

Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó

José Maurício Andion Arruti

Resumo

Este artigo toma como ponto de partida, a emergência contemporânea do tema dos “remanescentes indígenas” e dos “remanescentes dos quilombos” e seus principais aspectos. Para isso, desenvolve uma análise de contraste entre os Parakararú e os Xocó, tomando como ponto de observação suas formas de organização social e construção memorial das diferentes heranças deixadas por suas ancestralidades. Seu horizonte teórico é dado pelo problema dos agenciamentos classificatórios da “mistura”, categoria de uso corrente, porém com significados distintos para esses grupos sociais. Na análise comparativa entre eles, pode-se perceber que apresentam soluções quase opostas tanto para a situação da “mistura” originária, quanto para as posteriores formas de segmentação.

Palavras-chave: “remanescentes indígenas”, “remanescentes dos quilombos”, identificação étnica, agenciamentos políticos, Pankararú, Xocó, territórios étnicos.

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, pp. 215-254

José Maurício Andion Arruti

Abstract

Political Agents of the “Mixture”: Ethnic Identification and Negro-Native Segmentation between Pankararus and Xocos.

The starting point of this article is the contemporary emergence of the theme “native remnants” and “remnants of ‘quilombos’ (hiding places of slaves)” together with their main aspects. To this effect, it carries out an analysis of contrasts between Pankararus and Xocos based on their social organization and the collective memory of the various heritages left by their ancestors. Its theoretical horizon is defined by classification agents of the “mixture”, category of current use, but with meanings that differ according to social group. A comparative analysis shows that solutions can almost be said to be distinct, both for the original “mixture” and for later forms of segmentation.

Keywords: “native remnants”; “remnants of quilombos”; ethnic identification; political agents; Pankararus; Xocos; ethnic territories.

Résumé

Compositions Politiques du Brassage: Identification Ethnique et Segmentation Noire-Indigène Chez les Pankararus et les Xocos

Dans cet article, on part de l'émergence contemporaine d'études sur “les survivants indigènes” et “les survivants des *quilombos*” dans leurs aspects principaux. On y fait une analyse opposant les Pankararus aux Xocos, du point de vue de leurs formes d'organisation sociale et de la construction de leur mémoire des différents héritages laissés par leurs ancêtres. Son horizon théorique est issu de la question des compositions classificatoires du brassage, une catégorie assez utilisée, mais qui prend des significations distinctes lorsqu'il s'agit de ces groupes sociaux. On peut y voir qu'ils présentent des solutions presque divergentes entre elles autant pour la situation du brassage originel, que pour les formes de segmentation postérieures.

Mots-clé: “survivants indigènes”; “survivants des *quilombos*”; identification ethnique; compositions politiques; les Pankararus; les Xocos; territoires ethniques.

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 216

Apresentação

A exclusividade do interesse nas cosmologias nativas, mitológicas heróicas, estruturas de parentesco e sistemas de diagnóstico e cura, que marcam a antropologia americanista, cede cada vez mais a uma contaminação desses temas por questões relacionadas aos contextos coloniais e tutelares, à mobilidade geográfica e social e, finalmente, às questões relativas à identidade. Dado o crescente conhecimento e reconhecimento públicos da mobilização política de populações que se imaginam, se organizam e se apresentam como indígenas por todo o Continente, o tema da identidade étnica é cada vez menos evitável, esteja a sua abordagem vinculada ou não ao quadro teórico da etnicidade. Além disso, mesmo na linha de estudos já estabelecida sobre as relações interétnicas, os temas de interesse começam a ultrapassar os limites dos dualismos que marcaram, por exemplo, uma boa parte da Antropologia e da Sociologia brasileiras desde a década de 1950, centradas, respectivamente, nas oposições índios/brancos e negros/brancos. Os contrastes tornam-se mais complexos, incluindo outros grupos minoritários, mas, principalmente, a confrontação cruzada entre eles, em que a dualidade entre “o branco” e “o outro” já não é mais a chave explicativa de tudo.

O trabalho seminal de Roger Bastide sobre as “Américas Negras”, publicado em 1967, que já tinha como motivação os dilemas políticos relacionados tanto à emancipação da população afro-americana das cidades, quanto à descolonização africana (cf. Bastide, 1973:7-10), apontam para a importância das trocas entre negros e indígenas na conformação de todo um tipo cultural americano. O ponto de partida de Bastide era justamente a observação dos dados históricos sobre o encontro entre as formas de resistência negra e indígena – “Dans le marronage, l’africain a rencontré l’indien” (*ibidem*:77) –, seu campo de observação eram as estruturas rituais religiosas, e seu horizonte teórico era a questão da mestiçagem, a “fusão de civilizações”, geradora de uma cultura “negra”

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 217

original. Os frutos dessa perspectiva continuam brotando no campo de estudos das religiões afro-americanas e, recentemente, têm fecundado também trabalhos que se pretendem renovadores da antropologia americanista (cf. Losonczy, 1997). Portanto, ainda que não seja um tema ou um campo de estudos privilegiado, as trocas e sínteses entre as heranças étnicas indo-americanas e africanas já possuem uma pequena história na disciplina. Este texto, no entanto, busca abordar o mesmo tema, mas de uma perspectiva distinta, estando motivado por um outro contexto e apoiado em outros pontos de partida, campos de observação e horizontes teóricos.

Nos últimos dez anos, particularmente em função da emergência social do tema dos “remanescentes indígenas” e dos “remanescentes de quilombos”, as Ciências Sociais e a Historiografia brasileiras¹ têm revelado um aspecto da realidade rural que não era objeto nem dos “estudos étnicos”, nem dos “estudos raciais”, ou dos estudos sobre “campesinato”, mas que agora surge com a força de uma evidência. Trata-se das comunidades rurais que se mobilizam politicamente por territórios de uso tradicional, com base em um vocabulário e uma organização social de tipo étnico, respaldadas, ou mesmo motivadas, pela introdução do reconhecimento legal de seus direitos no ordenamento jurídico nacional. Nesse quadro, os “remanescentes indígenas” saíram na frente, tornando-se especialmente visíveis depois da expansão das emergências indígenas da década de 1970, particularmente no Nordeste, onde elas eram mais surpreendentes. No final da década de 1980, mas de uma forma muito rápida, os “remanescentes de quilombos” também entram em cena, ampliando o campo de observação do fenômeno.

Por isto, o ponto de partida desse exercício não são as formas de resistência histórica de índios e negros – ainda que elas sejam fundamentais para compreender o que vem ocorrendo –, mas a sua tradução ou recriação contemporânea. Seu campo de observação são as formas de organizar socialmente e construir memorialmente as diferentes heranças deixadas por essas ancestralidades. Seu horizonte teórico é dado pelo problema dos agenciamentos classificatórios da “mistura”, categoria de uso corrente, mas que assume significados variados para esses grupos sociais. Foi no desenvolvimento da pesquisa entre os Pankararú, localizados no sertão pernambucano de Tacaratú, submédio São Francisco, que as questões já enunciadas mostraram sua pertinência (Arruti, 1996). Ainda que não tenham tido um tratamento especial naquela ocasião, elas

motivaram o redirecionamento das investigações seguintes (Arruti, 1997a) e a busca de um campo de observação empírica mais adequado. Esse segundo campo de observação veio a ser constituído pelos Xocó e seus vizinhos, os negros da comunidade do Mocambo, localizados no sertão sergipano de Porto da Folha, às margens do baixo São Francisco (Arruti, 1997b).

Este texto reconstitui a conexão entre esses exemplos, buscando colocá-los em uma perspectiva comparada, que os aproxima não por suas semelhanças, mas por seus contrastes. É possível lê-los como soluções quase opostas, tanto para a situação de “mistura” originária, quanto para as formas de segmentação posteriores, em que o lugar do negro no interior ou na periferia da sociedade indígena ganha significados distintos. A sobreposição dessas situações consiste, portanto, em um primeiro exercício comparativo que não tem a pretensão de produzir conclusões, mas de ampliar e sistematizar o repertório das questões suscitadas. Para isso, um primeiro bloco reconstituirá o contexto histórico mais geral que, de certa forma, unifica esses exemplos, enquanto produtos de uma política colonial e imperial de produção de *territórios poliétnicos*, cujo destino manifesto era a homogeneização da população sertaneja. Veremos que diversos expedientes classificatórios foram acionados na descrição e administração dessas populações, mas também foram reapropriados por elas. Em um segundo bloco, passamos à descrição da situação Pankararú, na qual o *lugar do negro* apresenta uma forte ambigüidade no interior da memória indígena, passando da plena absorção histórica, de caráter matrimonial e ritual, à função de argumento faccional, frente à simbologia e à pragmática da “remanescência”. No terceiro bloco, há a descrição da situação de vizinhança e parentesco entre índios Xocó e negros do Mocambo, que parece caminhar, irregularmente, em uma direção oposta ao do primeiro exemplo, indo da diferenciação categórica, ainda que variável, até a aliança como “remanescentes”, indígena e quilombola. Em ambos os casos, a análise dos agenciamentos da “mistura” são indissociáveis dos contextos colonial e tutelar, da mobilidade social e geográfica e, finalmente, das questões concernentes à identidade e sua “manipulação”.

2. Perspectivas Histórica e Discursiva da “Mistura”

Depois da eliminação do poder temporal dos missionários sobre os aldeamentos, da transformação dos aldeamentos em vilas

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 219

(1758), e do incentivo oficial aos casamentos mistos entre portugueses e índios (1775) (Hoornaert, 1992), foi a vez do que podemos caracterizar como a política das “reuniões”. Nela, sob o argumento de que em vários dos aldeamentos restava apenas um pequeno número de sobreviventes, alguns deles eram extintos e suas populações reagrupadas junto às de outros. Tais medidas, que constituíram uma verdadeira *estratégia da mistura*,² seriam complementadas pelo ataque ao relativo “isolamento” que os aldeamentos restantes ainda permitiam aos indígenas. No início do século XIX, o governo imperial voltaria a incentivar a ocupação não-indígena das terras das antigas missões e aldeamentos, como forma de criar uma população finalmente homogênea (Cunha, 1992), e ao mesmo tempo absorver, na estrutura estatal, núcleos populacionais administrativa e economicamente já plenamente estruturados.

