeiro em Olho d'Água do Meio, onde existiam algumas casas de farinha, inclusive a de Seu Domingos.

Com a aquisição do território Tingüi-Botó, os índios passaram a se utilizar da casa de farinha da antiga propriedade que ali existia, anos depois ela foi reformada e mecanizada. As farinhadas, sem dúvida, são o acontecimento da aldeia que gera mobilização social mais intensa, onde o mutirão é imprescindível.

Em épocas onde a produção de farinha encontra-se mais dificultosa, quando há escassez de chuva no período de plantio, a saca de farinha pode chegar a trezentos reais (R\$ 300,00), em geral duzentos e cinquenta (R\$ 250,00), preço mais ou menos constante em 2013, quando a pesquisa de campo foi realizada. Em 2014, em comunicação com dona Salete, ela explicou que, como o início das chuvas se deu em abril, no tempo das mandiocadas ou farinhadas a saca estava custando cem reais em média (R\$ 100,00). Planta-se mandioca em abril e, no período de cerca de um ano e meio são necessárias dez “limpas” para a colheita. Segundo seu Valdomiro, “tem que esperar dois invernos pra poder colher. A gente planta ela agora e vai colher em setembro do ano que entra. Durante esse período tem que tá limpando, ajeitando”.

Entre os meses de novembro a janeiro as rações para o gado já começam a ser descobertas. É feita do milho seco, conforme explica dona Celina,

Quando o milho madrossa, corta e armazena dentro dum buraco com sal... Forra uma lona por baixo, corta, bota aquele farelo que a máquina tá moendo e tá botando dentro. Acabar, cobre, cobre bem cobertinho. Deixa armazenada... De novembro a janeiro já é tempo de tá descobrindo pra ir dando de comer aos animais.

Seu Valdomiro diz que a boca enche d'água quando passa perto do silo fermentando, “cheira que dá vontade de comer”. O silo é feito do farelo de milho, sal e mel de engenho. A terra é cavada conforme se faz para o alicerce de uma casa, forrada com lona e coberta para que o conteúdo fermente por um período que varia de cinco meses a um ano, de acordo com a necessidade do gado. O gado, por sua vez, depende da oferta de chuva para se alimentar do pasto ou da ração. E a chuva, não há outro modo, depende da vontade de Deus. E Deus, como disse dona Celina, “só faz o que é bom”. Assim, há que se conformar quem depende da terra para viver. Essa é a lógica da lida na roça.

Ellen Woortmann (2009) chama a atenção para a “expressão sofisticada da relação entre o homem e a natureza, que expressa não apenas dimensões técnicas, mas também princípios

morais” (WOORTMANN, 2009, p. 119) presente na triangulação “Deus, Homem, Terra”. Essa triangulação gera uma relação de reciprocidade que faz com que o “trabalho do homem” implique no “respeito para com a terra (e a natureza em geral) esperando dela aquilo que “ela pode e quer dar”, em especial os alimentos que é capaz de produzir” (Id.). Assim,

O homem não deve forçar a terra a dar aquilo que não é de sua vocação, isto é, não deve “corrigir o solo”, como se a natureza pudesse estar “errada”. O sitiante como que dialoga com a terra, avaliando “o que a terra quer produzir, o que ela quer dar”.

O trabalho do homem é o de preparar a terra e, quando necessário, alimentá-la, fortificá-la com a “vitamina” do adubo. Por sua vez, o trabalho da terra é o de receber a semente, fazer nascer e crescer a planta, alimentando-a com sua “vitamina”. A terra agradecida retribui o trabalho do homem com uma colheita abundante. Quando ela “recebe a vitamina dada pelo homem e a chuva de Deus, ela fica alegre e agradece, dando muito alimento” e trazendo “fartura”.

Mas, se a terra trabalha, tal como o homem, ela fica “cansada”, e é preciso respeitar seu tempo de “descanso” (pousio), para que possa renovar suas forças. Em contrapartida, o trabalho de Deus é fazer cair a chuva (num ciclo anual relacionado a determinados santos). Mas isto depende da conduta dos homens que, com frequência, afrontam a vontade divina. Em vez da chuva, vem então a seca (WOORTMANN, 2009, pp. 119).

Mas quando “Deus não dá”, quando não manda chuva, há uma alternativa de segunda para o gado, pois produzir o silo em grande quantidade pode sair caro e ainda depende da oferta do milho, que também depende da chuva. A ração pode ser feita com esterco de galinha, cana-de-açúcar e suas palhas e capim seco. Essa, para dona Salete, fede. Quando há necessidade de utilizar essa alternativa, dona Salete se nega a comer carne de gado e tomar leite de vaca. Não consome do cercado, não compra no açougue, o faz somente quando “o gado tá gordo, o capim tá verdinho, o gado tá limpo”.

D. Salete: Isso aqui é que os coitados vem catando os bagaços pro gado que tava tudo morrendo de fome. Esse bagaço aí todinho, mistura com o esterco da vaca, de galinha, é cama de galinha isso aqui. Coloca ali [mostrando a máquina] e faz aquela mistura... Isso aqui mói a cana com o bagaço, com a maniva, bota aqui, liga ali, aí ela mói e já sai moída. Isso aqui já tá deles comer, tá preparado já pra comer... Pra você ver que situação, o gado acostumado a comer pasto no cercado e hoje ter que comer uma coisa dessa! É por isso que eu nem tomo leite, nem como mais a carne. Quando chegar um tempo que o gado coma um pasto bom pra poder ter um leite bom! Não tomo leite nem como a carne por que fico com nojo. Por que pra mim, assim, eles vendem no açougue, a vaca doente, magra, a gente compra como carne boa. Eu já não me arrisco.

Pesquisadora: quer dizer que a senhora só come quando...

D. Salete: Quando elas tão bem gorda, tão comendo bem nos pastos, aí o leite é saudável, mas enquanto tá assim eu não tomo o leite nem como a carne. E se eu não como, meu filhos também não comem. Agora quando tá no tempo que tem cada vaca gorda, cada peitão, que cria os bezerrinhos tudo gordo, aí sim, o leite tá bom. Mas agora não acho.

Em 2013, devido à seca, conforme estimativa de seu Valdomiro, perderam mais de quarenta rês. Não foram somente os índios, os fazendeiros também perderam gado, mas para o pequeno agricultor com certeza a estiagem foi mais impactante. O gado foi adquirido a partir do acesso a crédito, o que implica em dívida. Muitas famílias entre os Tingüi-Botó encontravam-se endividadas. Isso gera um contexto difícil para a produção, uma vez que para acessar novamente o crédito agrícola, é necessário quitar as dívidas.



Crianças brincando no rio Boacica que tem perdido considerável volume na estiagem.

Outra dificuldade que os Tingüi-Botó vêm enfrentando por causa da seca é a diminuição da área de cultivo da batata doce, uma vez que tem havido uma diminuição significativa no volume dos reservatórios de água. Em consequência, a área cultivada tem diminuído, acarretando em prejuízo para as famílias agricultores.

Em relação à venda de batatas doces, estas são vendidas em sacas de cinquenta quilos (50 kg). Em períodos de maior escassez de batata doce no mercado, os Tingüi-Botó podem vender as sacas por até quarenta reais (R\$ 40,00), nos seus valores mais altos. Em agosto de 2014, a batata sergipana, que é predominantemente plantada na aldeia, estava sendo vendida por vinte e cinco reais a saca. A forma de venda geralmente é feita com a batata prestes a ser colhida. Assim, pode ocorrer de os atravessadores ficarem responsáveis pela colheita da batata, pagando trabalhadores da aldeia ou do povoado para arrancarem a batata que deve ser vendida nos mercados de outros municípios como a CEASA de Maceió. Segundo dona Salete, há atravessadores que compram a batata doce para vendê-la em São Paulo e outras regiões distantes.

Quando a batata é “moroba”, “mais fininha e pequena”, como disse dona Salete, o preço de mercado é bem menor e depende de quanto está custando a saca da batata “boa”. Se a saca da batata doce estiver custando dez reais (R\$ 10,00), como ocorre em tempos de grande produção de batata, a moroba pode chegar a dois ou três reais (R\$ 2,00 ou 3,00).

Apesar da batata sergipana ter uma produção mais numerosa, a batata copinha é a de valor comercial mais alto. São em torno de cinco qualidades de batata doce que os Tingüi-Botó cultivam. Porém, devido a maior facilidade de produção da batata sergipana, seu cultivo é predominante. De acordo com dona Salete,

A copinha agora tá sendo difícil. É mais a sergipana. A questão da batata sergipana é que ela dá muita, muniça muito, então ela rende por que ela dá muita batata, ela é bem grandona, daquelas batatona! A copinho é uma batata mais bonita, mais saudável, não tem água, é bem enxuta. Essa é a mais cara. E a sergipana não, por que não só serve pra gente cozinhar e comer. Ela serve pra fazer o bolinho... Ela tanto dá o doce, lá fora tem as fábricas que faz e faz a entrega e também faz o povere dela e também faz o biscoito, subproduto da batata doce... Tem a copinha e a sergipana, mas tudo não deixa de ser batata doce.

A terra onde foi plantada a batata doce passa por um período de descanso de seis meses sem receber outra roça de batata. Normalmente a terra repousa das atividades produtivas do grupo entre o período de colheita e o de plantio, que pode durar em média de três a cinco meses. Entretanto, o cuidado com a terra em que foi plantada a batata merece atenção especial, pois segundo os agricultores/as do grupo, “a terra fica fraca”.

Nesse sentido, é importante ter em conta que a batata doce não era plantada em larga escala tradicionalmente entre os Tingüi-Botó e passou a ser incorporada com finalidades comerciais. Assim, o plantio da batata doce é realizado com lógica diferenciada das demais culturas agrícolas. O objetivo é produzir em maior quantidade, e, para tal, exige um investimento maior das famílias produtoras. Ela deve ser plantada no início das chuvas, colhida três meses após o plantio.

Especialmente no cultivo da batata doce os Tingüi-Botó costumam utilizar adubos químicos. O processo consiste em arar a terra com trator; cercar, fazer a leira e cavar com máquina; plantar; limpar; adubar; e arrancar a batata. O mesmo adubo utilizado para a batata doce pode ser aplicado na mandioca, porém, geralmente misturado com o orgânico, a “cama de galinha”. A cama de galinha, que consiste no esterco da galinha, comprado na granja, é misturada ao adubo químico e aplicada no solo, um palmo acima da raiz da planta, para não prejudicá-la.

Entretanto, a batata “precisa de mais adubo químico”, conforme explicou dona Salete. Assim, aplica-se uma colher de sopa de adubo químico também a um palmo de distância da raiz da batata. O uso de outros agrotóxicos também tem sido mais empregado na plantação de batata doce. O agrotóxico mais utilizado pelos agricultores é popularmente chamado de “mata tudo” e é utilizado para “matar o mato”, “limpar o terreno”.

A limpeza do terreno e o plantio é responsabilidade da família dona da roça. Os mutirões geralmente são realizados durante a colheita. Assim, algumas famílias contratam trabalhadores, geralmente não-indígenas, para realizar a limpeza do terreno, ou se valem do agrotóxico a fim de diminuir o trabalho e o custo.

Porém, o uso do adubo químico é mais generalizado nas plantações de batata, já a aplicação do veneno encontra maior resistência por parte dos agricultores, reconhecendo os efeitos negativos na utilização dos mesmos. O adubo químico, segundo afirmam, “tem que saber usar” para não queimar a raiz da planta; o veneno limpa o terreno, mas a planta “não fica viçosa do mesmo jeito”.

Dona Salete, por exemplo, em nossas conversas sobre o trabalho na roça, ora se referia à utilização de remédios, ora a de venenos. O “remédio” que os índios podem utilizar na plantação é o adubo químico. Sabaru, filho de dona Salete, tem buscado incentivar a produção orgânica de alimentos na aldeia. Em sua roça, Sabaru afirma não utilizar agrotóxicos. Entretanto, a utilização de agrotóxicos hoje é maior do que no passado, uma vez que os programas de acesso à crédito têm facilitado o acesso a esse tipo de insumos.

5.4 A etnicidade na frente

Reesink chamou atenção para o fato de a terra servir como meio que possibilita a conjugação da campesinidade com o “projeto étnico”. Nesse sentido, podemos voltar à ideia de Klaas Woortmann (1990a), referida na introdução desse trabalho, que se refere a um “projeto camponês” que surge em situações de um “mínimo objetivo”, situações que, como na *plantation*, os trabalhadores rurais se veem sem condições mínimas de desenvolvimento de um trabalho autônomo na terra, uma vez que a própria situação de expropriação latifundiária expõe os agricultores à subjugação de sua força de trabalho ao grande proprietário.

No caso dos Tingüi-Botó, a situação anterior às primeiras conquistas territoriais e que, em parte, veio se desdobrando principalmente até a aquisição da fazenda Ypioca I e II pode ser comparada àquela descrita por Woortmann (1990a). Entretanto, a relação histórica com os Kariri-Xocó e as relações étnicas com povos indígenas situados em Alagoas e em outras regiões, cada vez mais amplas, inseriram os Tingüi-Botó numa rede de comunicação, de relações ritualísticas e em um modelo reivindicatório que subordinou a necessidade de terras para as famílias agricultoras para a reprodução social e econômica ao “projeto étnico”.

Antônio Cândido chegou a considerar, analisando a área geográfica rural de São Paulo, a existência de uma cultura caipira, exprimindo um “jeito de ser” que ultrapassaria os aspectos

sociais e econômicos, revelando a existência de valores culturais próprios (CANDIDO, 2003). Klaas Woortmann não se refere a uma cultura, mas a uma ética camponesa que forma uma “ordem moral”. Essa ordem moral está expressa na forma como o camponês percebe “[...] as relações dos homens entre si e com as coisas, notadamente, a terra” (WOORTMANN, 1990a, p.11).

Contudo, entre os Tingüi-Botó, o “projeto camponês” foi englobado pelo “projeto étnico”. Fazendo parte de um estereótipo que tem sido considerado um símbolo do subdesenvolvimento nacional, como se refere Oberg (2009), a virada étnica elevou a questão proposta por esses grupos indígenas que, como os Tingüi, estão incluídos no conjunto que vêm sendo designados pelos autores como “índios do Nordeste” (OLIVEIRA, 2004).

Etnicizando os conflitos que se apresentavam pulverizados, esses índios conseguiram cruzar a barreira do latifúndio e vem obtendo conquistas, mesmo que, somadas, ainda se apresentem muito modestas em relação à concentração de terras. O aparecimento das diversas etnias indígenas na região Nordeste do país e o teor cultural articulado em que elas expressam suas demandas têm gerado avanços consideráveis em relação a sua qualidade de vida. A realidade atual, porém, não tem se constituído a partir do avanço ininterrupto da questão, uma vez que a política nacional tem andado fortemente abalada em termos de conquistas para os povos indígenas no Brasil⁷⁵. Mas, as articulações entre os próprios povos indígenas tem gerado um contexto de forte mobilização étnica, ancorada numa diversidade de associações indígenas que representam povos das mais diversas partes do país⁷⁶.

Com a aquisição territorial em favor dos Tingüi-Botó, o grupo tem encontrado condições de desenvolver a agricultura familiar, aliada a outros fatores, como maior acesso a escolarização, assistência à saúde, possibilitando uma diminuição no número de famílias que necessitem recorrer à migração. Ainda há, e, provavelmente, continuará haver, aqueles que saem, principalmente os jovens, em busca de oportunidades de emprego ou por outros motivos.

⁷⁵ A “vocação” agroexportadora do Brasil, mito criado durante a coloniza o portuguesa, ainda parece ser a bandeira levantada por políticos ligados ao agronegócio que continuam barrando a realiza o expressiva da reforma agrária no país. A campanha sistemática contra os povos indígenas e seus territórios, além de expressão da intolerância frente   diversidade, tem sido uma constante nesse movimento. Segundo Santili, desde 2013, a bancada ruralista, que se denomina Frente Parlamentar em Defesa da Agropecuária, tem atacado os direitos constitucionais dos povos indígenas. Uma de suas principais a es   a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215, que visa altera o nos artigos 225, sobre o meio ambiente, 231, referente aos índios, e 67 das Disposi es Constitucionais Transitórias sobre quilombos, que visa a transferência para o Congresso da “competência exclusiva pela defini o de limites das áreas protegidas” (SANTILI, 2015).

⁷⁶ Ver, p. ex., os trabalhos de Sidnei Peres (2010) que realiza uma compara o entre formas de mobiliza es institucionalizadas ou não em dois contextos etnográficos diferenciados; e o trabalho de Kelly Oliveira (2013), apresentando uma análise baseada na etnografia da Apoinme. Nesses trabalhos são encontradas referências bibliográficas pertinentes sobre as mobiliza es indígenas.

Woortmann considera que os camponeses são produtores de alimentos e de migrantes. Devido a esse fluxo, as áreas camponesas já foram consideradas como “celeiros de mão-de-obra”. Para Woortmann, “a migração de camponeses não é apenas consequência da invisibilização de suas condições de existência, mas é parte integrante de suas próprias práticas de reprodução. Migrar, de fato, pode ser condição para a permanência camponesa” (WOORTMANN, 1990b, p.).

Nesse sentido, a migração é vista por Woortmann (1990b) como uma forma de impedir o esfacelamento da propriedade da família entre os herdeiros. Porém, quando tratamos da agricultura desenvolvida no interior das Terras Indígenas a discussão é outra. Ela sai da alçada da família, fazendo parte da gestão territorial do grupo.

As famílias Tingüi-Botó integraram ao longo de sua trajetória o grupo de agricultores denominado por Oberg como o “campônio marginal”. A categoria “marginal” já foi duplamente empregada à população indígena que não foi categorizada entre os silvícolas (STEWART, 1946 *apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972). Segundo Cardoso de Oliveira, o conceito “marginal” proposto por Stewart possui “[...] um caráter residual abrangendo uma pluralidade de sistemas culturais que, sob outro critério taxonômico, não caberiam numa única classe. E quando se considera os efeitos da situação de contato na configuração dos sistemas sócio-culturais, a classificação se complica bastante” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p.142).

Roberto Cardoso de Oliveira, porém, considera a classificação da OIT mais proveitosa, uma vez que a utilização do termo marginal serviria para se referir aos grupos que teriam perdido as características culturais e tribais tradicionais, sem conseguirem se assimilar à “coletividade rural”, tendo que se empregarem nas mais diversas atividades, como nas *plantations*, trabalhos agrícolas sazonais, entre outros (Ver CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972). De acordo com o autor,

Essas populações marginalizadas – no sentido da O.I.T. – somadas a uma parte expressiva dos grupos indígenas assistidos pela Fundação Nacional do Índio constituem um conjunto de remanescentes tribais cujo estudo muito poderá esclarecer sobre o campesinado indígena no Brasil. Em primeiro lugar, sobre a existência mesmo desse campesinado. Em segundo, sobre sua natureza, valendo-se para tanto dos recursos da investigação comparativa. E o que a meu ver vem dificultando, senão impedindo, tal ordem de estudo é o que ousou chamar de preconceito etnológico, a saber, a concepção firmada sobre as culturas tribais “puras”, não tocadas pelo contato interétnico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p.142).

Além desse aspecto, o autor argumenta sobre a existência de uma “prevenção ideológica” que negaria a própria existência de um campesinato de qualquer sorte no Brasil,

ficando subsumido a uma imagem de pobreza que pouco contribui para o aprofundamento do conhecimento sobre o Brasil rural.

Roberto Cardoso de Oliveira critica a terminologia proposta por Oberg, por esta se constituir de um “empirismo” que não oferece “[...] critérios mais refinados para análise do campesinato no Brasil” (Ibd, p.145). Para Cardoso de Oliveira, a terminologia proposta por Eric Wolf seria mais interessante, apesar de reconhecer que nem uma dessas poderia dar conta dos tipos de campesinato no Brasil. Wolf define dois tipos gerais de comunidades camponesas, a de tipo “aberto”, que Cardoso de Oliveira considera correspondente ao campesinato não indígena, e a de tipo fechado, em que, na perspectiva do autor, poderiam ser enquadrados grupos indígenas como “comunidades campesinas” (Id.).