Finalmente, em 1850, entre outras transformações cruciais, a “lei de terras” mandava incorporar às propriedades do Estado as terras das aldeias de índios que “vivem dispersos e confundidos na mesma população civilizada”. Vale ressaltar que, então, o argumento já não era apenas de caráter quantitativo (poucos índios em muitas terras), mas qualitativo, *comportamental*. Assim, as próprias comissões criadas para percorrer os estados discriminando as terras públicas são incumbidas de verificar o quanto as populações dos aldeamentos indígenas ainda mantinham sua tradições e sua autonomia com relação ao mercado regional, ou seja, o seu grau de “mistura”. É importante perceber a simultaneidade entre os trabalhos de discriminação das terras públicas, as políticas de implantação da imigração estrangeira, de libertação dos escravos através do “fundo de emancipação” do Império e a criação de diferentes tipos de “colônias” (agrícolas, militares, de indigentes, de órfãos etc.). Políticas que, combinadas, refletem uma conjuntura em que se tentava remodelar o padrão de controle da mão-de-obra rural pobre, em uma intensa busca da medida exata entre a tutela daquela população, que a ordem demandava, e a liberação de homens e terras que o progresso pedia. Isso faz com que a extinção dos aldeamentos indígenas no Nordeste seja menos o desdobramento de uma *política indigenista* com lógica própria, do que um elemento de um quadro mais amplo que compõe a reordenação dos padrões de intervenção e controle sobre a população rural pobre nordestina num momento de transição das relações de trabalho para o capitalismo. A seguir descreveremos o resultado que essa política comum alcançou tanto no caso dos Pankararú, quanto no caso dos

Xocó, para em seguida seguir mais de perto o desdobramento em cada um deles.

A produção de territórios poliétnicos

No caso dos Pankararú, segundo o levantamento realizado por Hohental (1960), os registros mais antigos do etnônimo são de 1702, surgidos nos relatórios das Missões das ilhas do São Francisco junto a outros três grupos, os Kararúzes (ou Cararús), os Tacaruba e os Porús. Mais tarde, na *Informação Geral e Descrição de Pernambuco* de 1740, há notícias dos Pankararú (Brancaruz) e dos Porús em outros dois aldeamentos missionários localizados em ilhas do São Francisco e é, finalmente, com a criação do aldeamento de “Brejo dos Padres”, possivelmente em 1802 (*ibidem*), a partir do ajuntamento destes com os Umã, Vouvê e Jeritacó (Barbalho, 1985), que se define sua atual localização. Nesse território poliétnico, em função das reiteradas tentativas estatais e missionárias, foram reunidos ainda grupos “brabios” da Serra Negra, ancestrais dos grupos hoje conhecidos como Kambiwá e Kapinawá, conforme relatam documentos escritos³ e a história oral Pankararú. Não possuímos informações censitárias detalhadas sobre o aldeamento do Brejo dos Padres nesse período, apenas duas contagens gerais, produzidas no bojo do seu processo de extinção. Em 1857 relatava-se a existência de 290 índios, distribuídos em 96 famílias e, em 1878, 363 índios distribuídos em 96 famílias.⁴

Quanto aos Xocó, Hohental descreve situação semelhante, mas sugerindo a existência de grupos territorialmente descontínuos. As primeiras notícias sobre os “Chocaz” são de 1749 e 1761 e os localizam em Pão de Açúcar (SE). Mais tarde, tal etnônimo (ou variante) é identificado simultaneamente em três localidades. Na Ilha de São Pedro, município de Porto da Folha (SE), em Olho D’Água do Meio (AL), área atualmente ocupada pelos Tinguí-Botó, e em Porto Real Colégio (AL), em terras de um antigo aldeamento jesuíta do século XVI (Hohental, 1960), onde teriam se reunido aos Kariri, originando os atuais Kariri-Xocó. Há ainda notícias de índios autodesignados Xocó nos sertões de Pernambuco nos anos de 1802 e 1804, quando Frei Vital de Frescarollo os teria retirado das matas, catequizado e “reunido” aos “Umãos Vouvê” no aldeamento de Olho D’Água da Gameleira.⁵ Quanto à sua população, Frei Vital informa que, em 1804, os Xocó “amansados” seriam 36, vindo a formar com os outros um total de 130 índios.

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 221

Sobre a Ilha de São Pedro, há um censo do 1829 (do qual falaremos adiante) que os relaciona em número de 139.⁶

O processo de expropriação e de extinção oficial dos aldeamentos dos estados do Nordeste chegaria a termo ao final da década de 1870. Em Sergipe, os presidentes de Província nem mesmo esperaram a instituição da comissão de demarcação de terras para resolver pela inexistência de índios, ainda que pouco tempo antes manifestassem a carência de missionários para administrar seus aldeamentos (Dantas e Dallari, 1980). Já em 1853, o governo provincial consegue a extinção da Diretoria Geral de Índios de Sergipe e decreta a extinção de todos os seus aldeamentos. Não obstante, no plano local, Frei Doroteu, que havia sido trazido à Missão de São Pedro de Porto da Folha poucos anos antes, em 1849, continuou o seu trabalho de catequese junto àquela população até 1878, ano de sua morte. Nesse ano, o presidente de província decretava, mais uma vez, a *extinção* daquela Missão Indígena e informava ao governo central que “nesta Província não existem aldeias, nem mesmo *verdadeiros índios*”, apenas, continuava ele, “um ou outro indivíduo que conserva o *sangue das antigas raças* [mas que] perde-se no meio de uma população *mais ou menos civilizada*” (ênfases minhas).⁷ Discurso ambíguo, que revela o quanto a plasticidade das categorias pôde funcionar no exercício do poder sobre aquelas populações. Assim é que, em 1882, as terras da antiga Missão puderam ser divididas em oito fazendas que, em 1888, foram aforadas pela Câmara Municipal, enquanto os Xocó começavam a realizar viagens periódicas ao Rio de Janeiro em busca de *seus direitos*.

É também em 1878 que a Comissão de Demarcação de Terras Públicas de Pernambuco comunicava que os aldeamentos da província já estavam todos extintos e as suas terras divididas em lotes familiares.⁸ Tais lotes teriam sido distribuídos entre as famílias de “caboclos” dos antigos aldeamentos e, a parte restante, vendida em hasta pública. No ano anterior, os Pankararú haviam vivido o momento inaugural daquela a qual eles se referem como a “época das linhas”, isto é, da repartição do seu território em duas faixas paralelas de lotes, distribuídos entre jagunços e escravos dos proprietários locais. Libertados pelo “Fundo de Emancipação”, tais escravos, em lugar de se dispersarem pelo território provincial, foram fixados nos lotes familiares do Brejo dos Padres, permanecendo sob a área de influência de seus antigos proprietários e ampliando a diversidade étnica daquele território de “mistura” e de reserva de mão-de-obra.⁹ Conforme os documentos oficiais, o aldeamento de Brejo dos Padres foi dividido em 114 lotes (entre 151.230 m² e

302.500 m²), 96 deles distribuídos entre as famílias indígenas.¹⁰ A memória Pankrararú, no entanto, contradiz essa versão, esclarecendo que apenas uma parte das famílias indígenas ganhou lotes nas “linhas”, restando às outras a alternativa de subirem as serras que cercam o Brejo dos Padres ou dispersarem-se.

Em um mesmo golpe, a oligarquia local aparentemente eliminava os empecilhos legais impostos pela estrutura da Missão Indígena, livrava-se do ônus de uma eminente abolição da escravidão negra, ao mesmo tempo em que criava um reserva local de *trabalhadores nacionais*, fruto da “mistura” entre eles. Isso permite reconhecer o horizonte histórico da “mistura” que marca o discurso *sobre e desses* índios e negros, mas não esgota seus significados. A seguir destacarei como a “mistura” é também o elemento que dá mobilidade aos enquadramentos classificatórios dessas populações. Meu argumento é que ela fornece o fundo plástico fundamental aos agenciamentos discursivos de semelhanças e identidades, capaz de permitir a mobilidade dos indivíduos e grupos entre as categorias classificatórias dominantes. Essa mobilidade tem repercussões tanto no plano do exercício de poder, quanto o seu reconhecimento tem em nossas análises históricas e sociológicas.

“Qualidades”

De acordo com a “Relação dos Habitantes da Freguesia de São Pedro de Porto da Folha” fornecida pelo vigário da Missão Indígena homônima, a população desta Freguesia dividia-se em 309 “portugueses”, distribuídos por 69 *fogos* e 139 “indígenas”, distribuídos pelos 46 *fogos* da Ilha de São Pedro, onde funcionava a sua Missão.¹¹ Criada em meados do século XVII, a Missão Indígena de Porto da Folha, “reunia” diversos grupos indígenas designados coletivamente como Aramurus ou Orumarus (aparentemente o etnônimo entre eles dominante) como recompensa por sua colaboração militar com os portugueses na luta contra a presença holandesa na região (Dantas e Dallari, 1980). A Missão foi, durante muito tempo, o único *posto avançado* através do qual o Estado Imperial se fazia representar em todo o vasto Sertão de Porto da Folha até que, em meados do século XIX, comesçassem a surgir as primeiras vilas e suas estruturas municipais. Tal *Relação* é, portanto, a única contabilidade *pública* daquela população do sertão interior sergipano do período, o que somado ao seu caráter relativamente detalhado, lhe atribui uma importância que ultrapassa a sua

utilidade estatística, para lhe situar como demonstrativo das formas de classificação disponíveis aos aparelhos de Estado, isto é, a forma pela qual os habitantes daquele sertão eram pensados, repartidos e administrados.

Depois de dividir toda a população recenseada em dois blocos, “índios” e “portugueses”, o vigário divide esta segunda categoria censitária em várias colunas dedicadas às suas diferentes “qualidades”. Assim é que “português” revela-se um rótulo composto por apenas 31 (10%) “brancos”, aos quais se somavam 175 (57%) “pardos”, 100 (32%) “pretos” e 3 “indígenas” (1%). Além disso, se observarmos a composição dos agrupamentos familiares, veremos que dentre os 69 “fogos” classificados como “portugueses”, 17 (25%) eram constituídos por casais de “pretos” ou compostos por “preto” e “pardo”. Além disso, a análise desses dados deve reconhecer ainda que, mesmo as distinções entre branco, pardo e preto, que poderíamos tomar como uma referência mais direta à “cor” das pessoas, não parece estar baseada em critérios claramente definidos e exclusivos, mas em uma composição entre variantes onde origem, cor de pele e, podemos imaginar, situação socioeconômica, inserção religiosa e ritual, prestígio social, funcionavam como variáveis num sistema em permanente reavaliação.