Entretanto, Wolf (2003) atrela a existência da comunidade fechada, ou corporada, entre outras características, à disponibilidade de ocupação de uma “terra marginal”. E, para tanto,

As necessidades da sociedade mais ampla que poderiam compelir à absorção e à exploração dessa terra são fracas ou ausentes, e o nível existente de tecnologias e transporte pode tornar essa absorção difícil. Em outras palavras, a quantidade de energia exigida para destruir a estrutura existente da comunidade corporada e reorganizá-la supera a capacidade da sociedade mais ampla no momento (WOLF, 2003, p.125).

O campesinato marginal descrito por Oberg (2009) demonstra uma situação bem diversa dessa descrita por Wolf, apesar de haver outros grupos, conforme apontado por Cardoso de Oliveira, que se enquadrariam mais facilmente na tipologia de Wolf. No contexto de ação do campesinato marginal o território é disputado palmo a palmo. Não há espaço para o mais fracos. Isso pode ser evidenciado no estudo da trajetória dos grupos focalizados nesse trabalho. O problema da categorização de Oberg é que ela se prende à descrição e não avança em termos analíticos, servindo apenas como um ponto de partida para o reconhecimento de uma categoria tão ampla numericamente quanto invisível ao longo da história política nacional.

A partir do processo de redemocratização do país, essa população que caberia dentro da categorização geral de “campônio marginal” lutou e exigiu espaço na nova política nacional, aparecendo a partir da articulação em categorias identitárias diferenciadas tais como a de Trabalhadores Sem Terra, Indígenas, Comunidades Quilombolas e outras. Não que já não tivessem demonstrado sua diversidade anteriormente, mas no contexto de redemocratização e da elaboração da Constituição de 1988, conseguiram impor essa distinção com força. A referência identitária é englobada em parte pelo “campônio marginal” e em parte o ultrapassa, não podendo uma categoria ser substituída pela outra, mas ambas se conjugando muitas vezes.

Sair da marginalidade, no sentido atribuído por Oberg, implica necessariamente na redistribuição de terras. No caso das populações indígenas, as terras são de uso fruto da comunidade, não uma propriedade. Cardoso de Oliveira realiza algumas considerações sobre esse fato, observando que o “camponês indígena”,

[...] No Brasil tem a posse comunal da terra (não possui a propriedade, pois esta é do Governo Federal) e a utiliza basicamente para seus roçados de subsistência e como “terra de moradia”, entendendo-se por isso utilizar-se de sua terra como território tribal a fim de permitir a persistência do grupo enquanto unidade comunitária (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, PP.146-147).

Apesar dessa definição de Cardoso de Oliveira, já temos elementos para afirmar que os povos indígenas querem mais do que “subsistir” e persistir enquanto “unidade comunitária”. A luta desses povos é também sair da marginalidade produtiva. João Pacheco de Oliveira se remete a formação de um campesinato marginal Tükuna em decorrência

[...] Do aproveitamento de potencialidades de uma nova situação histórica, instaurando-se uma alternativa econômica ao trabalho de tipo servil nos seringais. Pode ser definido pela alteração no quadro de relações de produção vinculadas à empresa seringalista, consubstanciado esse no “regime do troco” (troca compulsória e por produtos) e no “aviamento”. A diferença do seringueiro-índio, cuja dependência à empresa é tão completa que o coloca em condição similar a de um servo da gleba, o camponês marginal tem maior autonomia, comerciando com os regatões (e geralmente sem coação) e obtendo uma parte menor do pagamento em dinheiro; ainda que ele pague alguma espécie de “renda” pela terra ou observe o monopólio do dono da terra para aquisição de um determinado produto (borracha, madeira ou peixe) trata-se sempre de uma dependência restrita e pré-definida, bem diversa da condição de seringueiro (OLIVEIRA, 1977, p.70).

A existência do “campesinato marginal” é uma das situações históricas descritas pelo autor entre os Tükuna. Apesar do contexto particular analisado pelo autor, a definição apresentada resguarda características fundamentais que podem, em alguma medida, ser comparadas a situação histórica vivenciada pelos Tingüi-Botó no período anterior à aquisição territorial.

O campesinato marginal é subjulgado à disponibilidade de terras pelo patrão e implica numa relação com este, porém, os índios dispõem de uma autonomia maior do que quando são empregados desse patrão. Também no caso dos Tükuna, a retomada territorial alterou suas condições de existência de forma a levá-los à prática de um campesinato que pretende estar “vinculado ao mercado” (OLIVEIRA, 1977, p.86).

As comparações param por aqui e foram utilizadas apenas como forma de demonstrar que as questões que estamos discutindo não estão restritas aos grupos denominados como povos indígenas do Nordeste, sem, contudo, afirmar que as situações são semelhantes.

As questões de gestão territorial são definidas no interior dos grupos levando em consideração suas problemáticas específicas, bem como dialogam com um modelo de levantamento de aldeia que ultrapassa o levantamento em si, e se estende às práticas cotidianas dos grupos. Refiro-me, no caso dos Tingüi-Botó, ao fato de que a prática religiosa/ritualística e manejo territorial encontram-se entrelaçados na gestão do território.

Participar do ritual Ouricuri define quem são os índios e não-índios no contexto local. Num contexto mais amplo a oposição é posta entre quem tem o “conhecimento” indígena e quem é “cabeça seca” ou “branco”. A questão é posta em termos culturais. Mas não se restringe a ela, nem, tampouco, essa cultura é uma “propriedade do grupo” (ERIKSEN, 2002). No caso da distinção entre parentes indígenas e não-indígenas, as questões ultrapassam a da cultura, para encontrar, como foi no começo da “luta”, a demanda pela terra.

O território possibilita a reprodução sociocultural do grupo. Mas a questão também é o acesso a terra para plantar, produzir. Depois de conquistarem direito ao território, os Tingüi-Botó se tornaram uma população vista como privilegiada no contexto local. Mas a gestão territorial passa pelo planejamento de como o território comportará as demandas das gerações futuras.

Segundo Bennett, “[...] o controle sobre os recursos do ambiente pode ser o resultado de opções racionais e não necessariamente de padrões culturalmente construídos, conforme sugerido por estudos sobre as sociedades tribais” (*apud* MORAN, 1994, p.80). Entre os Tingüi-Botó isso fica evidente ao entendermos melhor quem são aqueles considerados indígenas ou não na atualidade.

Se anteriormente havia a possibilidade de se tornar um índio de entrada, a política do grupo hoje é de tentar impedir que isso aconteça. Nesse sentido, parentes, amigos e esposos não-indígenas não podem mais ter acesso ao ritual do Ouricuri. Não podem mais ser inseridos no segredo. Também não podem morar dentro do território indígena. Sendo assim, índios que casam com “brancos” tem que passar a morar em Olho d’Água do Meio, frequentando o ritual do Ouricuri e possuindo direito a botar roça na aldeia, além de desfrutar dos demais benefícios. Mas os filhos desse casal, até recentemente, poderiam ser inseridos no segredo do Ouricuri, sendo considerados também como indígenas. Parte da população adulta indígena é fruto da união entre índios e não-índios.

Contudo, mais ou menos entre os anos 2006-2007⁷⁷, que corresponde ao período de ampliação territorial, as crianças que tivessem nascido de pai ou mãe não-indígena não poderiam mais ser aceitas no ritual. Essa política implicou também no fato das mesmas passarem a não ter mais direito algum sobre o território indígena. Essa foi uma decisão da maioria do grupo, mas não agradou a todos.

Uma índia com quem conversei que mora em Olho d'Água e é casada com um não-índio demonstrou sua insatisfação explicando que considera uma decisão errada para o grupo. Ela botava roça na aldeia com seu marido, mas afirmou que ultimamente não bota mais por que, desde que os índios começaram a criar gado, ela disse que não valia mais a pena, “eu botava roça e quando menos esperava tinha gado lá dentro”.

Como eu estava acompanhada de outra índia que mora na aldeia, esta última argumentou que “branco” tem que ter terra “mas no canto dele”. A primeira contra-argumentou dizendo que isso é “uma besteira, todos são filhos de Deus... Em Colégio mora todo mundo junto”. A outra índia que me acompanhava, mais jovem e solteira, falou ainda que não se interessa por homem “branco”, enquanto a primeira dizia se arrepender “de ser índia”, que queria que Deus “desse um meio pra sair dali”. Ela disse ainda que os filhos não podiam ir para “a reserva”, que é o ritual, mas “tem nada não, eu tô botando meus filhos em outra religião, no catolicismo”. A índia que me acompanhava finalizou o assunto dizendo que “a nossa religião também é católica, o povo não vai pra igreja por que não quer”. Assim, nem todos os filhos dos índios que hoje desfrutam do direito de ter terra para botar roçado permanecerão fazendo parte da comunidade e cultivando a terra, se essa política permanecer. Nesse sentido, não é a migração nem a primogenitura que define o acesso a terra, mas a pertença. E os critérios de pertencimento tem se afunilado.

O fato dos filhos passarem à categoria de não-indígenas e dos índios/índias serem obrigados a sair da aldeia ao estabelecerem matrimônio com “branco/branca” não deixa de exercer pressão para que índios se casem com índios. Existem casamentos realizados entre indivíduos da própria aldeia, ou, bastante comuns, entre pessoas que fazem parte de Tingüi-Botó e Kariri-Xocó. Porém, ao mesmo tempo em que a preferência é casar com índio, as mulheres se queixam do fato de terem suas opções de escolha restringidas. Conversando com outra índia, ela me dizia como o fato de ter sido casada com um Kariri-Xocó dificultava que

⁷⁷ Tomo como referência a pesquisa de campo que realizei durante o ano 2009 quando Sabaru me informou sobre a decisão do grupo, mostrando algumas crianças que, na época, deveriam estar entre 0 a 4 anos, no máximo, que já não eram consideradas indígenas.

ela pudesse estabelecer outra união com índio devido aos laços de amizade e parentesco que restringem a realização de um novo relacionamento.

Para a mulher que toma conta da família sozinha, botar roça nem sempre é uma opção. As solteiras geralmente fazem a experiência de trabalhar fora da aldeia. O principal trabalho é como doméstica nas “casas de família” e geralmente vem conjugado com o de babá. Se o trabalho ocorrer em alguma casa em Feira Grande, é possível voltar para dormir na aldeia⁷⁸. Mas quando trabalham em Arapiraca, geralmente voltam para casa aos finais de semana ou quinzenalmente. Quando trabalham em um município mais distante, como Maceió, o intervalo é ainda maior. Nesse sentido, a mulher que possui filhos e toma conta de casa sozinha possui suas possibilidades de trabalho reduzidas, tanto na roça, como fora da aldeia, ficando assim muito dependente dos programas de transferência de renda do Governo Federal. As mulheres jovens e solteiras podem escolher migrar para alguma parte do país onde possuam parentes, para trabalhar. Às vezes, quando ocorre de casarem-se, a migração torna-se definitiva.

A migração masculina tem diminuído consideravelmente, uma vez que o trabalho na roça hoje absorve a força de trabalho masculina durante boa parte do ano, além das opções de crédito terem aumentado as possibilidades produtivas dos Tingüi-Botó, como no caso da produção da batata doce irrigada. O trabalho no corte da cana na zona da mata alagoana praticamente não é mais uma opção para a maioria dos homens que moram na aldeia.

De forma geral, a qualidade de vida da comunidade tem se elevado consideravelmente. O fato de ter um território e assistência diferenciada em relação à educação, saúde e aos programas assistenciais e de crédito tem sido fundamental para isso. Não se trata de idealizar e considerar os problemas que ainda existem, e são muitos e significativos, como algo de menor importância. Mas a análise que escolhemos, a observação de trajetórias de grupos, permite considerar que hoje as famílias agricultoras desfrutam de condições de vida melhores.

Não entrarei no mérito da discussão sobre os avanços e limitações do PRONAF, bem como dos demais programas e instituições que tem viabilizado, ou deveriam viabilizar, o acesso a crédito, recursos e assistência técnica em relação à população indígena. Paiva e Souza (2003) considerou, grosso modo, que há uma distância entre a efetivação das propostas que surgem no aparato burocrático e administrativo do Estado e as demandas indígenas. Contudo, conclui a autora,

⁷⁸ Porém, as mulheres afirmam não gostar de desenvolverem trabalhos em casas de particulares em Feira Grande, pois, consideram que estão sujeitas a piores condições de trabalho, como pagamento de baixos salários e preconceito em relação a sua identidade indígena.

[...] Considerando que às agências é também atribuído um caráter criativo de ações, as sociedades indígenas têm sido capazes de se apropriar dessa nova semântica das relações interculturais e a sua articulação, através das novas formas de mobilização que se dão no presente, está sendo capaz de, aos poucos, conduzir à sociedade brasileira a uma atitude mais reflexiva sobre a sua identidade (PAIVA E SOUZA, 2003, p.257).

Na avaliação de Athias o protagonismo indígena na luta pela manutenção de seu território, conquista de direitos e autonomia, apesar desse ultimo ponto ainda encontrar resistência de aceitação por parte do Estado, tem exercido pressão frente às ações estatais (ATHIAS, 2007). Nesse sentido, já existiria uma maior conscientização por parte dos governos e organizações multilaterais de desenvolvimento sobre as temáticas que tocam o etnodesenvolvimento, observáveis em termos de políticas públicas que tem buscado bem-estar e qualidade de vida para essas populações (ATHIAS, 2004).

Segundo o autor, o etnodesenvolvimento está relacionado com um processo de autonomia que passa pela concepção das comunidades sobre o que lhe é particular em suas histórias, valores e metas a fim de alcançar uma melhor qualidade de vida. Entretanto, muito ainda precisa avançar (Id).

Segundo Athias, em relação às terras indígenas do Nordeste, “[...] justamente por não haver, por parte do governo, recursos alocados para executar as demarcações. A maioria delas encontra-se em processo de identificação e de ‘desentrusamento’ de posseiros” (ATHIAS, 2007, p.125). Essa realidade parece não ter se modificado muito desde o período em que o autor realizou essa análise. Além disso, há um movimento crescente por parte de políticos conservadores envolvidos com o agronegócio que vem tentando retroceder em diversas conquistas dos povos indígenas e outros, com argumentos do velho desenvolvimentismo.

Portanto, na trajetória dos Tingüi-Botó, a atual fase política e econômica do grupo demonstra um avanço em relação à qualidade de vida desses índios, entretanto são muitos desafios que tem se colocado em termos de gestão territorial, o que pode gerar conflitos internos. Já houve cisão do grupo, gerando os Aconã. Há indivíduos insatisfeitos dentro da própria aldeia. Além disso, o modesto investimento na infraestrutura tem sido o principal constrangedor para a ação das famílias agricultoras. Podemos nos referir ao problema da seca que vem sendo enfrentado pelo sertanejos. As condições para o desenvolvimento da agricultura ficam bastante limitadas.

Entre os Tingüi-Botó, os agricultores apontam a falta de investimento na infraestrutura produtiva como o principal complicador, situação evidenciada na precariedade de abastecimento de água para a irrigação das batatas. A falta de reservatórios em maior número

tem sido responsável pela diminuição efetiva de grande parte da área do cultivo irrigado da batata doce. Esta área chegou a 20 ha e tem diminuído para menos da metade. Vemos assim que a inserção desses índios no mercado ainda é bastante modesta.

Devemos considerar também que o fato de ter terra na atualidade não leva a todos a poderem ou quererem depender exclusivamente da produção agrícola como meio de vida. Como em qualquer comunidade, as escolhas individuais podem não levar as pessoas a seguirem certo padrão. Como disse seu Eraldo, o trabalho na terra é “muito sofrido”. É doloroso para o corpo e, hoje em dia, há outras opções. Até recentemente não haviam índios inseridos no ensino superior entre os Tingüi-Boto. Agora há uma maior demanda em relação ao estudo. A aldeia possui índios formados ou cursando ensino superior nas áreas de educação, agronomia, biologia, entre outras. Profissões que não deixam de se relacionar com as demandas da comunidade e, ao mesmo tempo, oferecem oportunidades econômicas e de vida que ultrapassam o contexto indígena.

A territorialização do grupo foi fundamental para tirá-los da condição de “camponeses marginais”, não apenas para que fosse possível inserir a produção do grupo no mercado, como também para os índios conseguirem se inserir num processo de conquista da cidadania plena. Passarem, portanto, de comunidades marginais, invisíveis, para grupos sujeitos de direito que lutam por terra, mas também por autonomia. Autonomia em relação ao patrão branco e autonomia para expressar suas próprias demandas enquanto grupo etnicamente diferenciado.

6 A COMUNIDADE QUILOMBOLA GUAXINIM: RURAL OU URBANO?

A comunidade quilombola Guaxinim teve no sistema de morada a principal forma de se relacionar com o território em sua trajetória. Ao mesmo tempo em que a comunidade teve o território como um ponto central motivador de suas mobilizações, num contexto de forte pressão sobre as demandas do grupo, hoje essa territorialidade se constitui num ponto polêmico de sua reivindicação étnica.

6.1 Formação da comunidade Guaxinim

Em 1971, no município de Cacimbinhas, ocorreu o desmembramento do Sítio Choan. Os moradores do Sítio Choan, que possuíam um histórico de ocupação territorial na região pelo sistema de morada há mais de meio século, passaram por modificações substanciais na forma de acesso ao território e aos recursos ambientais, bem como na organização social do grupo.

Segundo Parry Scott, o empenho “[...] do grupo doméstico, como unidade de consumo, é de defender constantemente o seu acesso a recursos – sejam eles de capital, terra ou trabalho – sempre contra a incursão de grupos mais poderosos” (2009, p. 258). Um dos principais campos dessa competição sobre os recursos ocorreria na própria composição do grupo doméstico, onde estão manifestados os diferentes efeitos dos esforços de controle sobre o “fator trabalho” (Id). Na transcorrência do seu ciclo de desenvolvimento,

[...] Os grupos domésticos agregam e perdem pessoas ao passo que adéquam a sua composição etária e de sexo às variações nas condições para o uso de recursos. Nem sempre os grupos domésticos têm êxito. Muitos caem vítimas da conjugação dos seus próprios ciclos e das ações das classes dominantes nacionais e regionais. Ao tentar sobreviver e expandir, estas últimas competem para o uso do trabalho mais produtivo. Para entender os efeitos dessa competição, dois elementos são valiosos: as distribuições diferenciadas de grupos domésticos sob o domínio de grupos de poder locais diferentes e a “drenagem” de trabalhadores produtivos para fora das regiões desfavorecidas, em benefício dos empregadores nas regiões onde se concentra o capital (PARRY SCOTT, 2009, p. 258).

A formação da comunidade Guaxinim está totalmente relacionada ao fim de um ciclo da reprodução social das famílias negras de pequenos agricultores que tiveram na morada a principal forma de acesso a terra.

Seu Patrocínio relata sua expulsão da propriedade onde era morador,

Num saiu uma história antigamente que o governo não queria morador, por que se pegasse uma casa na fazenda era pra pagar tanto? Aí nós numa vida tão aperreada, nós morando ali [...]. Aí quando eu cheguei de tarde ali do serviço foi quando ele falou. Ói! [olhe] parece que [o patrão] não vai querer ninguém aqui não por que se o governo pegar, não sei como é, o dono do terreno vai pagar uma multa tão grande que o terreno não vale. Eu disse: - tá doido rapaz! E agora, nós vamos pra onde? Ainda pensei em sair daqui pra falar uma morada ali no seu Demô. Ao mesmo tempo eu disse, ômi! [homem!], sabe de uma coisa, num vai dar certo não. [...] Aí ele [patrão] disse, você se aguenta aí que quando for amanhã eu lhe dou a resposta. Aí quando foi no outro dia [...] deu um chãozinho de casa a nós [...], nós fizemos uma casinha de taipa e pronto, dali a gente já veio pra aqui. [...] E depois eu peguei a profissão de carpinteiro e fiquei trabalhando e de lá pra cá a coisa melhorou. [...] Eu tinha mais ou menos assim... Uns trinta e poucos anos.

Hoje seu Patrocínio possui um pedaço de terra entre a área rural e urbana de Cacimbinhas comprado principalmente com o dinheiro ganho na carpintaria.

O início da década de 1970 foi um marco para o campesinato brasileiro devido a promulgação do Estatuto do Trabalhador Rural, concebido para os trabalhadores da cana-de-açúcar e aplicado indistintamente aos camponeses que viviam nas mais diversas condições no Brasil (SABOURIN, 2011). Muitos dos trabalhadores que encontravam-se sob o sistema de morada terminaram por serem expulsos das terras que ocupavam.

Segundo Sabourin,

Nos anos 1970, o governo brasileiro impôs a uma grande quantidade de camponeses, moradores, meeiros e arrendatários o Estatuto de Trabalhador Rural que tinha sido concebido para os assalariados agrícolas das grandes plantações de cana-de-açúcar. A aplicação desse estatuto foi estendida aos proprietários que dispunham de moradores ou meeiros em suas terras. Os proprietários, não podendo ou não querendo registrá-los como assalariados, terminaram expulsando boa parte desses camponeses (SABOURIN, 2011, p. 17).

Para Andrade (1984), a perda da terra cedida ocasionou um “irreversível processo de empobrecimento do trabalhador rural, que passou a ter unicamente a renda monetária, sem nenhum direito à complementação do salário” (ANDRADE, 1984, p. 111 apud DABAT, 2007, p. 88). Esse processo ocasionou “a perda do sítio, a perda de uma atividade, o roçado que servia de complemento salarial” (Id).

As relações mantidas entre os proprietários e seus moradores, e a conseqüente forma de ocupação territorial na qual se conformavam essas relações constituem “territorialidades específicas” (ALMEIDA, 2008). Como afirma Almeida, estas são caracterizadas pelo fato de o acesso aos recursos naturais para a realização das atividades produtivas não se dar somente através das estruturas tradicionais do próprio “grupo étnico, dos grupos de parentes, da família, do povoado ou da aldeia, mas também por um certo grau de coesão e solidariedade

obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, que reforçam politicamente as redes de solidariedade” (ALMEIDA, 2008, p. 30).

No deslocamento das famílias negras que ocupavam as terras através do sistema de morada, o Estado aparece como agente indireto na expulsão dos moradores ao promulgar a lei. Mas o principal agente é o patrão. Obviamente, isso não atinge apenas comunidades negras rurais, mas grande parte de famílias de pequenos agricultores no Brasil.

Entretanto, podemos visualizar um contínuo nas relações estabelecidas entre o Estado, os patrões (proprietários de terra) e a população negra rural. Essa linha começa no sistema escravista, onde a relação entre senhor e escravo é regulada formalmente por leis, mas o escravo é posse efetiva do senhor; na promulgação da Lei das Terras (1850), onde os descendentes de escravos são desconsiderados pelo Estado como efetivos ou potenciais donos de terra, deixando-os à mercê da atividade expropriadora do fazendeiro; na abolição da escravidão, com o total descaso em relação às formas de incorporação dos ex-escravos e seus descendentes ao sistema formal de aquisição territorial, fazendo com que o acesso a terra se desse para estes através da continuidade do vínculo com o patrão-senhor⁷⁹; e, mais uma vez, com a promulgação do Estatuto dos Trabalhadores Rurais já em período bem mais recente, ocorre uma nova forma de expropriação territorial.

Assim, se o acesso a terra se dava principalmente através do vínculo entre patrão-morador, agora, o fim do vínculo de morada termina por barrar o acesso ao roçado. Enfim, apesar dessas medidas por parte do Estado que, direta ou indiretamente, terminam por interferir substancialmente nas formas de acesso ao território, o vínculo com o patrão é, muitas vezes, definidor na prática, dos destinos das populações negras rurais⁸⁰.

Com o deslocamento das famílias moradoras do Sítio Choan e de outras propriedades rurais no entorno, a comunidade foi assumindo a configuração que hoje possui. As casas construídas em fileira, ao lado direito do que hoje é a Rua Carlos Lobo, no sentido de quem vem da cidade, foram feitas na beira de uma estradinha de barro que, até hoje, liga Cacimbinhas (AL) à Iati (PE), em meio ao Choan que, como os outros sítios e fazendas, não

⁷⁹ Anterior à abolição, o Fundo de Emancipação dos Escravos do Império propôs uma libertação planejada que, porém, não chegou a se fazer muito expressiva numericamente.

⁸⁰ Algumas dessas medidas apresentam caráter abrangente, atingindo os pequenos agricultores de forma geral, como a promulgação da Lei das Terras e do Estatuto do Trabalhador Rural que passa a reger as relações trabalhistas no campo sem modificar a estrutura fundiária. No entanto, um olhar sobre o processo histórico que as comunidades negras rurais estão inseridas aponta para uma forma sistemática de exclusão social. Essa exclusão não aponta formalmente a “raça” como fator condicionante, mas tem funcionado assim na prática. No entanto é significativo que, durante o Brasil Imperial, num contexto de discussão sobre a viabilidade da nação, foram estabelecidas políticas fundamentadas na ideia de branqueamento da população brasileira que promoveram a vinda de imigrantes europeus, privilegiando na prática a ocupação de postos de trabalhos e acesso a terra por este contingente em detrimento da população negra.

era cercado por estacas e arames, somente pelos labirintos (*Euphorbia tirucalli* L.). A comunidade identifica que a prática de cercar com estacas e arames as propriedades passou a ser adotada pelos proprietários também a partir da década de 1970.

Com o esfacelamento do Sítio Choan, os filhos de João dos Reis também cercaram suas terras, dividiram a propriedade entre os irmãos, e, um deles, diminuiu, conforme afirmam os habitantes da comunidade Guaxinim, pela metade a doação realizada pelo pai a seus moradores. Assim, hoje os terrenos contam com meia tarefa, ou trinta metros de fundo, onde foram construídas as pequenas casas, hoje reformadas e de alvenaria e com quintais onde alguns criam galinhas, possuem alguma árvore frutífera e cultivam ervas medicinais.

Aquela localidade rural onde se instalaram os antigos moradores do Sítio Choan, passou a ser reconhecida na cidade como habitada por uma comunidade de negros, ficando conhecida como Guaxinim. Durante as entrevistas e conversas com as pessoas da comunidade, guaxinim foi descrito como nome local para o Lobo-guará (*Chrysocyon brachyurusque*), animal que atualmente corre risco de extinção, mas que ainda podia ser encontrado nesse período na região. De hábitos noturnos e solitários, o lobo-guará, como é mais comumente conhecido por todo Brasil, gozava também de uma má fama de carniceiro, apesar de sua base alimentar ser formada principalmente por roedores, aves, raízes e alguns frutos.

Entre os entrevistados, guaxinim e lobo-Guará muitas vezes foram descritos como sinônimo, designando o mesmo animal ao qual a população da cidade se referia ao nomear a comunidade que ficou conhecida como Guaxinim. Mas alguns dos antigos caçadores da comunidade explicaram que se tratava de animais diferentes. Segundo seu José Maria, o guaxinim era “um bichinho menor” que o lobo guará. Assim, é mais provável que Guaxinim seja o nome popular na região do *Cerdocyon thous*, popularmente conhecido como cachorro-do-mato ou graxaim do mato, que também possui hábitos noturnos, mas pode viver em bando. Segundo dona Maria Grande, tanto o guará como o guaxinim tinham “um rastro que nem de menino pequeno”.



Dona Tunina e seu Expedito (década de 1980). Cachorro e espingarda de caça de seu Expedito.

Características como “do mato”, “carniceiro”, nos remete a um imaginário local do período em relação à comunidade que ali se formou. O lugar onde se assentaram os antigos moradores do Sítio Choan estava situado em meio ao mato, na escuridão da noite, na beira de um caminho estreito que ainda hoje liga Alagoas e Pernambuco, Cacimbinhas (AL) e Iati (PE), Guaxinim ao Retiro.

A maioria dos jovens com os quais pude conversar afirma nunca terem visto o guaxinim. Entre os mais velhos, a versão mais comum é que se tratava mesmo do lobo guará, apenas alguns conservam na memória a referência ao outro animal, o cachorro do mato, como guaxinim.

Não é possível afirmar com certeza qual dos bichos a maioria das pessoas da cidade tinham em mente quando começaram a tomar por nome da comunidade, sob todas as hipóteses pejorativo, o guaxinim. Mas o que interessa é observar o que a relação com esses animais nos revelam sobre o imaginário do período. E como, a partir disso, a especificidade da comunidade foi demarcada.

Tratando-se de um município, nesse período, de concentração populacional predominantemente rural, os antigos moradores do Choan com certeza não eram os únicos a morarem em meio ao mato, sem energia elétrica. Portanto, não podemos tomar a referência ao guaxinim como simples relação com a localidade ou modo de vida, pois existe uma demarcação social que vai além.

Nesse sentido, é sugestiva a explicação de Bourdieu (1996), considerando que o ato de nomear é, sobretudo, “[...] um ato de comunicação de uma espécie particular”, pela expressão ou imposição, “[...] notificando-lhe assim com autoridade o que esse alguém é e o que deve ser” (BORDIEU, 1996, p.101). Seguindo a análise de Bourdieu, Barreto Filho (2004) realizou um estudo sobre os Tapeba, uma população localizada em área litorânea no Ceará. Os Tapeba antes de serem reconhecidos como indígenas, eram marginalizados na região que moravam e possuíam o estigma de “comedores de carniça” (Id.). Assim, vale a pena nos determos sobre o caso estudado por Barreto Filho.

Os Tapeba passaram pelo processo de emergência étnica na década de 1980, quando assumiram a identidade indígena, a partir do contato estabelecido com a Igreja Católica através da atuação da Arquidiocese de Fortaleza (BARRETTO FILHO, 2004). Inseridos no município de Caucaia, região de destacada atividade industrial têxtil, alimentícia e de beneficiamento de produtos do extrativismo vegetal (BARRETTO FILHO, 2004, p.103).

Identificados como descendentes de caboclos que viviam em extrema pobreza, a “ralé”, os Tapeba carregavam o estigma de serem comedores de carne podre e, conforme os relatos apresentados pelo autor, eram fortemente discriminados nas atividades socioeconômicas locais, como nos depoimentos citados:

Tapeba não tinha nome! Tapeba era um cachorro!
Naquele tempo em que eles não eram reconhecidos. [...] Do tempo, Henyo, em que eles nunca sonhavam que a Arquidiocese... que eles iam ser hoje o que são. Por que eles eram jogados. No tempo em que eles comiam carne velha, murrinha. [...] No tempo em que não era todo mundo que queria dar nem água pra eles (“Seu” Fernando, 60 anos, Capoeira).
Eles falavam “Olha aí a cumandita de tapeba que vão passando! Lá vão os tapeba. Eu não quero nem saber dessa imundice aqui no meu terreno! Pode tirar!” O senhor pensa que davam uma morada a nós num canto assim que soubesse que nós era tapeba? Não senhor! (Zuíla, tapeba, 57 anos no vídeo Tapeba: Resgate e Memória de uma Tribo, agosto de 1985) (BARRETTO FILHO, 2004, p. 120).

De modo semelhante aos Tapeba, a comunidade Guaxinim assumiu a identidade quilombola com o nome que marcou sua distinção em relação aos regionais, fundando a Associação Quilombola Guaxinim. Em ambos os casos, Tapeba e Guaxinim, a alteridade foi marcada através de elementos considerados degradantes para a sociedade local.

Arruti considera que o “surgimento”, “resgate” ou “descoberta” das comunidades remanescentes indígenas e quilombolas relaciona-se a produção de “novos sujeitos políticos” ou “novas unidades de ação social” que tem como consequência a maximização das diferenças entre essas categorias, tornando, ao mesmo tempo, as situações intensamente

comparáveis (ARRUTI, 1997, p. 19). Nesse sentido, o caso Tapeba nos serve também para pensarmos os diferentes processos identitários vivenciados pelos grupos.

Em Guaxinim a identidade negativa foi atribuída de forma mais sutil. Não houve o estigma direto de comedores de carniça, a associação era indireta, tinha como referência o guaxinim. Não eram enxotados, mas, ao contrário, a comunidade era bem quista pelos patrões. Mas desde que estivessem em “seu lugar”. Esse lugar era aquele em que a relação com a terra, a água, a roça passava pela benevolência do patrão e a lealdade do empregado. Quando o conflito é mais direto, há menos possibilidade de negá-lo. A identidade Guaxinim não é revelada nos mesmos termos em que a revelam os Tapeba. Porém, desde que a comunidade Guaxinim iniciou a reivindicação territorial o conflito tornou-se mais evidente e intenso.

A cor da pele virou estigma comunitário quando as famílias moradoras do Choã receberam o chão de casa e formaram um arruado sem patrão. Configurando, assim, uma comunidade de negros, ou, a “rua dos negros”. Os entrevistados, de forma geral, referiam-se ao fato de que a comunidade recebeu o nome de Guaxinim por que ali andava um bicho chamado por esse nome.

Segundo seu João Caçamba, que não é associado, mas foi caçador e está com mais de cem anos de vida, a comunidade ficou conhecida pelo nome Guaxinim devido à cor da pele dos moradores,

Seu João Caçamba: - É por que tinha algum moreno.

Filha de seu João: - (risos) Tinha muito guaxinim pai.

Seu João Caçamba: - Moravam os negros. Um negro morava lá chamado Aurélio, aí botaram o apelido de guaxinim e ficou guaxinim mesmo.

Pesquisadora: - Era o apelido dele [de Aurélio]?

Seu João Caçamba: - Não. O nome dele era Aurélio. Aí botaram o nome do lugar de guaxinim por que só morava gente morena.

Pesquisadora: - E por que o guaxinim?

Seu João Caçamba: - Guaxinim, guará, ainda tem por aí.

Seu João Caçamba: - E como é o guaxinim?

Seu João Caçamba: - É que nem um cachorrinho. Do tamanho e do jeito de um cachorro. A diferença era o tamanho.

Pesquisadora: - Qual é a diferença do guaxinim e do guará?

Seu João Caçamba: - A diferença é quase nenhuma, é mais na qualidade, né?

Pesquisadora: - Por que chamava o pessoal lá de guaxinim?

Seu João Caçamba: - Por que parecia com o guaxinim.

Um grupo de associados que conversava dentro da sede da associação quilombola, explicaram o porquê do nome guaxinim,

Seu Arlindo: - Por que aqui morava só moreno. Só morava aqui os neguinho- pretinho.

Dona Rita: - Era rua dos negros.

Seu Arlindo: - Aí teve um que passava aqui e dizia, agora vamos passar no guaxinim. Aí quando passava, gritava. Ôpa rapaz! Mas que a rua do guaxinim tá virada na pêga [...].

Esse “um que passava e dizia”, como afirmou seu Arlindo, era, segundo seu Patrocínio, José de Abílio. Ele não morava no Guaxinim, mas numa pequena propriedade rural que possuía. Contudo, seu José de Abílio tem parentes na comunidade e hoje é vinculado à Associação Quilombola Guaxinim. Seu Patrocínio narra o surgimento do “apelido” Guaxinim:

Seu Patrocínio: - Guaxinim ali, começaram a botar esse apelido. Era eu, seu Zé Lopes e o Zé de Abílio⁸¹. Nós trabalhando na fazenda numas casas de taipa. Então ali no beco tinha uma mulher ali que cantava (?). Aí essa mulher gostava muito de arengar mais o povo. Aí esse primo meu foi e disse, vamos botar, Patrocínio, um apelido aqui. Aqui beco e lá em cima guaxinim. Eu digo, - rapaz, tu vai brincar com isso? – É! O povo gosta. E ele disse por uma brincadeira e que brincadeira foi essa, a gente caçando veado no mato, ainda hoje no tem guaxinim? Ali chama. Isso aí tá no papel né? Ói! Ficou. E aqui ainda hoje é beco... Apelido é assim, se aquela pessoa botar o apelido na gente e a gente se abusar, aquele apelido não vai sair nunca. Mas se você levar aquilo ali em graça, em brincadeira, aquilo ali desaparece.

Pesquisadora: - Mas quem foi que se abusou pra esse apelido pegar tanto?

Seu Patrocínio: - Ninguém se abusou, lá ficou todo mundo quieto (risos). E ainda hoje tá.

Pesquisadora: - E essa mulher que arengava com vocês?

Seu Patrocínio: - Ela não arengava com nós não! Era com o povo lá. De vez em quando tinha uma conversa. Aí eu dizia, ô Zé, para com isso que isso não vai à frente não. Aí quando ele passava, os cara dizia, cadê o guaxinim? [...] Foi uma brincadeira, uma história que ele inventou assim de cabeça. O povo num gosta de botar apelido nos outros às vezes, né?

⁸¹ Seu José de Abílio, que mora no Sítio Pau Santo, um bairro rural de Dois Riachos, município que faz divisa com Cacimbinhas, é primo de seu Zé Preto. Ele é um dos poucos associados que possui um pedaço de terra onde desenvolve a agricultura familiar.

Para Barretto Filho, os diferentes grupos e instâncias que interagiram no processo de reconhecimento da identidade Tapeba, “[...] revelam um sistema mais inclusivo de relações sociais, que coloca em xeque a distinção local - extra-local” (BARRETTO FILHO, 2004, p.136). No caso da comunidade Guaxinim, podemos dizer que a referência a uma pessoa vinculada à comunidade como atribuidora do nome Guaxinim demonstra que alteridade do grupo é reconhecida, a partir do momento que as famílias negras passam a morar juntas numa mesma localidade, não apenas pelos “outros”, pessoas da cidade, brancos e/ou patrões, mas passa também pelo reconhecimento interno da diferença. E essa diferença passa, sem dúvida, pela identificação da comunidade como composta por “morenos”, “escurinhos”, “negros”. O fato é que essa “brincadeira” feita entre amigos, parentes, como disse seu Patrocínio, “tá no papel”. Assim, ela passou de “brincadeira” para estigma negativo e daí para identidade positiva do grupo ao se reconhecer como uma comunidade quilombola.

Daqueles que ganharam o chão de casa no Choã, algumas pessoas venderam seu chão e seguiram para outros lugares para lutar por melhores condições de vida. Quem sabe uma nova morada, quem sabe uma terra própria. Alguns foram bem sucedidos, outros não. Conforme explicam, as casas daqueles que saíam eram vendidas aos parentes. Parentes que vieram do Retiro, parentes desalojados da morada em outros sítios de Cacimbinhas. O fato é que ninguém queria morar em Guaxinim, somente os negros, somente os parentes.

Um caso exemplar é o de Maria José, mais conhecida como Neném, atual presidenta da Associação Quilombola Guaxinim. A mãe de Maria José, dona Marinalva, é filha de Antônio Macambira e Dolores Ferreira da Rocha. O marido de dona Marinalva foi “pro meio do mundo” e nunca mais deu notícias e ela criou os sete filhos sozinha. Todos os filhos são “macho”, a única mulher é a mais nova, Maria José. Dona Marinalva foi para Cacimbinhas trabalhar nas terras dos fazendeiros. Comprou a casinha de taipa no Guaxinim de uma “parente”, dona Biu, que deixou a localidade para ir morar em outro bairro, a COHAB, por que a assistência municipal em Guaxinim, na época, praticamente não existia. Dona Marinalva também, quando teve oportunidade, mudou-se para a COHAB II, deixando sua filha já casada em sua casa no Guaxinim.

Maria José teve seis filhos. Apenas a mais nova é uma menina, não por acaso chamada Vitória, os outros também são todos homens. Maria José não teve oportunidade de estudar quando criança, assim como sua mãe, e conta que tinha preguiça de fazer o serviço de roça, se escondia e os irmãos encontravam, brigavam. Já adulta e com todos os filhos ela se

alfabetizou através do EJA/ Educação de Jovens e Adultos que acontecia na escola João Oliveira dos Reis, situada na Rua Carlos Lobo, construída em frente à comunidade Guaxinim.

A cidade de Cacimbinhas cresceu e alcançou lugares antes considerados distantes e rurais. A transformação da localidade habitada pela comunidade em Rua, fez com que ela passasse a ser ocupada mais recentemente também por outros moradores não vinculados à comunidade. A Rua Carlos Lobo se estende da via principal de Cacimbinhas até o Guaxinim, em seguida só tem pasto.

6.2 A roça, a cidade e o meio do mundo: o trabalho agrícola e outras atividades econômicas

A comunidade Guaxinim, com o fim do sistema de morada, teve o acesso ao território restringido. Botar roçado passou a ser um benefício que poucos possuem. O trabalho em sistema de diárias nas terras dos fazendeiros, durante a metade do ano, passou a ser a principal ocupação da comunidade. Durante a outra metade, os homens vão ao sul, na zona da mata cortar cana. Os jovens, principalmente, tornam-se migrantes em regiões mais distantes.