Na segunda metade da *Relação*, destinada ao registro dos “aldeados”, o vigário não acrescenta a mesma coluna “qualidade”, aparentemente numa simples economia de energia no preenchimento do censo, já que, *por definição*, só “índios” eram “aldeados”. Se compararmos, no entanto, o que ocorreu com a outra metade da lista, dedicada aos “portugueses”, fica claro que tal supressão opera, de fato, uma naturalização da relação existente entre o recorte administrativo “aldeados” e a “qualidade”, ou rótulo étnico “índios”. Essas considerações são reforçadas pela forte mobilidade da população compulsada, caracterizada pelos dados da própria *Relação*: dos 309 “portugueses”, 135 (44%) tinham origem em outra freguesia e, entre estes, 26 (8,5%) eram “pretos” livres e 17 (5,5%) “pretos” escravos. Dentro do aldeamento não era diferente: dos 139 “índios”, 61 (44%) provinham de outras freguesias ou províncias vizinhas, da mesma forma que aqueles 3 “índios” não aldeados, ditos “portugueses”. Como tive oportunidade de descrever em outro trabalho (Arruti, 1996), tais migrações eram muito comuns entre as populações dos diferentes aldeamentos em torno do São Francisco, e é muito pouco provável que um sujeito ou família mantivesse sempre e necessariamente a situação de “aldeado” durante essas constantes viagens.

Isso não quer dizer que a reunião dessas pessoas sob o mesmo rótulo de “portugueses” ou de “índios” seja um erro de categorização do vigário. Meu argumento é que esse tipo de operação, que reúne e separa em função de critérios variáveis e aparentemente arbitrários, faz parte da própria natureza dos agenciamentos classificatórios: eles funcionam como ferramentas que permitem agir sobre a realidade e cujo compromisso não é com a *substância* dos objetos classificados, mas com a *pragmaticidade da taxinomia* gerada a partir deles e sobre eles aplicada. No caso do nosso vigário, importava-lhe apreender a população segundo o critério básico de ela ser aldeada ou não, isto é, segundo a binarização entre aqueles que estavam ou não submetidos à sua administração. A distinção entre índios e portugueses, neste caso, não é uma distinção nem étnica, nem de cor, mas uma distinção que corresponde aos lugares dos homens num determinado arranjo de liberdades e subordinações. A discussão sobre a clareza que o vigário possa ter tido sobre a natureza instrumental dos “rótulos” não deve, no entanto, obscurecer a questão fundamental, relativa aos efeitos sociais desses agenciamentos classificatórios. Uma apreensão direta e realista dessas categorias, que as quer tomar por *dados da realidade*, tende a fazer com que as interpretações históricas e sociológicas desconheçam justamente os seus conteúdos históricos e sociológicos, que operam não como dados, mas como *discursos sobre a realidade*.¹²

Assim, o termo “qualidade” manifesta um tipo de recorte das diferenças entre os homens que não parece poder ser traduzido adequadamente por nenhuma das classificações que nos são familiares, como cor, classe, raça ou etnia. É reveladora a semelhança que essa situação encontra com o sistema de classificações sociais desenvolvido na América espanhola, apesar da enorme distância que separa o *estilo* daquela administração colonial em lidar com as diferenças étnicas e o *estilo* adotado pela colonização portuguesa e pela *prática colonial* brasileira.

A administração espanhola também reconhecia as diferenças étnicas no interior da sua população para lhes dar diferentes estatutos jurídicos, reduzindo-as a um quadro bastante limitado de categorias, que incluíam, além dos espanhóis e dos índios, diversas castas que, seguindo a tradição jurídica hispano-medieval, estavam submetidas a legislações específicas¹³. Ao conjunto dessas distinções era dado o nome de “calidad”. Nesse caso também a “calidad” era acionada não como uma classificação fixa, mas como um estatuto que resultava da composição de variáveis como extração étnica, nível econômico e relações políticas, que permitiam uma

importante mobilidade jurídica aos indivíduos e famílias (Baud *et alii*, 1996).

Vale lembrar que na situação colonial espanhola o baixo *status* dado aos índios tinha, como uma contrapartida relativa, a garantia de um governo próprio e a permanência em suas terras, motivando a que, sob certas condições, espanhóis pobres preferissem ser absorvidos nos *pueblos*. No caso da situação colonial portuguesa e imperial brasileira, a substituição da escravidão indígena por sua progressiva despossessão territorial e pela transformação da identidade indígena em estigma, fez que essa mobilidade assumisse, em termos gerais e no longo prazo (mas nem sempre em situações históricas precisas e particulares), apenas um sentido, aquele que leva de índio a caboclo e, deste, a branco. Assim, a noção de “qualidade” nos permite propor o primeiro aspecto do problema da *plasticidade* destes rótulos, retrospectivamente tomados como sólidos demarcadores de fronteiras naturais, mas em realidade, referidos a um enquadramento classificatório flutuante, conforme a mobilidade da população local e os interesses das agências classificatórias.

A presença do indigenismo oficial no Brasil, já no século XX, por exemplo, cuja motivação primeira era acelerar e controlar aquela passagem entre índio e branco, pensada como natural, introduz novos elementos nesse jogo de “qualidades” que terão efeitos paradoxais, como observaremos por meio da situação dos Pankararú.

Fronteiras

Dispomos de alguns dados históricos sobre a questão da “mistura” entre os Pankararú que iluminam outros aspectos da problemática dos *agenciamentos*. Em 1950, o encarregado daquele Posto Indígena consultava a Inspetoria Regional sobre a possibilidade de aceitar o retorno para a área indígena de “índios que daqui se ausentaram há mais de dez anos”, antes, portanto, da demarcação da área.¹⁴ O encarregado explicava que “ultimamente [...] têm procurado retornar ao aldeamento dezenas de pessoas que daqui se ausentaram muito antes de ser criado o posto indígena e que, convidadas pelo primeiro encarregado, quando da época de sua criação, para retornarem às suas antigas residências, não aceitaram o convite”. Ele mesmo, particularmente considerava que aquelas pessoas já “se encontram emancipadas da tutela indígena”, não só

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 226

por morarem há tantos anos fora da área indígena, mas principalmente por sua “franca promiscuidade com civilizados, em cujo meio constituíram família”. É interessante como essa forma de discernir os que estão fora dos que estão dentro da área indígena fazendo referência quase exclusiva à “mistura”, obscurece uma série de questões envolvidas nessa tentativa de “retorno”. Em primeiro lugar, obscurece as razões pelas quais os que estavam fora queriam voltar à aldeia. Em segundo lugar, obscurece a natureza da “fronteira” que está em jogo, já que ela pode ser simultaneamente *étnica*, *territorial* ou *jurídica*, como o uso da categoria “emancipados” sugere. Antes de tentarmos esclarecer essas questões, vejamos alguns outros dados.

Em um dos últimos relatórios do SPI, de 1966, outro encarregado traduz em números aquilo que o relatório anterior obscurecia. Ao referir-se à *população sob a administração do posto indígena* não como *índios* ou *remanescentes indígenas*, mas como “mestiços” ou “caboclos”, esse encarregado agregava sob a ampla categoria de “assistidos”, além destes, os “particulares casados com [os] ditos mestiços”.¹⁵ Compunham tal população de “assistidos”, 2.488 “mestiços de índios pancaraús com brancos e negros” e 95 (47 mulheres e 48 homens) “particulares”.¹⁶ Ampliando ainda mais essa categoria, o relatório dava também os números dos “mestiços pancaraús *que estão com residências fora* das terras deste Posto Indígena, vivendo uns em municípios adjacentes, e outros em outros estados” (ênfases minhas). Eram 633 pessoas, cerca de um quarto da população total da área. Assim, a elasticidade da qualidade de “assistidos” opera um duplo movimento que traduz os fluxos da “mistura” através das fronteiras Pankararú, isto é, aquele que *indianiza* os que são trazidos de fora para dentro do território indígena e aquele que permite manter a indianidade dos que saíram desse território.

Nesse último caso, pode-se falar em dispersões familiares que, aos poucos, dão lugar a diferentes formas de reterritorialização Pankararú. Existia uma pequena concentração de famílias em uma rua da antiga cidade de Petrolândia (hoje alagada), mas também existiam famílias em pequenos ranchos temporários, dispersos pelas margens do São Francisco, em geral trabalhando “de meia”. Em todos esses casos, no entanto, a aldeia continuava sendo a referência fundamental, para onde os índios voltavam semanal ou mensalmente. Outra concentração tinha lugar em Água Branca (atual Pariconha, AL), formada pelas famílias que no final do século XIX haviam sido expulsas pelas *linhas*, mas que não deixaram de

manter contato regular com o Brejo dos Padres. Uma terceira concentração era a de São Paulo que, desde a década de 1940, mas principalmente a partir de 60, atraía muitos Pankararú como “paus de arara” para o trabalho na construção civil e na Companhia Elétrica.¹⁷

De qualquer forma, o fato de estarem fora das *fronteiras geográficas* da área indígena não significava que estivessem fora da *fronteira étnica* Pankararú e o que demandavam era serem incluídos pela *fronteira jurídica* dos “assistidos” do órgão indigenista. A essa demanda os dois encarregados a que nos referimos responderam de formas inteiramente opostas, ainda que a categoria da “mistura” ganhasse um lugar igualmente central em ambas as avaliações, seja como critério de inclusão ou exclusão. Como foi sugerido por Cardoso de Oliveira (1960), a importância dos Postos Indígenas e da definição de um território garantido para o processo de identificação étnica está no laço criado pelos *direitos* associados ao rótulo “índios”, representados, entre outras coisas, pela *assistência* que, paradoxalmente aos objetivos assimilacionistas, reforça a adesão a uma identidade indígena.

Entretanto, na situação Pankararú a distinção entre “assistidos” e não-assistidos não correspondeu sempre à distinção entre os que estão e os que não estão na área. Muito menos à distinção entre aqueles que passam a valorizar ou desvalorizar a identidade indígena. O governo tutelar agrega às relações rituais e de afinidade ou parentesco uma relação entre a identidade e o território indígena (agora espaço jurídico), que passa por uma referência aos “direitos”. Voltando, assim, às nossas observações sobre as “qualidades”, uma *identificação étnica* não é produto apenas de uma “contrastividade”, mas da composição dessas fronteiras, étnica, jurídica e territorial. Ou, de outra forma, é um modo de classificar sujeitos que os inclui tanto em grupos locais quanto em arcabouços jurídicos e políticos estatais.

As partes seguintes deste texto buscam explorar esse ponto de partida, a partir da análise dos mecanismos de segmentação que, recentemente, vieram a distinguir mais claramente índios e negros entre os Xocó e os Pankararú. A sobreposição das situações vividas nesses dois grupos com relação à mesma questão, nos servirá como um primeiro ensaio sobre as variantes que atuam na definição das diferentes soluções dadas à “mistura”, quando esta é confrontada com as “qualidades” e “fronteiras” a que fazem referência os novos “direitos”.

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 228

3. As “Sementes” da Diferença: Mistura e Faccionalismo Pankararú

Apesar de ser considerada pelos Pankararú como a mais brutal das interferências dos fazendeiros sobre a vida tribal, a extinção oficial do aldeamento do Brejo dos Padres, a sua repartição em lotes e a expulsão de parte de suas famílias para a alocação de ex-escravos, não significou a dissolução do grupo indígena enquanto tal. A vida ritual da aldeia foi transformada pela fragmentação e dispersão das famílias, mas não foi anulada. As festas deixaram de se realizar nos grandes terreiros coletivos de antes, mas continuaram existindo num formato mais discreto, fragmentado em vários terreiros menores que correspondiam quase que a cada uma das unidades familiares dispersadas pelas serras em torno. Isso permitiu que, depois do impacto mais brutal, uma progressiva acomodação levasse à lenta reaproximação entre as famílias expulsas do Brejo e as que haviam ficado “misturadas” nas “linhas”. Da mesma forma, as famílias que haviam se dispersado por outras regiões, criando núcleos autônomos ou sendo absorvidas por outros núcleos, também puderam restabelecer suas relações de parentesco, voltando a participar das festas mais importantes. Um processo de acomodação que, se até pouco tempo caracterizaria a própria idéia de uma miscigenação e aculturação irreversível, foi o mesmo que permitiu aos Pankararú, 60 anos depois de sua extinção oficial, se recompor como identidade indígena.

Processos semelhantes foram vividos em outros aldeamentos, mas a particularidade Pankararú está, acredito, no fato de eles terem gerado um recurso próprio e original que lhes permitiu recusar e subverter a “redução” imposta pela “mistura”. Independentemente de sua designação oficial, os Pankararú construíram uma *nominação memorial*, digamos assim, composta dos nomes de cada uma, ou das principais etnias que foram “reunidas” no Brejo dos Padres. Segundo o que todas as pessoas adultas do grupo estão habilitadas a dizer, com algumas pequenas variantes, o verdadeiro nome da aldeia é *Pancarú Canabrava Geritacó Cacalancó Umã Tãtuxi de Fulô*. Esse nome composto é de conhecimento geral, mas não encontra um uso corrente ou vinculado a situações especiais, guardando a única função de uma explícita reserva de memória, um recurso mnemônico que permite reter e evocar a identidade dos “trancos velhos” de que descendem.

Se, por meio dessa *nominação memorial*, os Pankararú reconhecem que já são fruto de uma “mistura” de “trancos velhos”, é

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 229

também por meio dela que eles impõem resistência a essa mesma “mistura”, enquanto processo de indiferenciação. A manutenção desses sobrenomes lhes permite imaginar-se enquanto unidade política e social sem que para isso tenham que condenar irremediavelmente as “sementes” da diferença.¹⁸ Isto porque cada um desses sobrenomes representa a possibilidade de novas dispersões, que eles denominam por “enxames”. Se, no passado, diferentes grupos puderam ser reunidos num mesmo território como estratégia de sobrevivência, parece-lhes perfeitamente coerente que hoje, também como estratégia de sobrevivência, de um grupo possam surgir outros, cuja migração multiplicaria os territórios indígenas.¹⁹

O que desejo chamar a atenção nesse quadro é, primeiro, para a tendência à realização de sínteses socioculturais a partir de fragmentos de populações dispersas e profundamente fraturadas; em segundo, para a ausência de um lugar nessa *nominação memorial* para os escravos recém-libertos que, no entanto, igualmente foram absorvidos na síntese do Brejo dos Padres. Adiante abordaremos a natureza dos limites dessa mitológica da “mistura” Pankararú.

Mitologias faccionais

Os sobrenomes são um recurso integrador das ancestralidades que legitimam os Pankararú como “tronco velho” indígena, o que dá a uma determinada “mistura” um sentido positivo e potencializado. A ancestralidade negra, por outro lado, entra nesse sistema de legitimação com um sinal negativo, não por qualquer incompatibilidade ritual ou proibição nas trocas matrimoniais, mas em função daquilo a que os seus “direitos” fazem referência. Por isso, se os negros não ganham um lugar na *nominação memorial*, é porque eles são uma peça-chave no vocabulário faccional Pankararú.

Existem basicamente duas grandes narrativas Pankararú sobre a sua expropriação territorial e identitária, duas *narrativas coloniais* que se opõem simetricamente. Uma delas explica a área a partir de sua repartição em três círculos concêntricos, onde o menor círculo, o centro geográfico da área, corresponderia ao conjunto de moradores mais puramente índios, o círculo intermediário corresponderia aos moradores “misturados” e o círculo maior à área tomada pelos posseiros. Essa narrativa produz a imagem de um grupo compacto que vai progressivamente sendo assediado pelo avanço civilizatório, que lhe toma as terras e a própria identidade, num movimento de fora para dentro, contra o qual resta uma resis-

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 230

tência localizada em um centro territorial política e etnicamente intacto. Nessa narrativa, o apossamento e a mistura seriam fruto da ingenuidade de seus antepassados, que deixaram que os posseiros fossem chegando aos poucos, tomando emprestado um pasto, um bebedouro, usando uma fonte d'água, até que os índios se vissem forçados a sair das suas terras, expulsos pelo gado e pelas “linhas”. Não me ocuparei aqui das análises estruturais produzidas a partir dessa espécie de diagrama, que expressaria uma “cosmologia nativa” (Ribeiro, 1992), mas de como tal imagem implica em uma mitologia faccional.

A segunda narrativa descreve a expropriação não como um progressivo avanço de fora para dentro, mas como uma tomada abrupta do próprio núcleo territorial. Uma intervenção dada num só golpe pelos poderes locais, que teriam repartido as melhores terras, isto é, as terras do “Brejo”, em linhas de lotes e as distribuído entre jagunços e negros, que passaram a ser conhecido pela designação geral de “linheiros”. Parte dos índios teria fugido imediatamente para outros locais e parte teria se refugiado nas serras que contornam o Brejo. Aqueles que ficaram nos lotes teriam realizado alianças com o invasor, na forma de casamentos, relações de trabalho ou da pura submissão, enquanto os que fugiram, o fizeram por preferirem trocar as facilidades ecológicas do Brejo pela irredutibilidade étnica e moral. Por isso, nessa leitura inversa, as famílias das serras, que estão nas bordas da área, seriam as mais puras, enquanto as do Brejo seriam as mais misturadas.

O confronto entre essas versões não nos fornecem nem concepções abstratas sobre o universo, nem vestígios de estruturas mentais, nem versões objetivas de um fato passado, mas *discursos* sobre o território e a etnicidade. Desencontros entre diferentes concepções do *ser Pankararú*, que definem papéis nas lutas por classificações, lutas por se fazer ver e fazer crer, por dar a conhecer e se fazer reconhecer, por impor a definição legítima das divisões do mundo social e com isso fazer e desfazer grupos (Bourdieu, 1989). É frente a esse quadro mais amplo de uma *mitologia colonial* que se torna *mitologia faccional* que a representação sobre os negros entre os Pankararú deve ser compreendida.

Temos, portanto, o fenômeno da “mistura” repartido em três níveis distintos. Em um, é fruto da “reunião” de diversos “truncos velhos” na formação da síntese Pankararú, traduzida por meio da *nominação memorial* e que surge hoje como um capital simbólico frente à possibilidade que ela abre aos Pankararú em gerar novas “pontas de rama”. Em outro, é fruto da invasão e da per-

manência dos “posseiros”, pondo em risco não exatamente a identidade indígena, mas o seu território, já que “posseiro” é o termo de oposição mais elementar em relação ao qual se define a própria identidade Pankararú. Nesses casos, porque a fronteira entre “índios” e “posseiros” é categórica e domina toda a representação pública do drama territorial vivido pelos Pankararú, as situações de possível ambigüidade que envolvem parentescos e casamentos, ainda que possam provocar controvérsias internas, são passíveis de um arbitramento, quando então pessoas autorizadas decidem pela absorção ou exclusão da pessoa em situação de identidade duvidosa. Finalmente, no terceiro nível de representação da “mistura”, relativo aos “pretos”, essa ambigüidade não é passível de arbitramento, pondo em risco justamente a identidade indígena. A partir dela não se define o “contraste” com o não-índio, mas uma espécie de modulação interna aos Pankararú, que se faz entre o puro e o impuro. Esse lugar encontra correspondência na ambigüidade do estatuto dos negros introduzidos na área indígena por meio das “linhas”, já que ao mesmo tempo que eram invasores e instrumento da dominação senhorial, eram também objeto dessa dominação, grupo igualmente estigmatizado social e religiosamente. Ambigüidade de estatuto que corresponde à ambigüidade na forma pela qual foram absorvidos socialmente e recusados simbolicamente.

Mas uma explicação que recorre apenas ao simbólico é insuficiente. Como chama a atenção Bensa (1998), ao remetermos o comportamento social a quadros de significação muito amplos (o simbolismo das mitologias ou das lógicas nativas), acabamos tomando por explicação o que é apenas a redução da complexidade das situações empíricas. O significado desse terceiro nível de representação da mistura Pankararú só ganha inteligibilidade por meio do exame de situações particulares e locais que permitem compreender a acusação de “preto” como resposta para problemas que surgem no interior de interações precisamente situadas.

“Negro” como termo acusatório

Quando comecei a interessar-me pelo destino daquelas famílias negras no interior da área indígena, percebi, simultaneamente, que esse era um tema praticamente interdito e extremamente difícil de ser mapeado por meio de genealogias, ou qualquer outra forma de reconstrução objetiva dos laços de descendência. Apesar disso, no interior da área indígena existem regiões às quais

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 232

o senso comum indígena associa à identidade negra, em função da existência de traços físicos ou ritualísticos.