Parry Scott observa que os grupos domésticos possuem seus laços fragilizados na cidade. Com a saída dos moradores dos engenhos, cria-se “uma reserva de trabalho local fora dos custos contabilizados pelos empregadores, e cada vez mais propensa a migrar” (2009, p.255). De acordo com o autor,

[...] Na cidade, vive-se uma liberdade economicamente muito precária. Os grupos domésticos da cidade são os mais propensos à desarticulação e à reorganização. Sem patrimônios domésticos suficientes para se montarem estratégias eficazes, esse grupo é o que mais vive o drama de ter pessoas, já, no “meio do mundo”, sem nenhum contato com suas famílias de origem (PARRY SCOTT, 2009, p. 254).

Afrânio Garcia Jr., analisando um grupo de pequenos produtores que surgiu em área marginal à grande plantação de cana de açúcar no estado de Pernambuco, distingue “[...] três situações básicas entre trabalhadores que botam roçado: os pequenos proprietários, os *moradores*, e os trabalhadores residentes na cidade (na *rua*)” (GARCIA JR., 1983, p.59). O autor chama atenção para o fato de que, nas situações apontadas, o poder de utilização da força de trabalho doméstica, bem como a própria autoridade do pai de família, difere, uma vez que

O pequeno proprietário tem sua *casa* em terra própria e dispõe de alguma terra onde pode *botar roçado*. Isto o difere do *morador*, para quem tanto o acesso a casa como ao *roçado*,

dependem da relação com um grande proprietário, a quem fica subordinado também no uso da força de trabalho, sua e de sua família. O trabalhador residente na *rua* difere do *morador* por não estar em *casa* sob o domínio de um grande proprietário e, por tanto, tem garantida a livre disposição da força de trabalho de seu grupo doméstico (GARCIA JR., 1983, pp.59-60).

Estando mais livre para dispor da mão de obra familiar, o “trabalhador da rua” estaria, nesse sentido, mais próximo do pequeno proprietário. Porém, com a restrição de terras para roçado e a perda de diversos elementos ambientais que constituem a condição do pequeno proprietário. Assim, a transformação nas “formas de uso da força de trabalho do grupo doméstico” torna-se dramática, impondo uma dificuldade para efetuar-la (Id.).

Para Gracia Jr., esse quadro reflete

[...] Uma situação em que perderam a forma anterior de inserção no mundo do trabalho, seja como pequenos proprietários, como *moradores* ou como *foreiros*, sem que haja uma nova forma de inserção que permita absorvê-los, como operários industriais, por exemplo. Continuam referidos ao trabalho agrícola, o que repercute na situação dos pequenos proprietários e dos *moradores*, pois isto influi no mercado de terras em pequena escala, no “mercado de trabalho” e no mercado de “produtos de subsistência” (GARCIA JR., 1983, p.60).

A situação atual na comunidade quilombola Guaxinim é que poucas pessoas ainda têm oportunidade de botar roça própria. O mercado de trabalho local, como na situação analisada por Garcia Jr., também tem se mostrado insuficiente para oportunizar novas possibilidades de inserção. Muitas pessoas, principalmente os homens que não estejam desenvolvendo um trabalho regular através do sistema de diárias, trabalham nas terras dos grandes proprietários através de empreitadas, onde ocorre um acordo entre o proprietário e um trabalhador para limpar terreno por um período determinado. Cabe a esse trabalhador escolher um grupo, do qual será o líder, para desenvolver o trabalho.

O trabalho em terras de médios ou pequenos proprietários, apesar de ocorrer em menor medida, pode também ser realizado quando estes necessitam de gente para limpar o terreno, plantar nova roça e não possuem disponibilidade para realizar o trabalho com sua família. As atividades nas terras de grandes ou pequenos proprietários são uma ocupação principalmente masculina.

Os primeiros meses do ano, janeiro, fevereiro, março e abril, os trabalhadores rurais da comunidade Quilombola Guaxinim estão trabalhando, em sistema de diárias, nas roças dos proprietários da região. Os grandes proprietários plantam milho para fazer a silagem, a ração do gado, e a palma. Já nas roças dos pequenos proprietários há áreas destinadas aos gêneros

alimentícios como o feijão, a fava, a coalhada, entre outros. O valor pago é de vinte reais e são no máximo de três diárias semanais.

A alimentação é provida pelo próprio trabalhador que leva suas marmitas feitas em casa pelas esposas ou mães. O preparo da roça consiste em roçar o mato com a foice, arrancar os tocos (restos de troncos e raízes) na chibanca⁸² e/ou trabalhar na aplicação de agrotóxicos nos tocos.

Quando os proprietários utilizam o “veneno”, a necessidade de mão de obra é reduzida. Na atualidade, o trabalho realizado com a chibanca tem sido menos utilizado, pois, os grandes proprietários têm privilegiado a aplicação de venenos nos tocos. Com a aplicação de veneno, os tocos apodrecem rapidamente, tornando mais rápido o trabalho de limpeza do terreno. Porém, os trabalhadores afirmam que os equipamentos de segurança necessários para o trabalho de aplicação de veneno não são disponibilizados pelos empregadores. Esse fato põe em risco a saúde do trabalhador.

Os trabalhadores da comunidade também fazem cercas para as propriedades e há pessoas que manuseiam motosserras, pertencentes aos proprietários, no preparo das estacas. Para aqueles que trabalham com a motosserra, a diária é de quarenta reais, mas o valor semanal pago pelos proprietários para esse tipo de serviço é de duas diárias.

Durante os meses de março, abril e maio também desenvolvem o trabalho de plantar palma para o gado nas terras dos proprietários. Para esse serviço, a remuneração é de setenta reais por tarefa (sessenta metros).

Por volta do mês de Maio, aqueles trabalhadores que conseguiram um pedaço de terra para roçar, iniciam o plantio em suas roças. Contudo, as chuvas são o fator determinante do início do plantio. Em Guaxinim, as pessoas dizem que um indicativo é o início das chuvas em Juazeiro do Norte (CE), pois, segundo afirmam, “*se não chove lá, também não chove aqui*”. A comunidade dedica grande devoção a Padre Cícero e, principalmente os mais velhos, realizam viagens periódicas para Juazeiro do Norte. Antigamente viajavam em paus- de- arara, hoje são os ônibus de excursões.

De acordos com os roceiros, aqueles que geralmente dispõem de terra junto a um patrão para botar roça, as concessões de terra pelos proprietários, quando ocorrem, são de no máximo duas tarefas para cada família. O benefício de botar roçado geralmente é concedido àqueles com quem os proprietários possuem uma relação de maior proximidade, àqueles que frequentemente desenvolvem trabalhos em determinadas terras. Por exemplo, o casal seu

⁸² Um tipo de foice.

Arlindo e dona Rita botam roça nas terras de um proprietário local, assim como dona Biu, mas não são todos da comunidade que podem fazer o mesmo. Na realidade, apenas esse proprietário tem desenvolvido a prática de “ceder” terra para alguns trabalhadores. Porém, a situação foi um pouco modificada após o início das reivindicações territoriais pelo grupo, quando os proprietários de terra locais iniciaram uma nova política com a comunidade.



Casal de agricultores dona Rita e seu Arlindo. Jéssica, a neta do casal, nos acompanhou para visitarmos seu Arlindo. Na terra de proprietário, seu Arlindo bota roça e produz carvão para vender.

Os cultivos agrícolas nas roças são o milho, o feijão de arranca, o feijão de corda, a fava, a melancia, a coalhada, o andu e a abóbora. É preferível que as mulheres sejam responsáveis pelo plantio da abóbora. Como nos explicou Maria José, *“quando dá noite de trovejada [chuva forte], no outro dia as mulheres vão pra roça plantar abóbora... Dá muita!”*. Nesse sentido, podemos associar a fertilidade da abóbora ao manejo feminino. Há também outro serviço que deve ser realizado, prioritariamente, pelas mulheres. É o curamento do feijão, pois, parte do feijão colhido é “curado”, processo de limpar e guardar o feijão em garrafas para ser plantado no ano seguinte.

Contudo, é importante que, no curamento do feijão, a mulher não esteja em período menstrual e, tanto as mulheres quanto os homens, se estes também forem realizar a “cura”, devem procurar se resguardar durante três dias de relações sexuais. Se esses cuidados não forem observados, o feijão *“gugulha”*. Segundo Maria José, *“dá gugulho, um bichinho que dá no feijão e ele apodrece”*.

Assim, o sangue menstrual parece está relacionado com o apodrecimento do feijão, pois, o fim do ciclo fértil da mulher parece gerar infertilidade também na semente a ser utilizada no próximo plantio. A prática sexual também está relacionada à infertilidade no feijão, independente de quem a manipule, homens ou mulheres. É necessário o resguardo de três dias sem a prática sexual ou, do contrário, a semente irá apodrecer e a família não poderá utiliza-la na lavoura. Mary Douglas (1966) chama atenção para o corpo humano como “matéria de simbolismo”, os limites do próprio corpo podem representar a ameaça ou precariedade das fronteiras sociais. Assim, o corpo possui uma complexidade estrutural, cujas funções e as relações entre as diferentes partes constituem-se de símbolos para outras estruturas também complexas. Nesse sentido, não podemos ignorar que o corpo humano reproduz “os poderes e os perigos atribuídos à estrutura social” (DOUGLAS, 1966, p.144).

A atividade de curar o feijão, em Guaxinim, é realizada preferencialmente pela mulher, pois, como explicou uma entrevistada, “*é melhor a mulher curar por que a gente confia mais. O homem, a gente não sabe!*”. Portanto, há um predomínio da mulher no manuseio do feijão a ser engarrafado, o que demonstra uma interpretação social que reconhece um controle da mulher sobre seu próprio corpo. Assim, o corpo masculino é considerado potencialmente perigoso, utilizando os termos de Douglas (1966).

A partir de maio até setembro cessam os trabalhos para os proprietários. Aqueles que conseguiram terra para colocar roça se dedicam a esta. É o período de zelar a roça. Ainda em junho, geralmente, “*xaxam*” o feijão de corda e já podem colher milho maduro, fava, abóbora, melancia, coalhada e quiabo. Dos três últimos itens há colheita até setembro. São utilizados somente no consumo familiar. O restante, além do destino como alimento da família, é vendido na feira de Cacimbinhas. O preço da mão de milho maduro (51 espigas) pode variar de dezoito a vinte reais. O quilo da fava debulhada é vendido pelo valor de dois e cinquenta a três reais e a abóbora (unidade) varia entre três e quatro reais.

O mês de julho é geralmente o período de “*xaxar*” o feijão de arranca e colher o feijão de corda maduro. O saco com a vargem (sessenta quilos) também é vendido na feira, custando entre vinte e cinco a trinta reais. Em agosto, o milho está secando e é tempo de bater e colocar para secar o feijão de arranca e colher feijão de corda já seco e a fava. A fava debulhada pode ser vendida na feira, além do consumo doméstico, mas o destino do feijão de corda seco é ser curado para o próximo plantio.

Em setembro, ainda estão zelando a roça. É tempo de virar o milho, bater o feijão de arranca, catar fava e feijão de corda secos. O saco de feijão de arranca (sessenta quilos) é

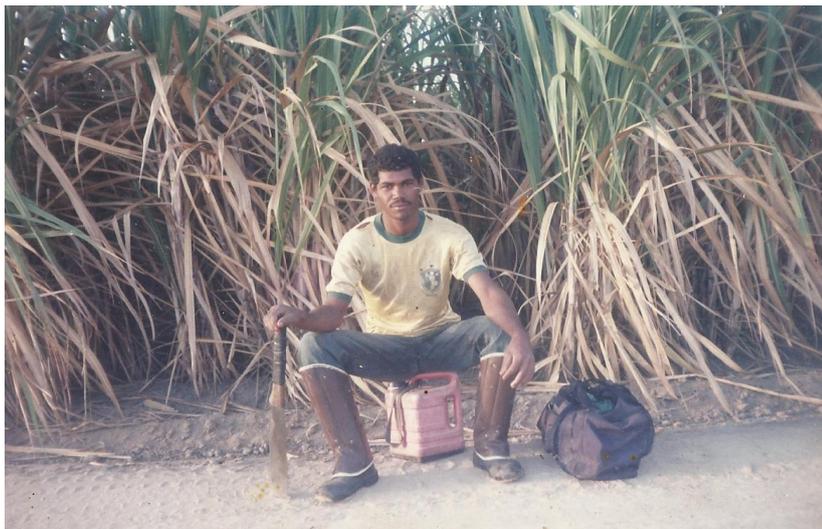
vendido pelo valor de quarenta a sessenta reais na feira de Cacimbinhas. Mas, durante esse mês, já começam a brocar as roças dos proprietários e a limpar a que estavam plantando.

Outubro ainda é mês de limpar o terreno e brocar roça dos proprietários. Em novembro, na terra em que colocaram roça própria, quebram o milho seco, limpam e plantam palma no terreno como pagamento pela concessão da terra. Inicia-se novamente o preparo da roça dos patrões, no mesmo sistema de diárias. Em dezembro colocam também “roça de mato” para o gado, que é o pagamento pela terra cedida para a roça.

A apicultura também é uma atividade produtiva realizada por algumas pessoas da comunidade que possuem caixas em áreas de mata, geralmente em reservas legais como, por exemplo, no Assentamento Santa Maria (Cacimbinhas), onde os assentados utilizam a área reservada na prática da apicultura com a permissão do IBAMA.

Há também o trabalho no corte da cana-de-açúcar. Em setembro alguns homens da comunidade migram temporariamente para a zona da mata: a “*viagem para o Sul*”, voltando apenas em fevereiro. Os trabalhadores se deslocam de Cacimbinhas para as usinas de União dos Palmares e entorno. Eles recebem o pagamento semanalmente, somando-se o valor de cinco reais a cada tonelada que cortam. Essa é uma migração sazonal realizada há décadas pelos homens. Muitos continuam na comunidade, mas, periodicamente, alguns viajam para a zona da mata. Os solteiros geralmente são mais dispostos para o deslocamento, porém, há também homens casados, com filhos, que deixam suas famílias durante a metade do ano. O natal é tempo de reencontrá-los para, em seguida, retornar por mais dois meses ao corte da cana.

Nos finais dos anos oitenta (1980) Márcio estava em torno dos seus quinze anos, período em que começou a viajar para trabalhar no corte da cana. Solteiro, Márcio continuou desenvolvendo esse trabalho todos os anos. Hoje, já casado com Elisângela e pai de duas filhas, a mais velha já se aproxima da idade em que seu pai começou a trabalhar na zona da mata, ainda desempenha essa atividade. Para Márcio, bem como para outros homens da comunidade, metade do ano é dedicado ao convívio com a família e com o trabalho na roça, a outra metade é vivenciada entre as canas de açúcar e os trabalhadores que, como ele, cortam muitas toneladas de cana durante a semana para fazer valer a pena o deslocamento e tudo o que ele implica.



Márcio trabalhando no corte da cana (Usina Cachoeira do Mirim/AL): fotografia registrada por outros trabalhadores, amigos de Márcio, entre os anos de 1987-1990 (data estimada).

Nesse sentido, migrar, para esses homens, para essas famílias, significa ter condições para se manter, ou seja, adquirir alimentos, roupas, entre outras necessidades e, sobretudo, permanecer onde nasceram. Sem isso, de maio a outubro, estarão sem renda alguma, pelo menos sem renda que seja proveniente do trabalho masculino na roça e, assim, a migração definitiva pode se fazer necessária.

A migração é uma alternativa ainda muito recorrente entre os jovens da comunidade. Muitos ainda se deslocam para longe à procura de emprego, encontrando muitas vezes, apesar de não terem sido mais crianças “criadas” na lavoura, serviços agrícolas em outros Estados, como São Paulo e Minas Gerais. Esse é o caso do filho mais velho de Maria José, presidenta da associação quilombola Guaxinim, que por três anos trabalhou numa fazenda em Minas Gerais, juntamente com um tio que o convidou. De volta a Cacimbinhas o mais velho, João Vitor, o segundo em ordem de nascimento, viajou para São Paulo aos dezoito anos, em 2012, para trabalhar num posto de gasolina, emprego que um parente lhe arranhou. Mas sua jornada durou apenas um mês. João Vitor disse não ter se acostumado com o clima da cidade. Sofreu muito com o frio, sentiu saudade e retornou.



João Vitor (de calça jeans) levando a bagagem para guardar e ingressar no ônibus para São Paulo. Seu irmão, Natan, ao seu lado esquerdo, ajuda a carregar a bagagem (setembro de 2012).

Há, porém, muitos outros serviços desenvolvidos por esses jovens em outros Estados e muitos constituem famílias, conseguem empregos com carteira assinada, não voltam, a não ser para visitar alguma vez, com muito esforço. Os cinco filhos de dona Luísa e de seu Geovane estão em Ouro Preto - MG e estão empregados nos mais diversos serviços, fábrica de tecidos, lojas, restaurantes. Enfim, o primeiro da família que sai, após se estabelecer, o que implica em conseguir trabalho com carteira assinada, algum tempo de serviço, local certo para moradia, termina por levar outros, cujas oportunidades já se mostram facilitadas.

A comunidade possui uma grande dependência da renda proveniente das aposentadorias e dos programas assistenciais do Governo Federal, notadamente o Bolsa Família. Há um alto número de desempregados e de pessoas que desenvolvem trabalhos informais na cidade. A grande maioria das famílias vinculadas à comunidade quilombola Guaxinim possui renda mensal inferior a um salário mínimo. Há também aqueles que conseguiram uma maior inserção nas atividades do comércio local e algumas pessoas da comunidade são garis vinculados ao funcionalismo municipal através de contrato ou concurso público.



No **trabalho como garis**, Maria José e outra mulher da comunidade, também conhecida por Neném, iniciam antes das cinco horas da manhã varrendo ruas em Cacimbinhas.

A migração para outras regiões mais distantes do país se tornou comum, principalmente entre os jovens. Sem muitas alternativas nas atividades comerciais locais, os jovens que não querem somente viver de “pegar empreitada” em alguma propriedade da região, ou, ainda, que não querem “pegar empreitada” de jeito nenhum, migram.

As atividades desenvolvidas em áreas fortemente industrializadas são um atrativo, mas a falta de qualificação é uma barreira. Muitos migrantes que não quiseram trabalhar na terra para patrão em Cacimbinhas, o que equivale ao “cativeiro” a que se refere Parry Scott (2009), terminam por desenvolverem atividades semelhantes em alguma propriedade rural fora do Estado de Alagoas. Alguns voltam, outros ficam. Entre os jovens, sem dúvida, o “meio do mundo” é a principal escolha. Para outros, às vezes não há alternativa além do “cativeiro”.

6.3 Estratégias e relações sociais atuais da comunidade quilombola Guaxinim

As pessoas que formam a comunidade Guaxinim tem se vinculado a diversos movimentos de mobilização social. O que teve maior adesão entre a comunidade foi a AMIGREAL/ Associação dos Moradores das Microrregiões de Alagoas que tem em sua pauta de reivindicações, entre outras questões, o acesso à moradia, a distribuição de terra e infraestrutura para o pequeno produtor rural.

Em 2003 foi criada a SEDEM/ Secretaria Especializada em Defesa e Proteção das Minorias no âmbito do Governo Estadual. O historiador Zezito Araújo (UFAL), com atuação reconhecida no movimento negro em Alagoas, assumiu a secretaria e passou a desenvolver o trabalho de identificação de comunidades quilombolas no estado. A partir de então foram certificadas 66 comunidades junto à Fundação Cultural Palmares. Entretanto, a atuação junto a comunidades negras em Alagoas havia sido iniciada ainda no bojo das discussões sobre comunidades negras rurais, conforme destaca Zezito Araújo.

Quando nós iniciamos a identificação das comunidades remanescentes de quilombos que, na época, não tinha esse nome, mas eram comunidades negras rurais. Inclusive nós fizemos o primeiro encontro nacional de comunidades negras rurais, foi feito aqui em Alagoas. O NEAB na época que promoveu. Veio a professora lá de Goiás, Mary Baiocchi, aposentou-se já, veio o professor Renato Queiroz da USP, vários professores e o João Batista também. Nós estávamos discutindo esse conceito de comunidades negras rurais. Depois que passou, o movimento negro, em 1988, criou o artigo 68. Foi a partir daí que o movimento negro começou a fazer esse trabalho. E o primeiro trabalho que nós fizemos foi em Cajá dos Negros. Por incrível que pareça não foi Muquém⁸³. Depois nós fomos pra Muquém, depois Santa Luzia do Norte e praticamente foram essas três comunidades, nessa época eu fazia parte do movimento negro, e parou. Depois que nós retornamos, quando eu assumi a Secretaria das Minorias do Governo do Estado, aí nós iniciamos realmente a identificação e o mapeamento das comunidades remanescentes de quilombos do Estado de Alagoas... a partir da Constituição Federal. [...] Foi paralelo, a secretaria e o NEAB. Eu era professor da UFAL ainda e eu estava na secretaria e nós iniciamos esse trabalho. [...] A partir daí que nós iniciamos o processo de certificação. Primeiro nós identificamos as comunidades, depois que nós iniciamos o processo de certificação.

Para chegar às comunidades, Zezito explica que foram realizadas coletas de informações junto às prefeituras e às igrejas nos municípios. Os padres eram, geralmente, os melhores informantes.

As informações nós coletamos através das prefeituras. Fomos às prefeituras, mas prefeituras não conhecem comunidades remanescentes de quilombos. Até hoje eles desconhecem. Aí nós utilizamos quem? O padre. O padre conhece tudo. Então o padre sempre foi o canal e, na época, eu era muito vinculado à igreja. [...] Eu falava com o bispo, o padre passava essas informações para nós e nós íamos verificar, checar. E também alguns secretários de cultura... Em 2003 e 2004 a gente fez esse levantamento dessas comunidades. Aí depois o ITERAL que concluiu. Nós chegamos a identificar cinquenta comunidades. Nós passamos as informações pro ITERAL e o ITERAL deu continuidade que chegou a 66⁸⁴.

Segundo Zezito, o primeiro contato realizado com a comunidade Guaxinim foi em 2004. Em outra oportunidade Zezito voltou à comunidade para realizar uma palestra sobre identidade negra e explicar sobre os direitos específicos das comunidades quilombolas.

A comunidade a partir daí buscou informações e começou a percorrer um caminho próprio de reivindicação de direitos. No início, conforme explicou Maria José, a luta pelo reconhecimento da identidade quilombola foi desenvolvida em parceria com a AMIGREAL. Entretanto, os interesses começaram a divergir quando os primeiros benefícios começaram a

⁸³ Muquém é uma comunidade quilombola que se situa em União dos Palmares (AL), localizada aos “pés” da Serra da Barriga.

⁸⁴ Entre 2008 e 2011 os antropólogos Cristiano Barros Silva e Sandreana Melo Silva realizaram o Mapeamento etnográfico das comunidades quilombolas de Alagoas através do Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas/ ITERAL (ver M. SILVA, 2015). Dados produzidos nesse contexto foram posteriormente trabalhados por Sandreana M. Silva em seu trabalho de conclusão de curso (M. SILVA, 2011). Essa pesquisadora também realizou em 2015 sua dissertação de mestrado junto à comunidade quilombola Filú (Santana do Mundaú-AL) focalizando o fenômeno do Albinismo na comunidade, onde não apenas a pele negra, mas também a pele albina, causada provavelmente pelos sucessivos casamentos entre parentes, atuam como demarcadores de diferenças entre a comunidade quilombola Filú e seus vizinhos (M. SILVA, 2015).

chegar ao grupo através da Associação Quilombola Guaxinim que obteve certificação junto à Fundação Cultural Palmares em dezembro de 2006, a partir da articulação de 90 famílias. Nem todas residem em Guaxinim, mas possuem com a comunidade vínculo de parentesco e/ou amizade.

Entretanto, a associação quilombola, liderada por seu Lourival, não iniciou atividades significativas até que sua esposa, Maria José, passasse a liderar, juntamente com outras mulheres, inserindo a comunidade na articulação das comunidades quilombolas em Alagoas e buscando acessar as políticas públicas disponíveis.

A Associação foi percorrendo um caminho cada vez mais autônomo que entrou em discordância com as ações da AMIGREAL, ocorrendo a ruptura quando a Associação Quilombola Guaxinim conseguiu a doação de uma casa, junto a um proprietário de terra local, a fim de utilizá-la como espaço dedicado à manufatura do mel produzido por apicultores vinculados à Associação⁸⁵. O rompimento ocorreu devido à tentativa de pessoas vinculadas à AMIGREAL de angariar a conquista para a alçada dessa instituição, segundo pessoas vinculadas à comunidade.

A Associação deu entrada no pedido de identificação territorial em 10/09/2010, quando ocorreu a solicitação ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/ INCRA. Atualmente a associação quilombola é composta por cerca de 110 famílias associadas. A articulação da comunidade quilombola Guaxinim estimulou também os parentes que moram no povoado Sítio Retiro e que já estavam articulados em associação de moradores, a buscar a identificação da comunidade como quilombola, ocorrendo a certificação da Comunidade Quilombola Sítio Retiro em 2010.

No ano de 2012, com a realização do relatório de identificação territorial da comunidade Guaxinim, a mesma reivindicou 1.191,22 ha das terras que cercam a comunidade. Esse território corresponde àquele que a maioria dos associados estiveram relacionados através do sistema de morada.

Com associados habitando nas mais diversas localidades de Cacimbinhas que haviam passado pelo mesmo processo de expropriação territorial, a comunidade agora havia se articulado e se estendido, assumindo como principal pauta a luta pela terra e o direito de nela produzir. Na reivindicação territorial da comunidade, a Rua Carlos Lobo não foi incluída. A não inclusão da rua na qual se formou a comunidade Guaxinim se deveu ao fato de, atualmente, ela se encontrar habitada também por outras pessoas que não possuem nenhum

⁸⁵ Até o final de realização da pesquisa de campo em 2013, a Casa do Mel ainda não estava em atividade pois a doação havia sido realizada em nome da Associação, mas a casa possuía problemas de infraestrutura.

vínculo com a comunidade⁸⁶. E, sobretudo, por que os membros da associação desejavam garantir o acesso a “terra de trabalho”, bem como a um espaço onde houvesse possibilidade de se desenvolver atividades de cunho econômico e cultural específicos, como a capoeira e as festas da comunidade, com destaque para a celebração do 20 de novembro.

A festa do Dia da Consciência Negra tem sido realizada pela comunidade e Maria José tem buscado a articulação com outras comunidades quilombolas, além de representantes dos Governos estadual e municipal. Essas ações têm dado uma maior visibilidade à comunidade Guaxinim. Porém, não é somente o 20 de novembro que tem sido comemorado pelo grupo. Há alguns anos a comunidade vem realizando também a festa do 13 de maio.

Há muito tempo o 13 de maio foi renegado pelo Movimento Negro e o dia da morte de Zumbi dos Palmares escolhido como data nacional para a celebração do Dia da Consciência Negra, com a intenção de enfatizar o protagonismo do negro na luta pela sua liberdade. Porém, a comunidade Guaxinim tem considerado o 13 de maio uma data festiva, denominada Noite Cultural Guaxinim. Nesse sentido, a Noite Cultural Guaxinim tem se apresentado também como uma forma de afirmar a identidade quilombola diante dos regionais. Entretanto, a festa do Dia da Consciência Negra parece ser um momento de maior mobilização da Associação em busca de articulação com outros agentes e comunidades.

A festa do ano de 2012, por exemplo, foi adiada para 13 de dezembro, por que os associados juntaram essa comemoração ao aniversário de sete anos da Associação. Nesse dia estiveram presentes grupos de apresentação de danças de outras comunidades quilombolas, como um grupo de folguedo da comunidade Cal e um grupo de dança afro composto por jovens da comunidade Lagoa da Pedra (Água Branca-AL). Apresentaram-se também jovens da comunidade Guaxinim, o grupo de pastoril do município, pois há participação de idosas da comunidade nesse grupo, um grupo de capoeira, entre outros. Estiveram presentes também o professor Zezito Araújo. Representantes de terreiros de Candomblé de Maceió e com atuação no Governo do Estado foram convidadas para participarem da festa e realizaram doação de lanches aos grupos que se apresentaram. A festa foi iniciada ainda pela manhã, havendo apresentações durante todo o dia. Funcionários da prefeitura também marcaram presença no evento. A festa se estendeu pela noite ao som de uma banda de forró.

⁸⁶ A formação da comunidade Guaxinim ocorreu no que é hoje o lado direito, no sentido de quem vem da Rua principal de Cacimbinhas. O outro lado é de ocupação mais recente.



Festa da comunidade Guaxinim na seqüência das atividades: 1. Apresentação de banda de pífano; 2. crianças se aproximando para participar; 3. Distribuição de lanches para crianças e grupos que iriam se apresentar por Yalorixás que possuem atividade junto ao governo estadual; 4. Apresentação do Grupo Afro (comunidade Lagoa da Pedra); 5. Crianças dançando; 6. Mulheres preparando o almoço numa escola municipal situada fora da comunidade; 7. Convidados almoçando; 8. Apresentação de um grupo de capoeira (momento em que Natan, filho de Maria José, entrou na roda); 9. Grupo de Chegança (comunidade quilombola Cal); 10. Partida de futebol entre os garotos no fim da tarde (o campo é um terreno municipal e situa-se logo após o final das casas da comunidade Guaxinim); 11. Apresentação de dança por garotas da comunidade Guaxinim; 12. Apresentação do grupo de pastoril municipal da terceira idade (a pastorinha da foto é dona Rita, da comunidade Guaxinim); 13. Encerramento da festa com banda de forró.

A partir das ações da Associação Quilombola Guaxinim, a comunidade havia obtido algumas conquistas, como a doação de cestas básicas, realizada pela Secretaria do Estado da Mulher, da Cidadania e dos Direitos Humanos; a construção de cisternas através da ASA/ Associação do Semiárido Brasileiro. Além disso, as casas da comunidade, que eram de taipa, já haviam sido reformadas através de verbas do Programa Brasil Quilombola, acionado pela administração municipal. A comunidade também já recebia alimentos através do PAA, como também havia sido realizado projeto junto à Secretaria de Educação do Estado de Alagoas, como a realização de uma oficina de tambores para os jovens da comunidade, a instalação de uma biblioteca na sede da associação e aulas de capoeira que foram requisitadas à prefeitura pela comunidade e ocorriam na Escola Municipal João Oliveira dos Reis.

Porém, as políticas referentes à agricultura, de impacto econômico mais direto e que permitiriam a sustentabilidade do grupo, como o acesso aos programas de crédito, distribuição de alimentos produzidos pelos pequenos agricultores, entre outros, não podiam ser acionados pela comunidade devido ao fato da mesma não dispor de nenhum pedaço de terra para agricultura.

A situação de pobreza na qual a comunidade quilombola está inserida é uma realidade que, por um lado, instiga a união do grupo pela reivindicação territorial e, por outro, deixa os associados à mercê das investidas dos fazendeiros e políticos locais. Com as eleições municipais ocorridas em finais de 2012 a comunidade começou a se dividir entre aqueles que apoiavam o candidato de oposição e o prefeito que pretendia ser reeleito.

O prefeito buscou apoio da presidenta da Associação sem obtê-lo, uma vez que esta criticava a atuação do mesmo e o descaso com que a comunidade havia sido tratada durante sua gestão. A partir daí, a harmonia que havia se instalado no contexto de reivindicação territorial começou a se romper.

Mas o fato que engendrou uma desarticulação na Associação e terminou na desistência, pelo menos temporária, da comunidade em relação à reivindicação territorial está relacionado também à atuação de funcionários do INCRA na notificação dos proprietários das terras pleiteadas pelo grupo.

Ao procurar os proprietários para informar sobre o processo territorial da comunidade, funcionários do INCRA pediram apoio de pessoas da comunidade para reconhecer a localização das residências. Entretanto, um dos proprietários identificou seu Lourival, que acompanhava os funcionários e passou a ameaçá-lo e a sua esposa, Maria José.

Outros fazendeiros começaram a pressionar o grupo, especialmente suas lideranças. Na cidade de Cacimbinhas se dizia que “os negros querem tomar Cacimbinhas”. A partir daí o racismo se tornou mais evidente e piadas e outras falas que evidenciavam violência e preconceito racial foram difundidas, como por exemplo, “os negros não tem medo de morrer?”⁸⁷.

Devido à situação conflituosa, funcionários da sede do INCRA da regional em Alagoas e da sede em Brasília se deslocaram para Guaxinim, realizando primeiramente uma reunião com a comunidade e outra com os proprietários das terras pleiteadas⁸⁸. Na reunião com os proprietários não houve participação da comunidade, apenas estiveram presentes funcionários do INCRA e os proprietários. A reunião teve como objetivo informar os mesmos sobre o processo de aquisição territorial em favor da comunidade, uma vez que havia uma desinformação que piorava a situação.

No dia da reunião cheguei antes das 07:00 h em Cacimbinhas e o clima na casa de Maria José era tenso e já havia movimentação de associados. A situação pareceu ficar ainda mais pesada quando o jornal da manhã, que todos assistíamos, começou a noticiar sobre o caso conhecido em âmbito nacional, do homem acusado de ser um grileiro e mandante do assassinato de casal de Seringueiros José Claudio e Maria, crime ocorrido em 2011, no Estado do Pará, que havia sido beneficiado por um assentamento do INCRA de Marabá, em terra onde aconteceu o crime.

Algumas horas depois a comunidade se reuniu na sede da Associação e quando os funcionários do INCRA chegaram a reunião foi iniciada. Estes buscaram ouvir da comunidade informações sobre o conflito e a comunidade tentou esclarecer dúvidas sobre a possibilidade de modificação da proposta. A líder da Associação afirmou seu desejo em modificar a proposta territorial, o que gerou discussões entre a comunidade, demonstrando que as opiniões estavam divididas. Um dos associados afirmou que se fosse preciso morreria “pela mãe terra”, mas outra associada disse que “na vorta da 12 [espingarda] todo mundo volta”. A maioria dos associados presentes apoiou a liderança. Uma das falas do funcionário da Regional do INCRA foi que sempre havia “orientado” a comunidade para pedir “poucas terras”.

⁸⁷ Ouvi as duas falas citadas de pessoas que diziam terem sido abordadas na cidade sobre a questão da reivindicação territorial da comunidade e que terminavam por escutar essas e outras.

⁸⁸ Essa mobilização interna ao INCRA se deveu em grande parte à atuação da coordenadora do Relatório Antropológico de Identificação Territorial, Ana Cláudia Rodrigues, que teve ativa participação a fim de visibilizar o conflito, uma vez que, num primeiro momento, não houve mobilização nem por parte da regional do INCRA nem da empresa responsável pelo trabalho de Identificação do território.

Na prática, após esse período mais conflituoso, ocorreu o início de uma negociação entre proprietários e a comunidade quilombola, com a intenção de entrarem num “acordo” em relação à reivindicação territorial. Sem uma rede ativa de apoio, a comunidade Guaxinim se viu acuada. Não houve uma mobilização significativa junto às demais comunidades quilombolas no Estado. Porém, a própria comunidade estava dividida entre aqueles decididos a continuar lutando pela terra e aqueles que não queriam confrontar os fazendeiros.

Dois fatores foram importantes nesse momento, o medo e a ideia de que não se deve “tomar” o que “é” dos outros. Essa última aparecia principalmente nas falas dos mais velhos que afirmavam que não queriam tomar nada de ninguém, e que desejavam terra somente se a aquisição fosse fruto de uma negociação pacífica e satisfatória para ambas as partes. Apesar dessas famílias se encontrarem vinculadas a essas terras há gerações e de estarem buscando estabelecer suas reivindicações baseadas em direitos agora reconhecidos pelo Estado, os mecanismos de pressão e arranjos locais se impuseram com mais força.

Assim, apesar de alguns contrariados, a comunidade decidiu aguardar que os proprietários de terra indicassem aqueles que desejavam vender suas propriedades. Porém, entre os mesmos, apesar de alguns afirmarem que desejavam vender, comentavam que se “entregassem” suas propriedades aos quilombolas “o Governo” demoraria muito a realizar o pagamento.

A comunidade estava à mercê da tradicional prática de negociação junto ao *patrão branco*, vigente em toda sua trajetória. Um dos padrões envolvidos no conflito territorial teve uma atuação de destaque nesse momento. Ele propôs ser o intermediário da negociação. Além de fazendeiro, o mesmo se apresentou também como advogado. Afirmou entender as necessidades da comunidade e se aproximou das lideranças. Disse que tentaria negociar com os demais proprietários uma terra para a comunidade sem conflitos.

Entretanto, como era de se esperar, a negociação não avançou e o processo se encontra paralisado. O que ocorreu foi o início de uma nova política entre quilombolas e fazendeiros. Como a comunidade vive em situação de pobreza e as oportunidades de trabalho são restritas, os fazendeiros começaram a aceitar que algumas famílias da comunidade comessem a botar roça em suas propriedades novamente, uma vez que esse argumento foi utilizado pela comunidade a fim de justificar sua reivindicação territorial diante dos regionais.

Assistimos então ao velho esquema de apadrinhamento, coronelismo ou o que pudermos chamar o que houve em Guaxinim. A situação exige cuidado em ser abordada, uma

vez que os desdobramentos dessas ações ainda estão acontecendo, complicando uma tentativa de análise desse processo.

Após um momento de desarticulação, a Associação Quilombola Guaxinim tem direcionado suas reivindicações num outro sentido, buscando encaminhar suas demandas mais como uma comunidade quilombola urbana. Em 2013 houve uma modificação no quadro da Associação. Após as eleições da Associação, a presidenta manteve-se no cargo, pois, nenhum outro associado se apresentou como concorrente. Além disso, sua gestão tem sido geralmente bem avaliada pelas pessoas que compõem a Associação. Mas, Elisângela, que era vice, passou a assumir outra função e Augusto, que era secretário, assumiu a vice-presidência.

O novo vice tem contribuído no direcionamento atual das mobilizações da Associação, buscando com Maria José articulações que possibilitem o desenvolvimento de projetos ligados à área da educação, qualificação profissional, entre outros. Uma das conquistas recentes foi a doação de um terreno realizada pela prefeitura, para que seja construída uma escola para a comunidade quilombola, através de verba do Programa Brasil Quilombola, em parceria com o Ministério da Educação. Se anteriormente o discurso era de que “somos uma comunidade de agricultores sem terras”, nesse momento as lideranças tem se colocado mais como uma comunidade urbana.

6.4 Apontamentos para uma discussão sobre a etnicidade quilombola

Não há reivindicação de território étnico que não envolva antagonistas. Esse processo não se desenvolverá sem conflitos. A reivindicação territorial da comunidade Guaxinim foi direcionada para as terras onde grande parte dos associados esteve vinculada através do sistema de morada. Suas reivindicações passaram a ser apresentadas em termos étnicos, buscando acionar os direitos das comunidades remanescentes de quilombos.

Nesse caso, o “projeto camponês” (WOORTMANN, 1990a) se apresentou viável através da tentativa de desenvolver um “projeto étnico” que o englobasse, num certo sentido como Reesink (2000) tem considerado para a mobilização indígena. Porém, mesmo se aproximando em parte do modelo indígena, se diferencia muito em outros aspectos. As comunidades quilombolas não dispõem de um modelo de mobilização que acione o religioso através de rituais considerados especificidade cultural do grupo, por exemplo⁸⁹. Este é um ponto importante de diferenciação.

⁸⁹ A maioria das pessoas vinculada à Associação Quilombola Guaxinim é católica, havendo, em menor número, evangélicos e pessoas adeptas de religiões afro-brasileiras. Um dos associados possui uma casa de culto afro-religioso. Numa das festas da Associação, pessoas desse terreiro foram convidadas para uma “apresentação”,

A comunidade Guaxinim é composta, em sua maioria, por famílias que afirmam uma identidade de pequenos agricultores, ainda que suas condições de acesso ao território tenham se tornado cada vez mais difíceis. Essas famílias possuem um histórico de expropriação territorial familiar que vem se estendendo por gerações. A etnicização da luta dessa comunidade surgiu como uma possibilidade de resposta positiva às questões de sobrevivência física e social de seus membros e de melhorias nas condições de vida. Nesse sentido, a territorialidade dessa comunidade é um fator fundamental para a compreensão dessa etnicidade.

Estudiosos têm considerado que a etnicidade quilombola tem sido afirmada a partir da conscientização das comunidades sobre os laços de opressão histórica que formam uma linha de continuidade ao passado escravagista, ainda que em muitas comunidades esses laços sejam considerados mais genericamente, sem haver uma memória local sobre escravidão. Essa opressão é afirmada também em termos do preconceito racial vigente na sociedade brasileira que tem destinado aos negros uma cidadania de segunda (LEITE, 1999; 2010). Essa etnicidade tem aparecido também a partir da conformação de laços territoriais que seriam específicos das comunidades negras rurais e de outras “populações tradicionais”, a partir das “terras de uso comum” (ver, p. ex., ALMEIDA, 2009 [1986]).