Na “rua dos pretos”, localizada no centro do Brejo dos Padres, concentram-se os *rezadores* apontados como *feiticeiros*, personagens que estão formalmente excluídas do campo ritual do Toré. O feiticeiro, ou aquele “que trabalha pela esquerda”, é diretamente associado pelos Pankararú a uma prática religiosa de origem negra, em oposição aos “que trabalham pela direita”, lançando mão dos “particulares”, que seriam puramente indígenas. Oposição que leva a uma disputa no plano ritual que, para ser possível, coloca em perigo a própria distinção categórica entre ambos os tipos de “trabalhos”. Como me foi alertado por alguns informantes, a capacidade que os rezadores “da direita” teriam de desfazer feitiços jogados por rezadores “da esquerda” leva a crer que aqueles não seriam completamente estranhos às práticas destes. Suspeita que nos permite colocar em suspenso não a indianidade dos “rezadores da direita”, mas a nitidez dos limites que separam, no interior da própria lógica ritual Pankararú, o que é “puramente indígena” daquilo que é fruto da composição como o que eles consideram herança negra.

Na serra, por outro lado, há um terreiro que concentra grande número de referências religiosas de diferentes origens, ganhando com esta capacidade de compatibilização, grande notoriedade. Na sala da casa do dono desse terreiro existe um grande altar de cimento, com um nicho para a imagem de Santo Antônio, padroeiro da aldeia, cercado de imagens associadas ao culto da jurema e ao panteão umbandista, assim como fotos de familiares mortos e referências aos Encantados, como o maracá e o círculo de penas usado na mascarada dos Praiá. Ao lado da casa, na capela construída em devoção a São José, guarda-se a Cruz dos Penitentes, usada nas noites de vigília da “tropa de penitentes” local. O Toré apresentado nesse terreiro apresenta ainda outras particularidades, como a regularidade do Toré que, realizado aos sábados, surge associado à reza do “terço” e à presença de Praiás infantis, coisa inconcebível segundo a “tradição”, já que o trato com os Encantados é “fino” e implica prescrições e envolve “segredos” que devem estar fora do alcance de uma criança. Toda essa mescla religiosa e sua aproximação do campo de elementos considerados de origem negra não impede que esse terreiro seja muito freqüentado, concentrando todos os sábados, junto aos seus ofícios, a presença de um pequeno comércio local de comestíveis. Nem mesmo as lideranças mais destacadas da seção norte, às quais é atribuída a manutenção das tradi-

ções, se opõem ao funcionamento desse terreiro ou mesmo à participação em algumas de suas “festas” ou “brincadeiras”.

A existência desses dois pontos gera, portanto, um relativo equilíbrio entre as duas principais seções políticas da área indígena que, a princípio, deveriam se anular reciprocamente, se nos restringíssemos ao plano dos “traços culturais”. No entanto, não é a esse campo ritual, onde a mistura torna-se evidente e pontuada geograficamente, que o termo “preto” faz referência. Não é com relação a ele que o termo assume o caráter *acusatório* que o torna politicamente relevante. Isso ficou claro na primeira entrevista que realizei com João Tomás, a mais importante liderança da seção norte e uma das mais importantes na história dos Pankararú em geral, em que se falou explicitamente do faccionalismo entre as Serras e o Brejo. Foi nela que tive contato com a segunda versão do mito colonial, que então dava grande destaque à distinção entre índios e negros, como um único pacote da semântica faccional. Descreverei mais detalhadamente a situação de enunciação.

Ao chegar à casa do João Tomás, apresentei-me, como de costume, repetindo o texto monótono sobre meus interesses de pesquisa, em que dava ênfase ao conflito entre índios e posseiros. João Tomás ouviu-me e, ao contrário do comportamento que estava acostumado a enfrentar, em que o interlocutor tinha que ser capturado ao longo de um diálogo monossilábico, ele imediatamente perguntou-me o que eu achava da situação. A inversão de papéis desconcertou-me e temi os riscos de começar um contato importante enunciando a opinião “errada”. Tentei desvencilhar-me dizendo que era uma situação “complicada”, mas ele insistiu, pedindo que eu explicasse quem eu achava que “complicava” a situação, ou “os posseiros” ou “nós índios”. O pronome inclusivo era a pista que ele me dava sobre a resposta esperada, e eu a segui. No entanto, seu passo seguinte foi justamente desfazer a inclusividade do “nós” passando a acusar os “índios do Brejo” de não serem “índios legítimos”, mas “pretos” que teriam expulsado os índios legítimos para cima das serras. Ao contrário do que seria justo, dizia ele, são os “pretos” que recebem os recursos da FUNAI, são suas terras que estão sendo privilegiadas, em detrimento das em que os “índios legítimos” moram, ainda não homologadas.

Na semana seguinte, em uma segunda visita ao João Tomás, enquanto conversávamos, chegou um rapaz que vinha percorrendo as casas com um recado das lideranças do Brejo convocando uma reunião urgente de toda a aldeia, relacionada ao conflito com os posseiros daquela região. O recado determinava ainda que João

Tomás se encarregasse de avisar da reunião por toda a sua aldeia, ao que ele respondeu, ironicamente, dizendo que lá não existiam índios, apenas negros, que não tinham nada a ver com problemas de índios. Depois do momento de exasperação provocado pelo diálogo com o mensageiro, João Tomás e sua esposa explicaram-me que, dias antes, as lideranças do Brejo teriam se recusado a enviar para as aldeias da Serra os mantimentos fornecidos pela FUNAI. Pouco depois, João Tomás encontraria na feira de Petrolândia o “delegado da FUNAI” conversando com lideranças do Brejo dos Padres e este o chamou para explicar a situação: os que estavam ali acusavam-no de distribuir a parte dos benefícios que cabiam a sua aldeia e às vizinhas, a negros e brancos da região. Depois de um curto silêncio, ele retrucou afirmando que, se estava dando mantimento a negros, todos eles eram negros “assinados no posto indígena” e, como ele não sabia nem ler nem escrever, nem tinha as carteirinhas e o carimbo da FUNAI, atribuições que ficavam concentradas com as lideranças do Brejo, em função de suas relações de parentesco com o chefe de posto, ele não tinha nenhuma responsabilidade nisso.

Fora de situações de enfrentamento direto como essas, o uso do termo “negro” é parcimonioso, porque não convém tocar em um assunto sempre constrangedor. A acusação permanece sempre na sua forma incompleta, incapaz de tornar-se prova, porque não foi feita para isso. Ainda que o rico campo ritual Pankararú aponte para interessantes cruzamentos de formas rituais negras e indígenas, que podem ser submetidas ao programa de trabalho de um R. Bastide, por exemplo, o meu interesse aqui é mostrar como, no plano das práticas e dos discursos sociais, o uso do termo “preto” entre os Pankararú não serve para constatar ou reafirmar algo em maior ou menor medida dado a vista de todos, mas justamente para revelar o que, por princípio, é dissimulado. Seu uso tem o objetivo de pôr em suspenso a legitimidade de um indivíduo ou agregado que reivindica *direitos*. Porque nenhuma das partes está segura de sua “pureza” e, além disso, porque nenhuma delas tem certeza sobre as fronteiras que demarcam tal “pureza”, a acusação de “preto” funciona fundamentalmente como vocabulário faccional e seu emprego ganha sentido apenas enquanto se mantém genérico e maleável. Nesse sentido, as acusações recíprocas de “preto” não se prestam a uma resolução objetiva, que possa ser definitivamente solucionada, mas se mantém como recurso de que se lança mão em momentos críticos de desafio político ou em disputas por recursos.

Isso exige um rápido esclarecimento sobre o contexto material em que tal faccionalismo se desenvolve e é traduzido simbolicamente. Quando o SPI instalou-se entre os Pankararú, em 1940, o local escolhido foi a região central e ecologicamente mais privilegiada do Brejo dos Padres, acrescentando aos seus atributos prévios o de sede do órgão tutelar e, progressivamente, de sede política, até então inexistente. Além disso, a região das serras, que constitui o contorno do “Brejo”, marcada por uma topografia acidentada e seca, mas que é mais próxima da cidade de Tacaratú, acabou ficando de fora da primeira demarcação, em função de um muito conhecido caso de suborno do engenheiro responsável, pelos fazendeiros da cidade, reduzindo a área total de mais de 14.000 para 8.100 ha. Em consequência desses fatores combinados, as Serras sempre ficaram em segundo plano quanto às “melhorias”, como a construção de escolas, farmácias e casas de farinha, ou quanto à realização de cerimônias cívicas, inicialmente tornadas verdadeiros *potlatches* governamentais, calculadamente contrastados à rotina de secas e falta de recursos do órgão. A desigualdade de recursos entre as diferentes regiões da área indígena, decorrente desses fatores entretanto, durante muito tempo não ofendeu gravemente a paridade relativa entre as aldeias até que, na década de 1980, uma série de mudanças regionais relacionadas à construção da Unidade Hidroelétrica (UHE) de Itaparica afetaram definitivamente esse equilíbrio.

Tais mudanças podem ser resumidas em quatro pontos: a) destruição da velha e construção da Nova Petrolândia, que se torna o foco de um fluxo de pessoas, recursos e serviços de dimensões inéditas na região; b) construção de uma nova estrada ligando Tacaratú e Nova Petrolândia que passa por fora da região das serras, cortando apenas tangencialmente a área indígena; c) instalação de uma rica infra-estrutura urbana na pequena vila de Jatobá, próxima ao Brejo dos Padres, do lado oposto ao das serras, para alojar os técnicos responsáveis pela construção de UHE; d) criação de grande afluxo de verbas governamentais para a região, destinadas aos projetos de desenvolvimento que atenuariam o impacto socioambiental da UHE e a adesão popular à oposição organizada pelos sindicatos locais.

Essas mudanças eliminam todos os elementos do contexto que permitiam a manutenção do relativo equilíbrio entre as aldeias Pankararú do Brejo e das Serras. Tacaratú, cidade mais próxima às aldeias das Serras, é totalmente esvaziada em sua importância social e econômica e o fluxo entre ela e a agora mais distante Pe-

trolândia se inverte. O abandono da estrada que cortava as aldeias das Serras leva ao seu isolamento com relação aos serviços que já haviam integrado em seu cotidiano ao mesmo tempo em que o corte da área pela nova estrada num trecho menos densamente habitado pelos índios amplia o assédio de posseiros atraídos pelas facilidades criadas por ela. O súbito enriquecimento de Jatobá leva também até o Brejo, numa extensão quase natural, serviços como água encanada, luz elétrica e transporte diário, que, no entanto, não alcançam as Serras. Os projetos de desenvolvimento governamentais, tendo na área indígena o posto da FUNAI como referência básica, ampliam o volume dos recursos, mas no mesmo sentido da citada concentração geográfica, levando-os a serem administrados direta ou indiretamente pelas lideranças do Brejo. Tais mudanças levam a um crescente desequilíbrio na distribuição de recursos entre o Brejo e as Serras que vai criar ou alimentar o tenso faccionalismo indígena.