Segundo Almeida, as terras de uso comum não correspondem “a ‘terras coletivas’, no sentido de intervenções deliberadas de aparatos de poder, e tampouco correspondem às ‘terras comunais’, no sentido emprestado pela feudalidade” (ALMEIDA, 2011, p.57). Elas compreendem

[...] Uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais (solos, hídricos e florestais, utilizados segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre o caráter privado e comum, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizativos e econômicos, consoante práticas e representações próprias (ALMEIDA, 2011, pp. 57-58).

As terras de uso comum são consideradas “modalidades de apropriação da terra” que se desenvolveram de modo marginal ao sistema econômico dominante (ALMEIDA, 2009) se constituindo “em formas aproximadas de corporações territoriais”, consolidadas em áreas periféricas, num momento de transição “[...] em que fica enfraquecido e debilitado o poderio

onde realizaram danças com indumentária do ritual. Porém, as pessoas da comunidade com quem tive oportunidade de conversar sobre esse assunto afirmaram frequentar terreiros fora da cidade de Cacimbinhas.

do latifúndio sobre populações historicamente submissas (indígenas, escravos e agregados)” (Op. Cit, p.45).

Essa situação foi característica de um momento da trajetória da comunidade quilombola Guaxinim, presente na memória da comunidade como um passado remoto de que só ouviram falar, quando se referem ao tempo em que se criava “bicho solto”, em que os caçadores desbravaram um território ainda não ocupado abrindo cacimbas, dando condições para que as famílias negras fossem se assentando, no contexto de esgarçamento do escravismo⁹⁰.

Porém, num contexto de rápida transformação econômica regional, essas famílias não foram capazes de manter a posse das terras, e passaram a ser incorporadas como moradoras nas fazendas de criação de gado e algodão. Isto provavelmente aconteceu por uma união de fatores que ensejaram a má sorte dessa população. Nesse caso, é possível pensar que a excessiva igualdade de condições econômicas entre as famílias, não permitindo que houvesse aqueles que pudessem assegurar a posse de alguma terra que comportasse o desenvolvimento de uma comunidade, deve ter sido um dos fatores⁹¹. Um outro foi o rápido interesse que os latifundiários passaram a desenvolver pelo território em questão devido às boas condições para a produção de algodão e pela possibilidade de incorporar essa população pobre e livre como mão de obra. Assim, a expropriação foi o principal mecanismo de controle dessa força de trabalho.

Portanto, não se trata de uma comunidade que mantém a posse de um território que ainda não foi reconhecido pelo Estado. Apesar da territorialidade da comunidade quilombola Guaxinim ter se dado através do “acesso estável à terra” em uma área de colonização antiga (ALMEIDA, 2009, p.39), as “territorialidades específicas” (ALMEIDA, 2008), que constituem a forma de territorialidade predominante na trajetória da comunidade quilombola Guaxinim, exigem que a questão seja analisada com cautela.

As especificidades das comunidades negras rurais têm sido reconhecidas legalmente desde a Constituição Federal de 1988, deslocando a questão para outro plano de ação, a etnicidade. Para Almeida, o “dato étnico” tem se conjugado e até, por vezes, se sobreposto à “condição camponesa” nas suas demandas, passando a compor, juntamente com “[...] critérios relativos à consciência ecológica e aos vínculos locais profundos, numa das características

⁹⁰ A história oficial da cidade de Cacimbinhas se refere à presença de caçadores que teriam aberto as primeiras cacimbas na região, explicando assim a denominação do município. Contudo, na memória das comunidades Guaxinim e Sítio Retiro esses caçadores eram os negros, seus antepassados, que teriam povoado a região.

⁹¹ Almeida (2008) se refere ao fato de que as comunidades formadas em terras de uso comum não são necessariamente igualitárias. Pode haver certo nível de desigualdade econômica interno. As famílias que possuem uma situação econômica melhor detém, geralmente, maiores condições de defender essa posse.

elementares do que tem sido designado, por Hobsbawn e Blackburn (1995), como ‘novos movimentos sociais’” (ALMEIDA, 1998, p.51).

As “territorialidades específicas” constituem o modo predominante da territorialidade da comunidade quilombola Guaxinim. Contudo, possuem características peculiares onde a relação com seus antagonistas tem marcado fundamentalmente a possibilidade de acesso aos recursos ambientais. Assim, os laços internos comunitários apresentam-se extremamente fragilizados em termos de relacionamento com o território, consistindo num forte mecanismo de imobilização social e econômica. O que nos lembra novamente o conceito de “cativeiro” (PARRY SCOTT, 2009).

Etnicizar o conflito se constitui numa forma através da qual pode ser possível modificar essa história. Como argumentam os Comaroff,

Un corolario del fetichismo de la ley es un paulatino desplazamiento de lo político hacia el terreno de lo jurídico – específicamente, de la negociación de los derechos, el reconocimiento y los intereses colectivos, de la autodeterminación soberana, los valores cívicos y el bien común – desplazamiento que forma parte de la mutación más general de la política en las condiciones históricas contemporáneas (COMAROFF; COMAROFF, 2012, p.90).

Nesse contexto, as diferenças “de todo tipo” tem sido encaradas através da lei, sejam os direitos privados, os recursos públicos, os direitos territoriais, a tolerância religiosa ou os anseios étnicos etc. (Id). Segundo French, analisando o processo de identificação da comunidade Mocambo (SE) como quilombola, a utilização do termo “comunidade” foi (re)significada. Assim, “the acknowledgment that community and conflict are entwined has led to a renewed rethinking of the unexamined use of “community” as an invocation of positive associations tied to an assumed communal past” (FRENCH, 2006, p.341).

Assumir a etnicidade quilombola implica ter a oportunidade de acessar “o direito”. Arruti sintetiza bem a questão afirmando que as ressemantizações que foram realizadas na história recente do país sobre o que podem significar as comunidades “remanescentes de quilombo” se referem, sobretudo, aos grupos que estão se organizando politicamente a fim de garantirem direitos específicos. Portanto, reivindicam essa nomeação por parte do Estado (ARRUTI, 2008, 327). Nesse sentido, argumenta o autor,

[...] da mesma forma que ocorre entre os remanescentes indígenas, tais suposições implicadas no termo [remanescentes] colocam no núcleo de definição daqueles grupos uma *historicidade* que remete sempre ao par *memória-direitos*: em se tratando de *remanescentes*, o que está em jogo é o reconhecimento de um *processo histórico de desrespeito* (Id.).

Entretanto, a fragilidade da mobilização da comunidade quilombola Guaxinim para assegurar o seu direito em reconquistar o território que já foi palco tantas vezes de sua subordinação, e com o qual foram criados profundos laços de pertencimento, mostra que a garantia impessoal do direito não é suficiente para modificar sozinha essa “história de desrespeito”.

A novidade que representa a etnicidade quilombola em Alagoas é um ponto importante, gerando ainda uma frágil rede de articulação entre as comunidades. Essa rede, provavelmente, vai ganhando contornos mais visíveis e força à medida que vier adquirindo maior experiência política de reivindicação, mobilização e solidariedade.

Contudo, o processo de frustração que a demanda territorial da comunidade ensejou, relaciona-se a uma série de fatores e agentes envolvidos. Quando a comunidade reivindicou a etnicidade quilombola, ela ou foi apoiada ou não encontrou resistência por parte de seus antagonistas ou de pessoas e agências a eles vinculadas. Piadas jocosas foram ditas, a identidade do grupo questionada em forma de “brincadeiras”, porém, não havia um conflito aberto. Alguns chegaram a incentivar e apoiar as iniciativas da Associação.

Uma das pessoas que prestou esse apoio⁹², afirmou ter incentivado a articulação política do grupo por que já conhecia histórias sobre o passado da comunidade. Essas se referiam a uma descendência de negros escravizados. Como tinha uma aproximação com a comunidade, achou que seria uma forma do grupo obter benefícios que ajudassem na sua difícil condição de vida. Entretanto, quando o conflito territorial estourou na cidade, a mesma procurou a liderança para uma conversa a fim de “explicar” que essa história da comunidade “ser” quilombola era algo que ela tinha incentivado por que viu “aquele povo moreno” que morava no Guaxinim, mas que não deveria ser levado tão a sério. Assim, aconselhou que a comunidade desistisse das terras.

Na prefeitura, apesar de pessoas da comunidade se queixarem da falta de iniciativa do poder municipal em acatar as demandas dos quilombolas, também parece não ter havido forte resistência em aceitar a nova identificação do grupo. Talvez por que não deixa de ser uma oportunidade de captação de recursos pelo município, oriundos de programas federais.

Nesse sentido, parece não existir grandes problemas quando se trata de desenvolver ou incentivar ações que ponham em relevo uma identidade negra que, levando-se às últimas

⁹² Com quem realizamos entrevista e pediu para não ser identificada.

consequências, gerem uma “folclorização” dessa etnicidade. Para Leite, quando essa identidade folclorizada entra em cena, ela se torna

[...] uma arma mais ágil, cortante, que demarca a fronteira entre a reflexão e o ensurdecimento, que distorce e estereotipa o outro, inibindo a ação transformadora. Ao invés de uma identidade política, a folclorização dá lugar ao surgimento de uma demanda turística e de consumo – já bastante vivenciada pelos índios [...]” (LEITE, 1999, p.125).

Contudo, quando essa etnicidade subsidia reivindicações que levam à atitudes de insubordinação e que mexam naquele ponto central em que as estruturas de ação social regional se apoiam, a propriedade da terra, e em questões que se refiram a uma efetiva incorporação dos negros na cidadania plena, a etnicidade passa a ser percebida como perigosa e indesejável. Assim, é necessário que as comunidades possam acessar instituições com poder de ação e estarem inseridas em redes de articulação fortalecidas que engendrem o enfraquecimento das relações de dominação locais, subsidiando a elevação da autoestima e a força de mobilização desses grupos.

Devemos considerar que a organização das comunidades quilombolas enquanto movimento social ultrapassa as questões de sobrevivência física, objetivando o fortalecimento das comunidades. Almeida observou que, ao se organizarem em entorno dessa etnicidade, esses grupos “[...] tornaram-se menos vulneráveis, mais organizados e encontram-se em ascenso político ou num processo de fortalecimento de sua existência coletiva, com mobilizações apoiadas em laços de coesão e solidariedade” (2011, p.146).

Como a reivindicação territorial da comunidade quilombola Guaxinim encontra-se em processo, não há por que considerarmos a luta da comunidade encerrada, uma vez que deve gerar novas demandas e negociações. Reviravoltas podem acontecer. Além disso, apesar de ter ocorrido um retrocesso, a comunidade continua se articulando, se mobilizando, o que deve gerar um fortalecimento dessa etnicidade. A autoestima dos indivíduos envolvidos nesse processo é fundamental.

French (2006) considera que as novas identidades etnoraciais que surgem nesse contexto de emergência das comunidades quilombolas no Brasil não estão em segundo plano, nem se subordinam à questão territorial. A terra está totalmente vinculada às formas e práticas culturais e históricas desses grupos e as novas autoidentificações possibilitam disposições legais que podem favorecê-los. Porém, para a autora, o mais significativo é o papel que “África” e a identidade negra tem desempenhado nas transformações ocorridas nas relações

sociais no sertão brasileiro, uma vez que essa região não tem sido reconhecida historicamente como “[...] to be neither white nor black in racial terms” (FRENCH, 2006, p.353).

Podemos citar, como exemplo, quando a liderança Maria José foi convidada para dar uma palestra sobre a identidade quilombola na escola onde um de seus filhos estudava. Ao chegar em casa, o filho estava revoltado, pois foi alvo de zombarias. Em outras ocasiões ele já havia se envolvido em conflitos com colegas por ser chamado de quilombola. Afirmando não se reconhecer como negro e tampouco como quilombola, e que tinha raiva e vergonha de toda essa história, ele preferia manter-se distante das atividades da Associação e reprovava as atuações públicas de sua mãe. Entretanto, o garoto foi aos poucos se aproximando das atividades e chegou a tomar a frente do grupo de tambores da comunidade em algumas apresentações públicas.

Ao assumir a identidade quilombola, as pessoas têm se colocado como protagonistas de uma mudança social que acontece aos poucos. Afinal, apesar da reivindicação territorial não ter avançado até o momento, a comunidade nunca havia protagonizado uma demanda que pôs em xeque as estruturas locais de subordinação. Não deixa de alcançar algum sucesso as mobilizações da comunidade quilombola Guaxinim.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos, nesse trabalho, observar relacionalmente as trajetórias de grupos que se consideram etnicamente diferenciados na sociedade brasileira. Apesar desses grupos possuírem demandas específicas, atreladas as suas identificações étnicas, o povo indígena Tingüi-Botó e a comunidade quilombola Guaxinim estiveram inseridos num mesmo processo histórico abrangente. Do compartilhamento entre negros e índios surgiu um campesinato que tem como principal característica histórica a marginalização produtiva.

Negros e índios, no contexto estudado, passaram por um processo de acampesamento marginal (OBERG, 2009). As experiências de autonomia desse campesinato têm sido constantemente negadas. No entanto, sua força de trabalho sempre esteve no centro do desenvolvimento econômico, participando dos mais diversificados ciclos econômicos em várias regiões do país.

A região focalizada nesse estudo, situada entre o agreste e sertão dos estados de Alagoas e Pernambuco, foi marcada em sua origem pelo desenvolvimento da policultura associada às grandes culturas econômicas, notadamente o gado e o algodão. Oprimidos pela grande propriedade rural, negros e índios sofreram as mais diversas formas de violência e privação. Por outro lado, apesar de um cotidiano de compartilhamento, negros e índios possuem também trajetórias específicas em seus relacionamentos com a terra, com os governos, com os fazendeiros.

Visamos elucidar, a partir do olhar sobre a fazenda Retiro, uma experiência de compartilhamento entre esses sujeitos históricos que, ora se aproximam, ora se diferenciam a partir de suas relações, articulações, crenças, identificações. Observamos as relações entre Antônio de Freitas Macambira, um “caboclo de Águas Belas”, e os “negros do Retiro”.

O protagonismo dos índios Fulni-ô foi emblemático para o desenvolvimento de um contexto de emergência étnica indígena na região Nordeste. A especificidade da atuação política e resistência cultural dos Fulni-ô tornou-se um marco no processo de reaparecimento de povos indígenas considerados extintos ou tão misturados à população regional a ponto de terem sua legitimidade questionada. Nesse sentido, considerar as relações étnicas desenvolvidas pelos “caboclos de Águas Belas” possibilitou pensarmos numa diferenciação de Antônio Macambira em relação ao seu grupo de convivência na fazenda Retiro.

Essa diferenciação ficou marcada na memória de seu filho, Alfredo Macambira, que revela, em seu depoimento, impressões e conclusões que parecem ter sido frutos de

questionamentos desenvolvidos ao longo de sua vida. Podemos imaginar, por exemplo, a criança Alfredo se perguntando sobre as relações de seu pai com os índios, sobre os significados das palavras que fazem parte da língua diferenciada que Antônio também falava, sobre o segredo que envolvia a participação no ritual do Ouricuri. Seu Alfredo faleceu em 2014. Mas a memória sobre os “caboclos de Águas Belas” está espalhada nos sertões de Pernambuco e Alagoas.

Augusto, uma das atuais lideranças da comunidade quilombola Guaxinim, por exemplo, contou que seu avô, Laudelino José de Freitas, era “caboclo de Águas Belas”. A mãe de Augusto, Laudelina Malta da Silva, fora criada pela avó por que sua mãe faleceu dois dias após seu nascimento, quando o barraco onde a família morava, em Brejão (PE), pegou fogo. Ela não voltou a ver o pai, que foi embora levando seus três irmãos. Mas teve contato com os irmãos anos depois. Laudelina foi morar no Retiro, vivendo entre os Kaiú. Augusto já nasceu em Cacimbinhas.

Segundo Augusto, quando o pai de Laudelina morreu, ela recebeu uma visita informando que havia uma terra para ela em Águas Belas, mas teria que morar lá. É provável que os Fulni-ô não devem ter oferecido terra a todos os seus descendentes, como os Tingüi-Botó também não. Ao contrário, os critérios de pertença se afunilam para tornar viável a existência do grupo. Porém, é significativa a referência à terra como uma ligação entre Laudelina e sua origem cabocla, na memória de Augusto. Mas, conforme explicou, ela não quis. E Augusto afirma ter orgulho do sobrenome Malta por que lhe disseram que tinha vindo dos escravos. Assim, a descendência cabocla é considerada, mas a pertença está posta na descendência de negros escravizados que hoje é reinvestida de significados positivos, como o orgulho.

A memória de seu Alfredo é ainda mais marcada pela pertença à descendência negra, uma vez que seu pai era considerado “de fora”, de Águas Belas, os “daqui” são os negros, os “negros do Retiro”. E os “negros do Retiro” são todos “uma nação só”, como disse seu Alfredo.

Os povos indígenas no contexto estudado possuem como principal reivindicação o território. Para tanto, há uma forte mobilização desses povos a fim da garantia de direitos. Temos aí uma série de agentes que desempenharam papéis importantes, incluindo uma diversidade de associações leigas e religiosas que pretendiam atuar como mediadoras entre os índios e o “mundo dos brancos” (OLIVEIRA, 2010).

Os índios têm se organizado cada vez mais através de redes de mobilizações étnicas. Também a partir do associativismo pluriétnico, têm buscado, por exemplo, na cooperação internacional apoio para suas lutas (PERES, 2010). No caso dos índios do Nordeste, onde as mobilizações geraram, num primeiro momento, uma intensa rede de apoio entre os grupos a partir da prática e ensino do toré, surgiu um modelo de levantamento de aldeia. Segundo Peres, o toré era uma dança reconhecida como “patrimônio folclórico das comunidades rurais”, e passou a ocupar um lugar emblemático para a indianidade e também para religiosidade indígena no Nordeste (PERES, 2010, p.72).

O toré e outras formas rituais indígenas, como o Ouricuri e o Praiá, continuam desempenhando um papel fundamental para articulação dos grupos e para a coesão interna dos mesmos. Apesar do faccionalismo indígena ser um ponto importante do relacionamento entre esses povos, os grupos que se dividem a partir de disputas internas, como ocorreu entre os Tingüi-Botó, continuam fazendo parte de uma rede de mobilização maior que gera apoio para as novas reivindicações do grupo dissidente.

Contudo, as lideranças indígenas no Nordeste não têm se restringido apenas ao exercício religioso como meio de se relacionar com outros povos ou expor sua indianidade diante dos “brancos”. A inserção num movimento cada vez mais burocrático e profissionalizado tem se apresentado como uma nova realidade fortalecedora das reivindicações indígenas (K. OLIVEIRA, 2013).

E mesmo assim, apesar de toda essa mobilização, os povos indígenas ainda continuam sendo vítimas de descaso estatal e das mais variadas formas de violência cometidas por proprietários de terra, empresas privadas e órgãos públicos e da sociedade em geral.

A etnicidade quilombola, por sua vez, se situa num processo de emergência bastante recente. Ao apresentarem suas demandas em termos de etnicidade, as comunidades negras rurais, autoidentificadas como comunidades remanescentes de quilombos, têm se envolvido numa rede de articulação entre essas comunidades, Movimento Negro, intelectuais, movimentos de luta pela reforma agrária, entre outros.

Reesink argumenta que é necessário manter “a diferença analítica entre racialidade e etnicidade” (2010, p.285). Para o autor, apesar de reconhecer que as categorias raça e etnicidade encontram-se sobrepostas, no que concordamos com Reesink, ele considera que a categoria raça “na construção étnica dos índios” é “[...] mais facilmente reconhecida socialmente como étnica” (REESINK, 2010, p.285), enquanto a “[...] origem étnica da raça

negra e mestiça, [é] predominantemente não reconhecida como étnica, [sendo] fracionada em termos de raça” (Id).

Entretanto, consideramos que, a partir da experiência de pesquisa de campo entre a comunidade quilombola Guaxinim, a distinção entre raça e etnicidade só pode ser realizada a partir da redução da realidade empírica dentro de uma categoria que, sozinha, não dá conta da experiência que tem sido vivenciada historicamente. Assumimos, nesse trabalho, a etnicidade da comunidade quilombola Guaxinim como um chamado do presente para uma revisão de sua história de exclusão social. Nesse sentido, raça passa a ser instrumentalizada a partir da etnicidade. Contudo, essa instrumentalização não surge do nada.