Quando, em 1987, a FUNAI é obrigada pelo BIRD a rever a demarcação de 1940, as negociações são encaminhadas apenas com as lideranças do Brejo, tomadas então como lideranças de um grupo homogêneo, que acabam por dar outra dimensão àquele faccionalismo. Nessas negociações acerta-se, conforme proposta do órgão, a manutenção da demarcação da década de 1940, que excluía as Serras, em troca da promessa de retirada definitiva e imediata dos posseiros que ocupavam parte das terras do Brejo. Esse acordo, que as lideranças das Serras só tomaram conhecimento mais tarde e por meio da imprensa, leva a uma proposta de repartição definitiva dos Pankararú em dois grupos, em que as aldeias das Serras passariam a ter seu próprio pajé e cacique, e um território independente, isto é, uma área indígena como posto e recursos próprios, chamada *Entre-Serras-Pankararú-Cana-Brava*. Assim, depois de ter ajudado a “levantar” outras aldeias, João Tomás começa a “levantar” a sua própria.²⁰

4. Os Ícones da “Luta”: Segmentação e Aliança Xocó-Mocambo²¹

No caso dos Xocó o processo é mais recente, apesar de os descendentes dos antigos aldeados da Ilha de São Pedro realizarem viagens ao Rio de Janeiro em busca de apoio às suas reivindicações, desde a época do legendário Dom Pedro II. É apenas na década de 1970, quando a Igreja Católica começa a atuar no local por meio do

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 237

José Maurício Andion Arruti

movimento de “pastoral renovada”, que a mobilização indígena consegue forçar uma primeira intervenção efetiva do órgão indigenista oficial. Nessa época, uma equipe missionária mista de leigos e religiosos, contando com a participação do novo pároco local, inicia um intenso programa de discussões sobre a realidade local e sobre a história da “comunidade”. Uma das situações privilegiadas por esta forma de mobilização era a dos sermões que, durante as missas, associavam a mensagem bíblica ao tema da “luta” pela terra.

Desde então, constantes idas e vindas administrativas e judiciais e atos de violência por parte dos fazendeiros levam à intervenção de diferentes instâncias de poder, estadual e federal, transformando os Xocó em um dos ícones da mobilização política pela terra no Estado de Sergipe, até que, em 1991, a Ilha de São Pedro (96,8 ha) e as terras da beira rio, denominadas Caiçara (4.220 ha), são demarcadas e homologadas, apesar de continuarem abrigando proprietários particulares. Nessa história, a presença negra não remete a segmentações internas, mas a sucessivas conexões entre agrupamentos parcialmente sobrepostos social e territorialmente.

O Mocambo de Porto da Folha

Ao lado da área indígena, localiza-se o povoado do Mocambo, com cerca de 80 famílias distribuídas em duas fileiras de casas paralelas ao rio, contando com um estreito trecho de terras (93,5 ha) ao fundo. Até meados do século XIX, as famílias dos “negros-do-pé-da-serra”, como eram conhecidos os ancestrais das famílias do Mocambo atual, ocupavam pequenos ranchos, “os chiqueiros dos antigos”, compostos de roça, chiqueiro, e pilão, em geral localizados próximos de reservas naturais ou artificiais de água, cujos vestígios ainda encontram-se visíveis. A lei de terras de 1850, que leva à repartição das margens do São Francisco entre membros da elite estadual para aí instalarem fazendas de gado, não repercute apenas sobre a Missão indígena. Os “negros-do-pé-da-serra” também são expropriados de seus ranchos e de sua autonomia produtiva para serem reunidos em núcleos residenciais compactos e subordinados às três fazendas, Niterói, Jaciobá e Mocambo, em que seu antigo território foi dividido. Passam, então, a trabalhar como diaristas ou meeiros daqueles fazendeiros nas lagoas de arroz, das quais antes usufruíam livremente. É essa época, e não qualquer momento anterior, que as narrativas apontam como o “tempo da escravidão”.

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 238

Esta situação se estabiliza até que em meados deste século a construção de novas estradas e das barragens ao longo do São Francisco, assim como o medo da mobilização camponesa, em expansão no Nordeste, levam os descendentes daqueles fazendeiros a expulsar tais famílias de suas terras. Boa parte delas se dispersa por outros municípios e estados, mas outra parte concentra-se na Fazenda São Francisco, formada por uma primeira partilha da antiga Fazenda Mocambo, situada em uma estreita faixa de beira rio que se alonga por quase uma légua terra adentro, justamente no limite entre o povoado do Mocambo e o território indígena. Essa nova fazenda inclui a última lagoa preservada das mudanças no regime de águas do rio São Francisco, provocadas pela construção de sucessivas barragens. Além disso, o proprietário desta fazenda, ainda que não fosse considerado negro, era um antigo morador da comunidade e, em função desta relação especial, mantém as antigas condições de trabalho, rompidas pelos outros proprietários. Esse segundo equilíbrio seria finalmente rompido com a morte deste proprietário e a partilha de suas terras, em 1986.

O processo de partilha da Fazenda São Francisco coincide com o período de maior atividade Xocó, o que faz com que os novos proprietários, sentindo-se ameaçados pelo avanço da mobilização indígena e indiferentes aos antigos laços de patronagem e compadrio de seu pai com as famílias do Mocambo, paralisem, no ano de 1990, toda atividade que dependia de trabalhadores locais, principalmente a plantação de arroz na lagoa. Aparentemente, os proprietários reconheciam o perigo representado pelas relações de parentesco e aliança entre os Xocó e seus vizinhos, que criam não exatamente uma linha, mas uma larga zona de fronteira entre os dois grupos, permanente fonte de conflitos e alianças entre eles.

De fato, dentre as famílias do Mocambo, nove têm um dos cônjuges de origem indígena, sendo sete deles Xocó. Entre seus ancestrais imediatos, o número relativo desses casamentos se amplia: em um levantamento preliminar encontramos outros doze casais mistos, cinco deles correspondendo à geração imediatamente anterior à atual e sete à geração anterior a esta, o que leva a uma frequência mais ou menos contínua de casamentos mistos entre essas comunidades que corresponde a pelo menos 10% de cada uma das últimas três gerações do Mocambo e a uma proporção ainda maior no caso dos Xocó. Assim, ambas as comunidades têm uma memória comum de longo termo. Até meados da década de 1940, por exemplo, o Mocambo não possuía um cemitério próprio, tendo se utilizado “desde sempre”, do cemitério da Ilha de São Pedro. No

início da organização política dos camponeses das décadas de 1940 e 1950, que atinge, ainda que residualmente, aqueles agrupamentos, esboça-se uma “luta” comum sob o rótulo de “trabalhadores rurais”. Depois disto, nas décadas de 1970 e 1980, a experiência de mobilização política promovida pela equipe da “pastoral renovada” entre os Xocó acaba por atingir também parte das famílias do Mocambo que assistiam às missas na Ilha de São Pedro. Finalmente, desde o início da década atual, em função das dificuldades enfrentadas pelo Mocambo quanto à disponibilidade de terras para plantio e pasto e, contando os “Xocó” com suas recentes conquistas territoriais e, com o apoio financeiro da FUNAI, há uma intensificação das prestações de favores econômicos (terra para plantio, para pasto e pagamento por dias de trabalho) destes às famílias do Mocambo.

Esta memória comum, no entanto, nem sempre foi relativa a uma “luta” comum, reservando um igual espaço ao conflito, principalmente depois que os remanescentes do aldeamento missionário firmam suas reivindicações com base na identidade Xocó. O forte engajamento da equipe diocesana de Porto da Folha na luta indígena fez com que, durante muito tempo, esse fosse um tema obrigatório também nas cerimônias realizadas na igreja do povoado do Mocambo. Nessas cerimônias era exigido das famílias negras não só o mesmo engajamento na luta pela terra, como também insistia-se que elas deveriam participar na luta de seus vizinhos, tendo em mente uma estratégia de longa duração absolutamente sem sentido para a população local. Na verdade, nesse período, as famílias do Mocambo ainda estavam fortemente presas aos laços de dependência econômica e simbólica aos proprietários locais e essa insistência várias vezes acabou por converter-se em evitação e mesmo conflito entre as duas comunidades. Além disso, a recuperação ou produção da identidade Xocó implicou um momento de expurgo daquelas relações interétnicas, sempre apropriadas por seus opositores como signo de uma “mistura” deslegitimadora.

Mas foi justamente a estratégia dos novos proprietários em reação à mobilização indígena e na tentativa de prevenir uma mobilização das famílias do Mocambo, expropriando-as de sua reserva territorial mais importante que, em lugar de evitar, desencadeou novas identificações entre as duas comunidades, fazendo com que a “luta indígena” reverberasse sobre seus vizinhos. Em 1992 um incidente serve como catalisador dessa conexão. Nesse ano, em função do acordo firmado pelos Xocó sobre os limites de seu território aparentemente deixar de fora suas terras, os novos proprietários da Fazenda

São Francisco mudam sua estratégia. Permitem que as famílias do Mocambo voltem a plantar arroz na lagoa, mas sob novas condições, segundo as quais os trabalhadores perdiam uma série de direitos anteriormente reconhecidos. Inesperadamente, no entanto, neste mesmo ano, estoura novo conflito que leva os índios a acamparem nas terras da fazenda, em torno da lagoa de arroz. Apesar de evidentemente delicada, a situação não impede que os laços de solidariedade fossem acionados e que as famílias do Mocambo dessem assistência às famílias Xocó acampadas. Em retaliação a este apoio, os proprietários proíbem a colheita do arroz já maduro e soltam o seu gado sobre ele, além de interditar o trânsito entre as duas comunidades e instalarem jagunços no local.