Reesink (2014) se refere à proposição de Eriksen, quando este afirma que

In certain societies in South and Central America, for example, people considered as ‘racially mixed’, notably Mestizos, have gradually become permanent ethnic categories with more or less clear boundaries, external symbols communicating their cultural distinctiveness, and rules of endogamy. In other societies, such as urban Brazil, skin colour represents a continuum with no clear boundaries or corporate groupings; it does not express ethnicity (ERIKSEN, 2000, p.64).

Contudo, o próprio Eriksen tem argumentado que a etnicidade não pode ser pensada como uma propriedade dos grupos. Apesar disso, ela não é aleatória e sem conteúdo, fixando-se apenas nos limites que demarcam as diferenças. A etnicidade é fruto de uma relação social, contextualmente posta. E o contexto de estabelecimento das relações étnicas no Brasil tem se modificado visivelmente. Não realizamos uma discussão sobre raça e etnia na sociedade brasileira, pois, o caminho interpretativo que percorremos ao longo desse estudo esteve situado nas interfaces entre a etnicidade e o campesinato, as comunidades negras e indígenas. Portanto as considerações que estamos realizando é fruto desse olhar relacional e não podem avançar muito além.

Para a comunidade quilombola Guaxinim, a etnicidade tem se configurado numa experiência de transformação em seu campo de ação, através das novas articulações que a comunidade vem estabelecendo, e de transformação do olhar em relação ao passado. Ser negro/negra e considerarem-se descendentes de negros/negras escravizados/as na antiga fazenda Retiro são aspectos da trajetória da comunidade que tem sido instrumentalizados como diferenciais étnicos em relação à população abrangente.

Entretanto, Eriksen considera que etnicidade não é uma forma vazia. A cultura, assim, é um importante conteúdo da etnicidade em muitos e relevantes contextos (ERIKSEN, 2000). Mas essa cultura não é um conjunto fixo de critérios facilmente verificáveis (Id). Nesse

sentido, os Tingüi-Botó são um caso exemplar, uma vez que, ao mesmo tempo em que cultura consiste no ponto central de sua diferenciação étnica, essa cultura tem sido construída num movimento dialógico com outros grupos indígenas e não indígenas.

Nesse sentido, a prática do Ouricuri tem sido demarcada pelo grupo como especificidade cultural. E, como afirmou dona Lindaura, se não fosse o Ouricuri, “os Tingüi-Botó não era reconhecido”, mas, “nós toda vida foi índio”. Essa análise de dona Lindaura sobre o processo de reconhecimento do grupo e sua identidade indígena é emblemática. Consideramos que, para ela, ser índia não pode ser resumido à prática culturalmente distinta que o grupo buscou reproduzir criativamente, mas o Ouricuri tem sido fundamental na imposição de uma etnicidade Tingüi-Botó com sérias implicações políticas internas. Sérias e complexas.

Assim, estratégias camponesas de gestão familiar da terra passam agora para outro nível, inter-relacionando de forma inextricável as questões étnicas e camponesas do grupo. A principal reivindicação dos Tingüi-Botó sempre foi o território e agora desafios de manutenção, ampliação e gestão territorial dialogam com o “modo de vida camponês” compartilhado pelo grupo junto a outras populações rurais não indígenas. A conquista do território indígena tem permitido ao grupo o desenvolvimento de práticas culturais, sociais e econômicas. Nesse último aspecto, tem livrado as famílias de estar sempre entre “o cativo” e “o meio do mundo” (PARRY SCOTT, 2009), permitindo aos agricultores maior controle sobre a mão de obra familiar. Este é um aspecto fundamental para a reprodução do grupo.

Assim, a “territorialização” (OLIVEIRA, 2004) dos Tingüi-Botó tem resultado numa maior autonomia em suas relações territoriais, alterando a dependência quase completa que os índios tinham em relação aos “brancos”. Ainda mais, em relação ao “patrão branco”, consistindo este num tipo ideal de antagonista dos índios, constituindo “territorialidades específicas” no sentido atribuído por Almeida (2008).

Assim, o processo de territorialização que os Tingüi-Botó estão inseridos tem gerado um afinamento das categorias de pertença do grupo que não se restringem aos aspectos culturais, mas é também uma política territorial. Se famílias camponesas estabelecem critérios como a primogenitura e migração (WOORTMANN, 1990b), por exemplo, como forma de evitar o esfacelamento de suas terras, os Tingüi-Botó, enquanto população rural etnicamente diferenciada, têm a pertença identitária como principal critério.

Apesar de afirmar a cultura, sem enxergá-la como algo essencializado, como um dos principais conteúdos da etnicidade, Eriksen afirma que “[...] culture difference between two

groups is not the decisive feature of ethnicity” (ERIKSEN, 2000, p.12). Nesse sentido, a etnicidade da comunidade Guaxinim não tem se ancorado em diferenças culturais, nem visado uma recriação cultural que se torne central para identificação da alteridade do grupo diante dos regionais.

A novidade da etnicização das demandas das comunidades negras rurais tem gerado uma extensa discussão que envolve atores internos e externos aos grupos na tentativa de definir a etnicidade quilombola.

Arruti investiu na análise desse novo campo em construção, onde as pretendidas tentativas de estabelecer critérios para o entendimento da etnicidade quilombola tem gerado embates e discussões (Ver ARRUTI, 2006; 2008). Entre a linhagem cultural, expressa através de intelectuais e políticos ativistas do Movimento Negro, e a linhagem de argumentação em favor da territorialidade, difundida através de estudos sobre comunidades quilombolas cujas relações territoriais, na utilização das terras de uso comum, constituiriam na principal forma de caracterização de suas etnicidades (ALMEIDA, 2009); Arruti propõe a alternativa da autoatribuição dessas comunidades, com características culturais, relações territoriais e historicidades diversas, como o critério fundamental (ARRUTI, 2006; 2008).

Para Reesink, Arruti subordina a discussão antropológica aos usos legais da categoria quilombo, uma vez que essa autoatribuição faz parte do processo de enquadramento das comunidades negras rurais em uma categoria jurídica externa a elas. Considero que essa é a *forma* (legal, política) que essas comunidades vêm etnicizando suas demandas na atualidade. No entanto, cabe observarmos o *conteúdo* dessa etnicidade.

No caso da comunidade quilombola Guaxinim, esse conteúdo se refere ao “destino político comum”, como afirma Weber (2004), que criou/cria os “vínculos de memória”. Para Weber, estes podem se apresentar mais fortes do que vínculos da comunidade cultural, linguística ou de sangue (WEBER, 2004, p. 156). Assim, grupos étnicos são

Esses grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente (WEBER, [1921] 1971, p. 46 *apud* POUTGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 37).

Assim, a pertença étnica da comunidade quilombola Guaxinim está profundamente ligada à diáspora das famílias negras pelas terras da região, às histórias de expropriações territoriais vivenciadas pelas famílias, aos laços territoriais estabelecidos no Choã e em terras

vizinhas, às histórias de violência sofridas nas terras dos fazendeiros, ao sentimento de ligação aos parentes, à prática da agricultura. Tudo isso se conforma num sentimento de compartilhamento entre as famílias da comunidade. Porém, esses “vínculos de memória” assumem uma configuração muito específica para a comunidade que se identifica como “de negros”. Essa memória se refere à formação da “rua dos Negros”, da “comunidade Guaxinim” por que “só morava moreno”, como disse seu Arlindo, “neguinho-pretinho”.

Os vínculos de memória estão marcados pelo reconhecimento da comunidade no contexto local através da cor da pele. Nesse sentido, lugares, objetos, histórias que lembrem esse passado passam a ser reinvestidos com outros valores, sendo emocionalmente significativos para a coletividade. A memória da comunidade refere-se à certas árvores como troncos de açoite, casas grandes, danças “de negros”. Nesse caso aparece com mais força o pagode. Segundo seu Zé Preto, “nossa religião era católica [...]. Dançava o pagode e os negros não iam pra igreja dos brancos. O pessoal não ia pra igreja dos brancos naquele tempo, pra trás”. Sabemos que o côco de roda foi amplamente difundido entre as populações rurais nordestinas, mas as pessoas da comunidade costumam se referir ao pagode como uma dança não de qualquer negro, mas dos “negros do Retiro”, dos negros no Guaxinim.

Portanto, a pertença não se refere a uma identidade de negro/negra genérica, no sentido que pode ter para “qualquer” indivíduo de pele negra. Mas é verdade que essa identidade de pessoa negra vem sendo também (re) significada.

A figura da “viagem da volta”, sugerida por Oliveira para pensarmos sobre as emergências étnicas realizadas entre os índios do Nordeste, pode ser significativa para entendermos o processo de etnicização da comunidade Guaxinim. A viagem da volta inclui uma releitura do passado, ela busca uma religação com a origem. Mas, inclui um duplo onde, “ ‘a viagem da volta’ não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem da volta)” (OLIVEIRA, 2004, p.33).

No caso da comunidade quilombola Guaxinim isso se apresenta de maneira muito forte, pois, ao mesmo tempo em que a comunidade tem fortalecido esses “vínculos de memória”, o que ela tenta é precisamente romper, num certo sentido, com o passado. Assim, ela quer terras “reconhecidas” pelo Estado, quer melhorar suas condições de vida e, ainda e fundamentalmente, ter suas possibilidades de existência independente do “patrão branco”.

A politização do grupo tem sido associada também a uma nova percepção das pessoas como pertencente a uma comunidade negra em geral, uma pertença política, conscientização do negro/negra como uma pessoa que precisa inserir-se como cidadão/ cidadã. Contudo, o

reconhecimento da comunidade Guaxinim como negra ultrapassa autorreconhecimentos individuais. E existe uma memória que marca as diferenças entre negros e não-negros no contexto local.

A identidade da comunidade Guaxinim está, ainda, intimamente relacionada às “territorialidades específicas”, marcadas até hoje pela dependência ao “patrão branco” para o acesso a terra. A força das relações que aí se configuraram ainda exerce uma pressão que, apesar do fato dessa comunidade hoje encontrar respaldo jurídico para desenvolver suas reivindicações, não permitiu que a mobilização étnica prevalecesse sobre as relações locais.

Os Tingüi-Botó realizaram essa transição, onde as redes de mobilização étnica conseguiram imporem-se às relações clientelistas locais. Porém, a experiência do “projeto étnico” (REESINK, 2000) Tingüi-Botó é de longa data e se articula numa mobilização indígena ainda mais antiga que a sua, como aquela inscrita nas relações ritualísticas que os Kariri-Xocó já estavam inseridos. A relação com os Fulni-ô para este grupo foi importante.

Índios Fulni-ô estiveram também relacionados aos negros na fazenda Retiro. Contudo, a relação aí se mostra totalmente diferenciada. Recorrente a formação de famílias entre os negros da região e os índios Fulni-ô, ela não implicou numa rede de mobilização como entre os índios. Ao contrário, ela marcou diferenças. E foi graças a esse rígido estabelecimento de fronteiras em relação à prática ritualística, principalmente, que os Fulni-ô conseguiram impor a etnicidade às relações políticas locais nas quais eles estiveram profundamente vinculados, como demonstrou Dantas (2011).

No caso da comunidade quilombola Guaxinim houve uma tentativa do “projeto étnico” (REESINK, 2000) englobar o “projeto camponês” (WOORTMANN, 1990a). Nesse sentido estendi a ideia de “projeto étnico” de Reesink para análise da etnicização das demandas da comunidade quilombola de forma um tanto quanto livre, considerando-o uma forma preenchida com conteúdos outros pela comunidade quilombola.

Em ordem de chegada, o “projeto camponês” foi o que primeiro se apresentou para a comunidade, através da articulação com movimentos de luta pela redistribuição de terras, num contexto onde a comunidade havia perdido quase por completo o acesso ao território. O “projeto étnico” chegou depois e se sobrepôs, em seguida englobando o “projeto camponês”. Mas, a pressão sobre as reivindicações territoriais do grupo tem excluído, ao menos aparentemente e circunstancialmente, o “projeto camponês”.

A gestão do território Tingüi-Botó tem enfrentado muitos desafios, como as disputas internas, insatisfações, cisões entre indivíduos, famílias, grupos; a falta de investimento em

infraestrutura; de acatamento por parte dos órgãos estatais das demandas dos índios por terra, educação, saúde etc.; problemas com os regionais sejam estes pobres, fazendeiros, políticos.

Entretanto, lançando um olhar sobre o passado, não podemos negar que o “projeto étnico”, no caso dos Tingüi-Botó, tem alcançado sucesso. Em termos de qualidade de vida, que inclui desde o acesso à recursos até a elevação da autoestima da população que antes “tinha mais medo de uma soldado” do que “o diabo tinha da cruz”, como disse dona Lindaura. A autonomia produtiva é, para os Tingüi-Botó, uma urgência que vem sendo passo a passo conquistada e ainda está longe de ser atingida. O grupo é bastante dependente da assistência estatal.

Os problemas enfrentados pela comunidade Guaxinim situam-se ainda em outro nível. O desafio da sobrevivência física dos indivíduos que estão, na atualidade, entre o “cativeiro” e o “meio do mundo” ainda é uma das principais lutas do grupo. O “projeto camponês” não foi aliado, ainda, de forma bem sucedida ao “projeto étnico”. Apesar disso, a autonomia que o projeto étnico vem assumindo em relação ao projeto camponês, é também uma forma do grupo seguir, realizar conquistas que ajudem os indivíduos a estarem mais bem situados no mundo, no sentido de inserirem-se na busca por uma cidadania plena; e de fornecer uma linguagem, que é a etnicidade, a fim de fortalecer sua mobilização.

Como afirmou Almeida (1998), desde que as comunidades negras rurais passaram a se organizar entorno de uma etnicidade comum, elas têm se inserido num “processo de fortalecimento de sua existência” que, em si, já se constitui num avanço para grupos até recentemente invisíveis na história do país. Porém, a comunidade Guaxinim só entrará com força nesse processo quando a mobilização étnica for capaz de sufocar os laços de dependência locais. Não sabemos quando isso acontecerá.

A autonomia dos grupos focalizados nesse estudo ainda é um fato distante. Contudo, esperamos ter contribuído para o debate sobre as formas de inter-relação entre campesinato e etnicidade em duas realidades diferentes. Duas histórias de relação com o território, com o Estado, com o patrão. Duas etnicidades com conteúdos e formas diferenciadas.

Ambos formados por famílias agricultoras que têm aliado as identidades camponesa e étnica na busca por melhores condições de vida e por respeito. Querem produzir e inserir sua produção no mercado, mas não resumem suas reivindicações a isso. Também não comungam da lógica produtivista que pretende induzir povos indígenas, como afirmou Verdum (2009), mas podemos acrescentar também comunidades quilombolas, “a adotar os princípios da livre

competição, do lucro e da propriedade privada no trato com os seus territórios e recursos (naturais, culturais, etc)” (VERDUM, 2009, p. 104).

A etnicização dos conflitos territoriais em que esses grupos estão envolvidos demonstra uma capacidade de renovação desse campesinato, onde, como afirmou Neves (2009), a luta pela sua existência está ligada ao protagonismo desses sujeitos. O protagonismo dos grupos estudados tem se dado através da mobilização étnica, fortalecendo-os. Portanto, esse tem sido o caminho no qual os Tingüi-Botó tem articulado etnicidade no “processo de desenvolvimento” (STAVENHAGEN, 1984). E, ao mesmo tempo que tem articulado, tem também utilizado suas redes de mobilização para questionar esse mesmo processo de desenvolvimento que ao longo de sua trajetória relegou o grupo à uma marginalidade que, a custo de muita luta, vem sendo aos poucos vencida.

Os Tingüi-Botó, como outros povos indígenas, não aceitam que esse processo ocorra a qualquer custo. Assim, buscam sua autonomia produtiva, mas também como grupo etnicamente diferenciado. A comunidade quilombola Guaxinim também tem buscado uma articulação questionadora da etnicidade no processo de desenvolvimento. As conquistas são tão modestas quanto sua experiência política de mobilização, assim como parece estar ocorrendo com as demais comunidades quilombolas em Alagoas.

Mas a “luta”, no sentido em que os Tingüi-Botó utilizam essa expressão, exige persistência, esforço e tempo. Assim, considerando o exemplo da “luta” Tingüi-Botó, devemos concluir esse estudo de maneira otimista em relação ao futuro da luta da comunidade Guaxinim. Esta há de se fortalecer e se inserir cada vez mais nessa articulação, contribuindo para a percepção da importância também das comunidades quilombolas para uma crítica desse “processo de desenvolvimento”, como tem conseguido os índios.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Orlando C. **Gente de Pernambuco**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1994.

ALLEN, Scott. **Identidades em jogo: negros, índios e a arqueologia da Serra da Barriga**. Col. Índios do Nordeste: temas e problemas. Maceió: EDUFAL, 1999.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos**: repertório bibliográfico de uma questão redefinida (1995-1997). BIB, V. 45, N. 1, pp.51-70, 1998.

_____. **Os quilombos e as novas etnias**. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

_____. **Terras de preto, terras de santo, terras de índio**: uso comum e conflito. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de. et al (Orgs.). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias. estratégias de reprodução social. **Vol. II**. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

_____. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

AMORIM, Siloé S. de. **Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn**: resistência e ressurgência indígena no alto sertão alagoano. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2010.

AMORIM, Paulo Marcos de. **Índios camponeses: os Potiguara da Bahia da Traição**. Dissertação de Mestrado Apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1970.

ANDRADE, Manuel Correia. de. **A terra e o homem no Nordeste**. São Paulo: Brasiliense, 1963.

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença**: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco. São Paulo: FAPESP, 2009.

ANTUNES, Clóvis. **Índios de Alagoas**: documentário. Maceió: 1984.

ARRUTI, José Maurício A. **O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu**. Dissertação de Mestrado Apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1996.

_____**A emergência dos “remanescentes”:** notas para um diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*: V. 2, N. 3. Rio de Janeiro, pp. 7-38, 1997.

_____**Morte e vida do Nordeste indígena:** a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Revista Estudos Históricos* V. 8, N. 15, 1995. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1995/1134>. Acesso: 3/08/2015.

_____**Mocambo:** Antropologia e História no processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2006.

_____**Quilombos.** In: SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (Orgs.). **Raça:** novas perspectivas antropológicas. Salvador: EDUFBA, 2008.

ATHIAS, Renato. **Ethnic diversity, indigenous rights and public policies in Brazil.** Paper delivered in Institute for Social Justice Ford Foundation International Fellowships Program. Oxaca: 2004.

_____**A Noção de Identidade Étnica na Antropologia Brasileira: De Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira.** Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.

_____**A luta dos povos indígenas:** 500 anos de uma outra história. In ROMANO, Jorge; ATHIAS, Renato; ANTUNES, Marta (Org.). **Olhar crítico sobre participação e cidadania:** trajetórias de organização e luta pela redemocratização da governança no Brasil. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

BARRETTO FILHO, Hênyo T. **Invenção ou renascimento? gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste.** In OLIVEIRA, João Pacheco. (Org.) **A viagem da volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 2004.

BENATTI, José Heder. **Apropriação privada dos recursos naturais no Brasil:** séculos XVII ao XIX (estudo da formação da propriedade privada). In: NEVES, Delma Pessanha (Org.). **Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil:** formas dirigidas de constituição do campesinato. Vol. II. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

BORGES PEREIRA, João Batista. **Estudos antropológicos das populações negras na Universidade de São Paulo.** *Revista de Antropologia.* São Paulo: USP, V.24, pp. 63-74, 1981.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade:** lembranças de velhos. São Paulo: Companhia Das Letras, 2004.

BRASILEIRO, Sheila. **Organização política e processo faccional no povo indígena Kiriri.** Dissertação de Mestrado Apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1996.