Assim, foi no momento em que a penúria ultrapassou a carência para alcançar a fome e no qual crescia a revolta com as ações dos jagunços da Fazenda São Francisco (que passaram a entrar periodicamente no povoado atirando para o alto e ameaçando homens, mulheres e crianças), que as famílias do Mocambo se viram diretamente envolvidas no conflito indígena e desencadeou-se o seu processo de mobilização. Retrospectivamente, esse é apontado como o momento de origem da “luta” dessa “comunidade remanescente de quilombos” que, então, volta-se sobre seu passado para descobrir nele a originalidade e os direitos agora reivindicados. Essa versão dos fatos, no entanto, ainda que factualmente correta, acaba por fazer desse momento o marco no qual tudo tem origem e ao qual todos os acontecimentos posteriores recuam linearmente, à forma de um pequeno mito de origem. Ele resume e traduz numa única cena decisiva o que na realidade é fruto de um processo, de uma sucessão de eventos nem lineares nem coerentes entre si, e cujo termo final não era o seu *fim* (desfecho necessário ou finalidade). Na seção seguinte, um olhar mais detalhado sobre o período que aí se inaugura mostrará que a *comunidade quilombo-la* não teria surgido desse “evento” como em uma abrupta tomada de consciência de si mesma, mas como uma trabalhosa separação com relação à realidade indígena, para a construção de uma imagem de si.

Dos limites equívocos à fronteira étnica

Depois de tomar conhecimento do conflito entre “meeiros” do Mocambo e os proprietários da Fazenda São Francisco, por meio do padre que prestava assistência aos Xocó, a equipe da Co-

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 241

missão Pastoral da Terra (CPT²²), em julho de 1992, realizou uma primeira reunião na “comunidade”, na qual ficou claro que, primeiro, a demanda daquelas famílias inicialmente era apenas pela indenização das plantações destruídas e, segundo, que sua capacidade de articulação estava fortemente vinculada aos seus vizinhos Xocó, à consulta dos quais condicionavam qualquer tomada de posição. Na reunião seguinte, que contava com a participação de 15 índios Xocó, foi escolhido pela primeira vez um grupo de “representantes da comunidade” — de onde começariam a emergir as “lideranças políticas” — que então ficou responsável pelo levantamento dos prejuízos das famílias e por ir prestar queixa na delegacia, devidamente acompanhados do padre e de um vereador de Porto da Folha. A segunda providência foi, aproveitando-se do absenteísmo dos proprietários e animados pelo apoio dos Xocó e da CTP, ocuparem a sede da fazenda em questão.

A força da mobilização das famílias do Mocambo, no entanto, com o passar do tempo mostrou-se irregular, o número de participantes nas reuniões coletivas cai bastante e, em uma reunião de março de 1993, as poucas famílias mobilizadas diagnosticavam como um dos obstáculos ao engajamento mais amplo das outras famílias o medo de “espiões”. Isto é, pessoas da comunidade que mantinham laços de fidelidade e dependência pessoal com fazendeiros e autoridades municipais. Decidiu-se, então, que as reuniões seguintes seriam realizadas dentro da área indígena Xocó. Esse foi o momento em que a equipe da CPT passou a se dedicar à preparação dos “trabalhadores” para a confrontação com os proprietários diante do juizado de Porto da Folha. São também desse momento as primeiras representações contra as constantes arbitrariedades praticadas pelo delegado e por policiais do município, algumas vezes acompanhando os capatazes dos proprietários. Assim, trata-se de um período de grande importância, no qual a própria definição daquele agregado de famílias sofre um impacto, em três sentidos.

Primeiro, as ações legais impostas em nome da “comunidade do Mocambo” são, na prática, o *ato de instituição* daquelas famílias como *um sujeito de direito* frente aos poderes locais. Segundo, a “comunidade” ganhava uma nova inserção no conjunto das “lutas sociais” da região, evidenciado ou mesmo construído pelas manifestações de rua que foram organizadas na ocasião das audiências públicas na justiça, em maio de 1993. Tais manifestações foram transformadas em verdadeiros eventos públicos, que centralizavam as atenções da cidade de Propriá e nos quais a população do

Mocambo (presente em grande número) contava com o apoio de representantes dos Xocó, dos STRs da região e da capital, que traziam faixas e carro de som. Terceiro, o trabalho de preparação das famílias para os depoimentos em juízo passava pela “recuperação da memória da comunidade”, o que significava a primeira tentativa de *estabelecer uma memória* linear e coerente sobre suas “origens” (problema inteiramente novo para aquelas famílias), convertendo uma mobilização inicialmente motivada pela recuperação dos prejuízos de alguns meeiros, na “luta” de toda a “comunidade” por “sua terra”. Essa conversão se deu por meio do progressivo esclarecimento sobre as formas de confrontação legal disponíveis que deslocou a discussão do plano dos *direitos trabalhistas*, imposta pelos advogados dos proprietários e inicialmente assumida por aquelas famílias por meio da qualificação de “meeiros”, para o plano dos *direitos civis*, sob a forma da nova autoqualificação como “posseiros”.

Com isso, o leque de possibilidades abertas ao encaminhamento da “luta” também era ampliado, sendo reunidos, em uma reunião de agosto de 1993, em três alternativas: 1) ou permaneciam na área em litígio, forçando o proprietário a chegar a um acordo relativo às indenizações; 2) ou reivindicavam o reconhecimento como “remanescentes de quilombos”; 3) ou avaliavam a área total de que necessitam e pedissem sua desapropriação ao INCRA, para fim de Reforma Agrária. A primeira opção significava manter (ou voltar a) uma estratégia trabalhista, quando na verdade todo o movimento da equipe pastoral levava à sua conversão. A segunda opção era fruto das notícias recentes e ainda vagas sobre as perspectivas abertas pelos primeiros casos em que o “artigo 68” era aplicado em situações de litígio, no Maranhão, no Pará e na Bahia. Ficava claro que, para os assessores, a última opção citada era a preferencial, não só por ser a via na qual aquela militância tinha *know-how* acumulado, mas também porque a idéia de uma identificação como “remanescentes de quilombos” não fazia parte do tipo de representação que as famílias do Mocambo tinham ou gostariam de produzir sobre si. Por fim, decide-se que uma opção só seria tomada depois da reunião com os Xocó.

A resistência daquelas famílias à sugestão de se pensarem como “remanescentes de quilombos” fica mais nítida na discussão, levantada nesse mesmo momento da mobilização, sobre a possibilidade de alteração do nome da comunidade, de Mocambo para Mundo Novo. O desapego e mesmo a recusa de um nome que mais adiante se tornaria tão importante para a mobilização da comuni-

dade, nos remete à importância de estarmos atentos sobre os caminhos pouco retilíneos que podem ligar palavras e coisas. Palavra portuguesa de origem quimbundo (mu'kambu), “mocambo” significa coto de escravos ou de gado fugido ou simplesmente habitação miserável, podendo assim, sugerir uma associação direta entre o nome da comunidade e sua identificação como “remanescente de quilombo”. Recordemos, no entanto, que tal nome só é atribuído àquele agregado de famílias quando é instalada a primeira fazenda de gado no local, na segunda metade do século XIX. O nome lhes é, assim, atribuído pela primeira vez ao serem *submetidos* como agregados à então Fazenda Mocambo, ganhando um significado local oposto àquele que é dicionarizado. No entanto, a própria designação desta fazenda encontra sua motivação no riacho homônimo que drena aquele trecho das margens do São Francisco. Realmente, mais de um riacho das redondezas é conhecido pelo nome “mocambo” e isto, por sua vez, está relacionado à forte presença de grupos de negros fugidos que praticamente dominaram a região durante os séculos XVI e XVII, entre os quais encontram-se os prováveis ancestrais daquelas famílias. Assim, entre o Mocambo atual e a definição genérica e histórica de “mocambo” não existem apenas riachos e fazendas de gado, que desenham veredas circulares, mas sobretudo uma rede de mediadores e um processo de ressemantizações que colocam em xeque qualquer impulso de explicação continuísta.²³

Assim é que, em agosto de 1993, em um encontro de “formação de jovens lideranças”, chega-se ao diagnóstico de que, apesar das grandes transformações vividas pela comunidade, ela pouco havia conseguido em termos práticos. O juiz recusava-se sistematicamente a considerar as ações da comunidade e esta, por sua vez, havia se deixado retirar da sede da fazenda ocupada. Segundo o diagnóstico daquele grupo de jovens, essas dificuldades na mobilização do Mocambo refletiam a demora na solução da “luta Xocó”, já que aos olhos de muitos, esse era um termômetro da viabilidade de suas próprias demandas.²⁴

Era justamente em função desse lugar de *vanguarda* que os Xocó ocupavam com relação ao Mocambo, que a mobilização indígena acaba reverberando: em setembro, depois de uma reunião no acampamento dos Xocó, ambas as comunidades decidiam promover ações conjuntas. Uma jovem liderança do Mocambo, que já começava a se destacar, é instituída nas tarefas de mediador e porta-voz da comunidade, ficando com a atribuição de intensificar as viagens para a Aracaju, em busca do apoio do INCRA e de outras

agências que já prestavam apoio aos Xocó, assim como em tentar transferir o conflito da competência das autoridades locais e estaduais para as federais, sob o argumento do envolvimento de indígenas. Como desdobramento desta estratégia, há uma nova invasão da área em litígio, provocando a intervenção policial e a dramática mobilização de toda a comunidade do Mocambo.

Depois disso, multiplicam-se as reuniões de trabalho com a CPT e de uma comissão mista Xocó/Mocambo com as autoridades locais, sucessivamente, o juiz da Comarca, o delegado do Município, o Procurador da República em Aracaju, o corregedor e o vice-presidente da Justiça do Estado e o procurador estadual do INCRA, resultando num franco crescimento da mobilização comunitária.²⁵ É nesse momento que a associação de esforços e a conexão de estratégias com os Xocó acaba abrindo a possibilidade de uma literal identificação entre aquelas “comunidades”: na última reunião de setembro, comissões do Mocambo e dos Xocó reúnem-se com o objetivo de avaliar a possibilidade das reivindicações territoriais dos Xocó serem ampliadas como forma de abarcar também as terras do Mocambo. Ou seja, tratava-se de avaliar a possibilidade de transformar suas antigas ligações de parentesco e seu atual vínculo político num contínuo identitário, fazendo com que a segmentação classificatória que os distinguiu fosse abolida em nome de outros recortes classificatórios também disponíveis. Surgia, assim, uma quarta alternativa de encaminhamento do conflito, só eliminada definitivamente depois que a FUNAI, várias vezes consultada durante os seis meses seguintes, recusa a proposta, fechando todas as condições práticas daquela reconversão de uma aliança política em uma fusão étnica.