CAMPOS, Carla S. **Por uma Antropologia ecológica dos Fulni-ô de Águas Belas.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2006.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito:** estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Editora 34, 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Escravo ou camponês?** O protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **A brecha camponesa no sistema escravista.** In WELCH, Clifford Andrew et al. (Orgs.). **Camponeses brasileiros:** leituras e interpretações clássicas. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A Sociologia do Brasil indígena.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil:** história, direitos e cidadania. Col. Agenda Brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CARVALHO, Maria R. **De índios “misturados” a índios “regimados”** In: CARVALHO, Maria R; REESINK, Edwin. B. **Negros e índios e índios e negros: uma introdução.** In: CARVALHO, Maria R; REESINK, Edwin B; CAVIGNAC, Julie (Orgs.). **Negros no mundo dos índios:** imagens, reflexos, alteridades. Natal: Ed. UFRN, 2011.

_____; REESINK, Edwin. B. **Negros e Índios e Índios e Negros: Introdução.** In: CARVALHO, Maria R; REESINK, Edwin B; CAVIGNAC, Julie (Orgs.). **Negros no mundo dos índios:** imagens, reflexos, alteridades. Natal: Ed. UFRN, 2011.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil:** O longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade:** rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2010.

CAVALCANTI, Alfredo Leite. **História de Garanhuns.** Recife: Centro de Estudos da História Municipal, 1983.

IBGE. **Censo Demográfico,** 2010.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. **Etnicidade S.A.** Buenos Aires: Katz Editores, 2012.

COSTA, Craveiro. **História das Alagoas.** (Reimpressão) Maceió: SERGASA, 1983.

DANTAS, Beatriz; SAMPAIO, José Augusto; CARVALHO, Maria Rosário. **Os povos indígenas no Nordeste:** um esboço histórico. In CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Estratégias indígenas:** dinâmica social e relações interétnicas no aldeamento do Panema no final do 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: Contracapa, 2011.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **O Banguê nas Alagoas:** traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional. Maceió: EDUFAL, 1980.

ERIKSEN, Thomas Hylland. **Ethnicity and nationalism.** Pluto Press, 2002

_____. **Economies of ethnicity.** In: CARRIER, James G. (Ed.) **A handbook of economic Anthropology.** Northampton: Edward Elgar, 2012.

ESPIRITO SANTO, Marco Antônio; OLIVEIRA, Lívio N. Lopes de. **Relatório FUNAI (Tingui-Botó),** Recife, 1983.

FARIAS, Benildo Gomes de; MARTINS, Sílvia A. C. **Tingui-Botó: contextos situacionais e a identidade**” in Brandão, Maria do Carmo; Motta, Roberto e Motta, Antônio C. **Antropologia: memória, tradição e perspectivas.** *Anthropológicas.* Recife: UFPE, V. 7, A. 3, pp. 274-286, 1998.

FARIAS, Ivan S. **Laudo Técnico-Antropológico.** Ministério Público Federal/Procuradoria da República de Alagoas. Maceió, 2002.

FERNANDES LIMA, Ivan. **Geografia de Alagoas.** São Paulo: Editora do Brasil, 1965.

FERRARI, Onorina Fátima. **A organização espacial do agreste e do sertão alagoano: a redefinição dos centros urbanos.** *Cadernos de Geociências.* Rio de Janeiro: IBGE, 1988.

FERREIRA, Ana Laura. **A jurema entre D. Irene, a igreja e a rainha do mar.** In: CAVALCANTI, Bruno C.; FERNANDES, Clara S.; BARROS, Rachel R.. (Org.). **Religiões afro-Brasileiras.** Col. Kulé-Kulé, Maceió: EDUFAL, V. 4, pp. 117-128, 2008.

_____. **Para outra geração:** um estudo de Antropologia Visual sobre crianças entre os Tingui- Botó. (AL). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010.

FERREIRA, José Ívson. **Grupo indígena Fulni-ô:** relatório de viagem. Recife: FUNAI, 1995.

FERREIRA DE OLIVEIRA, Maria Luiza. **Resistência popular contra o Decreto 798 ou a “Lei do Cativoiro”:** Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Sergipe, Ceará. In: DANTAS, Mônica (Org.). **Revoltas, motins, revoluções, homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX.** São Paulo: Alameda, 2011.

FOTI, Miguel. **Resistência e segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-ô.** In: SCHRÖDER, Peter (Org.). **Cultura, identidade e território no Nordeste indígena:** os Fulni-ô. Série Antropologia e Etnicidade. Recife: Editora Universitária da UFPE, N. 1, 2012.

FRAGOSO, João Luís. **O império escravista e a república dos plantadores. Economia brasileira no século XIX:** mais do que uma *plantation* escravista-exportadora. In LINHARES, Maria Yedda (Org.). **História geral do Brasil.** Rio de Janeiro: Elsevier, 1990.

FRANCO, Maria S. de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata.** São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

FRENCH, Jan Hoffman. **Buried alive:** imagining in the Brazilian Northeast. *American Ethnologist*, V. 33, N. 3, pp. 340-360, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2013.

GALINDO, Marcos. **A submergência Tapuia.** In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste:** processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

GALVÃO, Aloysio Américo. **Instalação da Comarca de Cacimbinhas.** Cacimbinhas: Prefeitura Municipal de Cacimbinhas, 1987.

GARCIA JR. Afrânio. **Terra de trabalho.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GRAZIANO DA SILVA, José (Coord.). **Estrutura agrária e produção de subsistência na agricultura brasileira.** São Paulo: Ed. HUCITEC, 1980.

GRÜNEWALD, Rodrigo. **Regime de índio e faccionalismo:** os índios da Serra do Umã. Dissertação de Mestrado Apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1993.

GUIMARÃES, Alberto Passos. **Formação da pequena propriedade:** intrusos e posseiros. In WELCH, Clifford Andrew et al. (Orgs.). **Camponeses brasileiros:** leituras e interpretações clássicas. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

HEREDIA, Beatriz M. Alásia de. **A morada da vida:** trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **Região, regiões:** visões e classificações do espaço social. In: ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDENBERG, Mirian. (Orgs.). **Fazendo Antropologia no Brasil.** Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. **O campesinato e a *plantation*:** a história e os mecanismos de um processo de expropriação. In: NEVES, Delma Pessanha; SILVA, Maria A. de Moraes (Orgs.). **Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil:** formas tuteladas de condição camponesas. São Paulo: UNESP, V. 1, 2008.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1971.

LANNA, Marcos. **A estrutura sacrificial do compadrio:** uma ontologia da desigualdade? *Ciências Sociais Unisinos*, V. 45, N. 01, 2009. Disponível em <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=93812719001>. Acesso em 28 de julho de 2012.

LEITE, Ilka B. **Quilombos ou Quilombolas:** cidadania ou folclorização? In *Horizontes Antropológicos* V. 5, N° 10, 1999, pp. 123-149. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ha/v5n10/0104-7183-ha-5-10-0123.pdf>. Acesso em: 04/02/2016.

_____. **Humanidades insurgentes:** conflitos e criminalização dos quilombos. In: ALMEIDA, Alfredo W. B. de (Org.). **Territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: EUA edições, 2010.

LINHARES, Maria Yedda de; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. **A questão da agricultura de subsistência**. In WELCH, Clifford Andrew et al. (Orgs.). **Camponeses brasileiros:** leituras e interpretações clássicas. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

MAESTRI, Mário; FIABANI, Aldemir. **O mato, a roça e a enxada:** a horticultura quilombola no Brasil escravista (séculos XI-XIX). In MOTTA, Márcia; ZARTH, Paulo. **Formas de resistência camponesa:** visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história. Concepções de justiça e resistência nos Brasis. Coleção história Social do Campesinato. São Paulo: UNESP, V. 1, 2008.

MARTINS, Sílvia Aguiar C. **Os caminhos da aldeia... Índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais**. Dissertação de Mestrado Apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1994.

_____. **Gender and Reproduction:** embodiment among the Kariri-Shoco of Northeast Brazil. A thesis Presented to the University of Manitoba in partial Fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Anthropology. Manitoba, 2003.

_____. **Aspectos de gênero:** Kariri-Xocó *female embodiment*. Texto apresentado na **V reunião de Antropologia do Mercosul: Antropologia em perspectivas**. Florianópolis, 2003, pp. 1-8.

_____. **Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri**. In: OLIVEIRA, João Pacheco. (Org.) **A viagem de volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 2004.

_____. et al. **Relatório Técnico:** atlas das terras indígenas em Alagoas. Maceió: CNPq, 2007.

MATA, Vera Lúcia C. **A Semente da Terra:** identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado. Tese de Doutorado Apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1989.

MATOS; Elisene C.; FERRETTI, Sérgio F. **Caretas de cazumbá no bumba-meu-Boi do Maranhão**. *Revista Pós Ciências Sociais*. São Luis, V. 6, N. 12, 2010.

MEDEIROS, Ricardo P. **Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas Capitânicas do Norte da América Portuguesa**. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

MEIRELES, A. Martins. **Boletim cultural de Guiné portuguesa**. Centro de Novos Estudos da Guiné Portuguesa. V. 3, N. 11, 1948.

MELO, Mário. Os **Carnijós de Águas Belas**. Rev. do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Recife. Vol. 29, pp. 135-142, 1930.

MELO SILVA, Sandreana de. **Certificação e autoreconhecimento de comunidades negras em Alagoas**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado a Universidade Federal de Alagoas: Maceió, 2011.

_____. **“Saia do Sol, Galego”**: o fenômeno do albinismo no quilombo Filú em Alagoas. Dissertação apresentada ao Programa de Antropologia Social da Universidade Federal de Sergipe: São Cristóvão, 2015.

MENDONÇA, Caroline Farias L. **Insurgência política e desobediência epstêmica: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na serra do Arapuá**. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco: Recife, 2013.

MONTEIRO, John. **O escravo índio, esse desconhecido**. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: Global, 2000.

MORAN, Emilio F. **Adaptabilidade humana: Uma introdução à Antropologia ecológica**. São Paulo: EDUSP, 1994.

MOTA, Carlos Guilherme. **A Cultura brasileira como problema histórico**. Revista da USP, N.3, pp. 07-40, 1986.

MOTA, Clarisse N. da.; Barros, J. F. P. **O complexo da Jurema: representações e drama social negro-indígena**. In: MOTA, Clarisse N. da.; ALBUQUERQUE, Ulisses, P. (Orgs.). **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Bagaço, 2002.

MOTA, Clarisse N. da. **Os filhos da Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas no Nordeste Brasileiro**. Maceió: EDUFAL, 2007.

MINTZ, Sidney W. **Era o escravo de plantação um proletário?** In: DABAT, Christine Rufino. **O poder amargo do açúcar: produtores escravizados, consumidores proletarizados**. Recife, Editora Universitária da UFPE, 2010.

NEVES, Delma P. **Constituição e reprodução do campesinato no Brasil: legado dos cientistas sociais**. In: NEVES, Delma P. (Org.). **Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, V. 2, 2009.

NUNES, José. **Um pouco da minha vida**. In ALMEIDA, Luiz Sávio de. (Org.). Col. Índios do Nordeste 2: temas e problemas. Maceió: EDUFAL, 2000.

BERG, Karlevo. **O campônio marginal no Brasil rural**. In WELCH, Clifford Andrew et al (Orgs.). **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco. **As facções e a ordem política em uma Reserva Tukuna**. Dissertação de Mestrado em Antropologia da Universidade de Brasília, 1977.

_____. **Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil**. In Rev. Horizontes Antropológicos: Sociedades indígenas. A. 1, N. 1. Porto Alegre: PPGAS, pp. 60-83, 1997.

_____. **Apresentação à segunda edição**. In OLIVEIRA, João P. de (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra capa, 2004.

_____. **Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil**. In REIS, Aarão et al (Org.). **Tradições e Modernidades**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

_____. (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

OLIVEIRA, Kelly. **Diga ao povo que avance! Movimento Indígena no Nordeste**. Recife: Ed. Massangana, 2013.

PAIVA e SOUZA, Vânia F. de. **As fronteiras do “ser Xucuru”**: estratégias e conflitos de um grupo indígena do Nordeste. Dissertação de Mestrado Apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1992.

_____. **Desenvolvimento e associativismo indígena no Nordeste brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade federal de Pernambuco. Recife, 2003.

PALACIOS, Guillermo. **Campesinato e escravidão: uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no Nordeste oriental do Brasil: 1700- 1875**. In WELCH, Clifford Andrew et al (Orgs.). **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

PALMEIRA, Moacir G. S. **Casa e trabalho: notas sobre as relações sociais na *plantation* tradicional**. In WELCH, Clifford Andrew et al. (Orgs.). **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

PARRY SCOTT, Russell. **Famílias camponesas, migrações e contextos de poder no Nordeste: entre o “cativeiro” e o “meio do mundo”**. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de. et al.

(Orgs.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias.** Estratégias de reprodução social. São Paulo: Ed. UNESP, V. 2, 2009.

PEREIRA, Luiz de Araújo. **Meio natural alagoano: aspectos históricos.** Maceió: Instituto Arnon de Mello, 1991.

PERES, Sidnei. **Associativismo pluriétnico e etnicidade religiosa: tradições e modernidades em dois contextos etnográficos regionais.** In REIS, Aarão et al (Org.). **Tradições e Modernidades.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

PINTO, Estevão. **Estórias e lendas indígenas.** Faculdade de Filosofia de Pernambuco. Recife, 1955. Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org>. Acesso em: 11/02/2015.

POMPA, Cristina. **História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, séculos XVIII-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: Contracapa, 2011.

POUTGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias de etnicidade.** São Paulo: UNESP, 2011.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL, 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

PRADO Jr. Caio. **A Revolução Brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1977.

REESINK, Edwin. **O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste.** In ALMEIDA, Luiz Sávio de. (Org.). Col. Índios do Nordeste 2: temas e problemas. Maceió: EDUFAL, 2000.

_____. **Alteridades substanciais: apontamentos diversos sobre índios e negros.** In: CARVALHO, Maria R.; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (Orgs.). **Negros no mundo dos índios: Imagens, Reflexos, Alteridades.** Natal: Ed. UFRN, 2011.

_____. **Substantial identities in “rural black communities” in Brazil: a y short appraisal of some Communities Studies.** Vibrant, V. 5, N. 1, pp. 111-140, 2014.

REIS, João José. **Quilombos e revoltas escravas no Brasil.** Rev. da USP. São Paulo, V. 28, N. 1, pp. 14-39. 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RODRIGUES, Arion D. **Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kiriri.** Revista do Museu Paulista. São Paulo, V. 2, S/N, pp. 193-205, 1948.

SACHS, Ignacy. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável.** In: STROH, Paula Y. (Org.). Col. Ideias sustentáveis. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

_____. **A terceira margem: em busca do ecodesenvolvimento.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SAMPAIO, José Augusto de L. **De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos. O caso dos Kapinawá.** Dissertação de Mestrado Apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da UNICAMP. Campinas, 1986.

_____. **De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil; o caso Kapinawá.** *Cadernos do LEME*, Campina Grande, V. 3, Nº 2, p. 88 – 191. Jul./dez, 2011.

SANT'ANA, Moacir M. **Contribuição à história do açúcar em Alagoas.** Recife: Instituto do Açúcar e do Alcool, 1970. Disponível em <https://archive.org/stream/contribuicao00sant#page/n3/mode/2up>. Acesso em: 09/11/2015.

SANTILI, Márcio. PEC 71: **Na fronteira entre o bem e o mal das demarcações pendentes de Terras Indígenas.** Disponível em: [HTTP://www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org). Acesso em 05/01/2016.

SANTOS, Lucimar Felisberto dos. **Os bastidores da lei: estratégias escravas e o Fundo de Emancipação.** *Revista de História. UFBA*, V. I, N. 2, pp. 18-39, 2009.

SANTOS, Milton. **Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método.** In: *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo: AGB, Nº 54, pp. 81-93, 1977.

_____. **O dinheiro e o território.** In: SANTOS, Milton; BECKER, Bertha. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial.** Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

SCHRÖDER, Peter. **Terra e território Fulni-ô: uma história inacabada.** In: SCHRÖDER, Peter (Org.). **Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô.** Série Antropologia e Etnicidade . Recife: Ed. Universitária da UFPE. N. 1, 2012.

SCOTT, James C. **Formas cotidianas de resistência camponesa.** *Raízes*. Campina Grande, V. 21, N. 1, pp. 10-31, 2002.

SECUNDINO, Marcondes de A. **Tramas e Conexões no Campo Político Intersocietário Fulni-ô.** Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2000.

SEYFERTH, Giralda. **Campesinato e estado no Brasil.** *Mana*, V. 17, N. 2, pp. 395-417, 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/mana/v17n2/a06v17n2.pdf>. Acesso em 02/11/2015.

SILVA, Christiano Barros M. **Os Índios Fortes: aspectos empíricos e interpretativos do xamanismo Kariri-Xocó.** In ALMEIDA, Luiz Sávio de. (Org.). *Col. Índios do Nordeste 2: temas e problemas.* Maceió: EDUFAL, 2000.

_____. **Vai-te Para Onde Não Canta Galo, Nem Boi Urra: práticas de cura entre os Kariri-Xocó.** In ALMEIDA, Luiz Sávio de. (Org.). *Col. Índios do Nordeste 5: Temas e Problemas.* Maceió: EDUFAL, 2006.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando Sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no agreste alagoano.** Maceió: EDUFAL, 2013.

_____. **Desaldeando: índios em Alagoas e a construção da invisibilidade oficial em 1872.** In: MARTINS, Silva A. C. et al. **Relatório Técnico: atlas das Terras Indígenas em Alagoas-** pp. 10-21, Maceió: CNPq, 2007.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930).** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1995.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista.** Anuário Antropológico 84, (1985) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp.11-44.

TROMBONI, Marcos. **“O Tronco da Jurema”:** ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri. Dissertação de Mestrado apresentada ao Mestrado de Sociologia da Faculdade de Filosofia/ Universidade Federal da Bahia. Bahia, 1994.

VALLE, Carlos Guilherme O. do. **Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará.** Dissertação de Mestrado Apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1993.

VALLE, Sarah Maranhão. **O processo de destruição das aldeias na segunda metade do 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: Contracapa, 2011.

VASCONCELOS, Sanelva. **Os Cardosos das Águas Belas: estudo histórico, geográfico, sociológico e estatístico das Águas Belas e genealógico do seu fundador.** Recife: Ed. Arquivo Público Estadual, 1962.

VEIGA, José Eli da. **Desenvolvimento sustentável: O Desafio do Século XXI.** Rio de Janeiro: Garamonde, 2010.

VELHO, Otávio Guilherme. **Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da *fronteira em movimento*.** Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

VERDUM, Ricardo. **Povos Indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina.** Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

VERSIANI, Flávio R.; VERGOLINO, José Raimundo O. **Posse de escravos e estrutura da riqueza no agreste e sertão de Pernambuco: 1777-1887.** In Rev. Est. Econ. São Paulo, Vol. 33, n. 2, 2003, pp.353-393.

WANDERLEY, Maria de Nazareth B. **A ruralidade no Brasil moderno: por um pacto social pelo desenvolvimento rural.** In GIARRACCA, Norma. **¿Una nueva ruralidad en**

América Latina? CLACSO, Buenos Aires, 2001. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/rural/wanderley.pdf>. Acesso em: 12/12/2015.

_____. **Agricultura familiar e campesinato:** rupturas e continuidade. In Rev. Estudos Sociedade e Agricultura, Rio de Janeiro, n. 21, 2004, pp.42-61. Disponível em: <http://wp.ufpel.edu.br/leaa/files/2014/06/Texto-6.pdf>. Acesso em: 13/08/2015.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2000.

WELCH, Clifford Andrew et al. **Introdução:** estudos clássicos brasileiros sobre o campesinato. In WELCH, Clifford Andrew et al (Orgs.). **Camponeses brasileiros:** leituras e interpretações clássicas. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

WOLF, Eric R. **Tipos de campesinato Latino-Americano:** uma discussão preliminar. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs.). **Antropologia e Poder:** contribuições de Eric R. Wolf. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2003.

WOORTMANN, Ellen F. **O saber camponês:** práticas ecológicas tradicionais e inovações. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de. et al (Orgs.). **Diversidade do campesinato:** expressões e categorias. Estratégias de reprodução social. Vol. II. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

WOORTMANN, Klaas. **“Com parente não se neguecia”:** o campesinato como ordem moral. In Rev. Anuário Antropológico, nº 87. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990, pp. 11- 73.

_____. **Migração, família e campesinato.** In Revista Brasileira de Estudos de População, 1990, pp.35-55. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/rev_inf/vol7_n1_1990/vol7_n1_1990_2artigo_35_53.pdf. Acesso em: 28/11/2015.