Assim, a alternativa aberta pelo “artigo 68” passava a ser o caminho para a singularização do Mocambo. E por meio do rótulo de quilombolas, entra em contato com esse outro campo de militância, o movimento negro, que até então lhes era desconhecido e a eles desconhecida. Assim, no início de 1994, ao contrário do que acontecera dois anos antes, quando a CPT havia procurado sem sucesso o apoio sociedade civil de Aracaju para aqueles “trabalhadores”, a nova convocação é bem-sucedida. Sindicatos, entidades de direitos humanos, do meio educacional, partidos políticos, o próprio governo do estado e, finalmente, o movimento negro, respondem imediatamente ao chamado de apoio à “comunidade remanescente de quilombos” do Mocambo. No plano interno, a mobilização ganha um novo fôlego e um novo caráter. Surge o “Movimento de Defesa do Mocambo” e, mais tarde, em 1995, uma nova

associação de moradores²⁶, chamada Antônio Lino do Alto. Por meio das reuniões regionais de “remanescentes de quilombos”, fazem contato diversas comunidades de todo o país, que também já começavam a se organizar na forma de associações de moradores baseadas num modelo de estatuto criado especialmente para atender as “particularidades” das comunidades remanescentes de quilombos.

A partir da segunda metade de 1994, ao mesmo tempo em que o INCRA começa a recuar nas posições já assumidas (já havia uma perícia técnica que reconhecia a área em litígio como passível de reforma agrária), a Fundação Cultural Palmares constitui uma “subcomissão de estudos” em associação com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN). A arquiteta do Instituto, incumbida da perícia, reproduz o procedimento utilizado nos processos de tombamento de bens (em geral prédios históricos e obras de arte) relativos ao patrimônio cultural brasileiro²⁷ e no seu relatório relata não ter identificado “construções anteriores ao início deste século”, nem “traços de cultos afro-brasileiros”. Frente aos efeitos politicamente negativos dessa ausência de evidências materiais, a arquiteta declarou-se incapaz de formular um parecer (Santos, 1994). Num segundo momento, porém, já no ano de 1995, depois de uma larga mudança de quadros da Fundação Cultural Palmares, na qual foram absorvidos alguns antropólogos ex-funcionários da FUNAI, ela passa a adotar os procedimentos tomados ao modelo do indigenismo e, em lugar do convênio com o IPHAN, passa a atender às novas demandas por meio de um convênio com a Associação Brasileira de Antropologia. É neste contexto que sou convidado a produzir o “laudo antropológico” que levaria ao reconhecimento oficial do grupo como remanescente de quilombo.²⁸

5. Considerações finais

É claro que as descrições apresentadas realizam um recorte mais ou menos arbitrário no tempo e o ponto final que lhes impus não implica atribuir a essas histórias um fim. Novas reviravoltas levaram à criação de novas dinâmicas territoriais e étnicas tanto entre os Pankararú²⁹ quanto entre os Xocó e negros do Mocambo,³⁰ que poderiam ainda servir de base para outras reflexões sobre o mesmo tema. Mas esse recorte específico tem o mérito de nos permitir recortar analogias e contrastes entre os lugares ocupados pela

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 246

“mistura” em tais situações e organizações sociais tão distintas. É sobre eles que, finalmente, gostaria de retomar algumas considerações.

Por experiência, sabemos que as situações de emergência de grupos indígenas no Nordeste estão fortemente marcadas pela associação entre a identidade genérica de *índios* e os direitos aos quais este rótulo faz referência. Poucos parecem questionar que o mesmo gênero de relação entre identidade e ordenamento jurídico exista entre as comunidades que recentemente começaram a assumir-se como “remanescentes de quilombos”. No entanto, esse dado da experiência tem resistido a encontrar uma tradução conceitual satisfatória, sendo rotulado como “manipulação de identidade” ou “justificado” com o recurso à noção de *etnicidade*. Antes de reconhecer nessas situações uma fonte de reflexão original, tais soluções muitas vezes ficam presas ao plano legal da discussão que envolve os “remanescentes”, ou servem apenas para classificar comportamentos, nada acrescentando à sua compreensão. Dentro de suas claras limitações, esse exercício buscou estabelecer um outro diálogo com essas questões, decompondo empiricamente as idéias de “manipulação” e de “identidade”, principalmente por meio do destaque dado nos discursos locais à idéia e ao exercício da “mistura”. Como sugere Pacheco de Oliveira (1998), trata-se de apreender a função teórica que o uso recorrente dessa categoria pode ter, de levá-la a sério em sua capacidade de explicitar valores, estratégias de ação e expectativas dos atores em interação.

No caso Pankararú, por meio de uma *nominação memorial*, a “mistura” chega a valer como uma marca de fundação, social e simbolicamente valorada, mas também seletiva. Dentro do complexo universo de suas interações étnicas, os três níveis de significado da mistura remetem para formas distintas de produzir e gerir uma memória, em que o “preto” não pode nem ser absorvido como ancestralidade legítima, nem ser simplesmente representado como estrangeiro, contrastante da *indianidade*. Ali o “preto” é parte constituinte de uma história e de uma identidade marcadas pelo jogo entre puro e impuro, objeto de uma mitologia faccional e crivo que busca distinguir as fronteiras daqueles que devem ter acesso ao conjunto dos recursos escassos de natureza estatal. No caso Xocó, os “negros” do Mocambo são vistos como totalmente externos à comunidade indígena, mas efetivamente ligados a ela por um fluxo constante e contínuo de trocas matrimoniais, econômicas e de alianças conjunturais. Essa situação, que permitiu manter a independência e relativa integridade de ambos os grupos, acabou

por estabelecer também entre eles uma inconstante identificação que, depois de recusada e desejada, é reconvertida para ganhar novos significados, que já não ameaçam suas respectivas integridades. Nesse caso, a força de um inimigo comum e os limites impostos pelos recursos legais de que dispõem para combatê-lo, levou a esse acerto identificatório que separa no conteúdo para reunir novamente na forma, a de “remanescentes”. Por isso, o nascimento da comunidade “remanescente de quilombos” pôde ser apresentada como a crônica de uma progressiva autonomização com relação à imagem da comunidade indígena.

Em ambos os casos, poderíamos imaginar outras ricas possibilidades de análise, fiéis a uma perspectiva etnológica *stricto sensu*, como aquela sugerida por Bastide, por exemplo, em que os sistemas de parentesco intercruzados, as trocas ou sincretismos de suas estruturas rituais ou de seus sistemas de diagnóstico e cura, ganham destaque. Há, no entanto, nessa perspectiva uma característica que me parece não fazer justiça a um aspecto de grande relevância nessas situações e em muitas outras que ainda poderiam ser sobrepostas a elas. Trata-se do fato de a “mistura”, apesar e acima das diferenças entre as duas situações descritas, não consistir em um fenômeno que essas populações apenas sofrem ou herdaram. Ela não é apenas algo anterior, subterrâneo, inconsciente e que só pode ser manifesto e pensado pelo próprio antropólogo, quando de sua exegese das estruturas. A *mistura*, talvez em oposição ao *sincretismo*, é objeto de intervenção direta daqueles que a princípio poderiam ser vistos apenas como objetos dela. Ela é objeto dos agenciamentos discursivos daquelas populações que, assim, tornam-se capazes de capturar parte do ordenamento jurídico dominante em uma relação paradoxal.

Nas situações coloniais, tutelares ou mesmo de estado de direito descritas, a distinção entre os diferentes rótulos identitários é, sobretudo, uma distinção entre estatutos legais, que servem para definir aqueles que ocupam, que desejam ou que devem ocupar diferentes lugares num determinado arranjo de liberdades e subordinações. Nelas, o ponto crítico que, do interior da mistura permite produzir a distinção entre índios e negros, não é a “contrastividade” entre grupos vizinhos, capaz de, em si mesma ou em relação a condicionantes ecológicas ou demográficas, produzir fronteiras étnicas. Para além dessa dinâmica, que classifica os sujeitos segundo sua inclusão em grupos locais, em todo caso presente, é fundamental compreender como a inserção desses grupos em um determinado contexto administrativo e policial inclui os mesmo sujei-

tos em arcahouços jurídicos e políticos estatais e supraestatais, que têm grande peso sobre aquelas dinâmicas locais.

Separando e mediando a separação entre tais classificações não existe uma fronteira única e clara, que o sujeitos simplesmente manipulam em função de um cálculo pessoal racional, mas um complexo de linhas móveis que se combinam de forma variada de situação para situação. Cada um desses rótulos classificatórios são, por isso, territórios identitários cuja composição combina *fronteiras geográficas*, *fronteiras étnicas* e *fronteiras jurídicas*, enquanto é justamente ao espaço ocupado pelo movimento dessas fronteiras que as populações estudadas chamam “mistura”. Por outro lado, a lógica estatal, que não é apenas aquela exercida sobre as coletividades étnicas, mas também aquela que acaba sendo produzida no seu interior (passando a constituir também a lógica de ação desses grupos), tende a conceber suas identidades como uma referência aos “direitos” que vinculam o grupo a um determinado território que se quer administrativamente demarcado. Dessa forma, a “mistura”, que nesse exercício surge como o espaço ocupado pelo jogo entre os rótulos de índio e negro, torna-se uma questão que não pode ser resolvida por meio da simples e direta recuperação de uma ancestralidade, dependendo de um trabalho dialógico entre a memória social, a análise de contexto e a capacidade de instituir-se como ator coletivo, tendo em vista o enfrentamento das estruturas de poder, que também são sempre estruturas de classificação.

Notas

1. Isso não acontece apenas no Brasil. Algo semelhante e comparável vem se operando também na Colômbia (Arruti, 2000a).
2. Esta é a terceira e última das “estratégias” por meio das quais originalmente busquei descrever e periodizar o processo e os mecanismos que levaram à *extinção oficial* dos índios na região nordeste do país, antecedida pelas estratégias da *guerra* e da *conversão* (Arruti, 1996).
3. “Demonstração dos números das Aldeias existentes nesta província de Pernambuco, seu pessoal, sua população e extensão que cada uma tem”. 13/dez/1857. Arquivo Público de Pernambuco, coleção Diretoria de Índios, livro D-11.
4. Relatório de José Luiz da Silva (engenheiro responsável pela Comissão de medição das terras da província de Pernambuco) apresentado ao Exmo. Sr. Conselheiro Sinimbu (Ministro e Secretário dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas) sobre o aldeamento do Brejo dos Padres. jun/1878. Arquivo Público de Pernambuco, coleção RTP (Repartição de Terras Públicas) vol.17, pag.391.
5. Note-se que o etnônimo citado é uma composição de designações já citadas como grupos distintos na composição do próprio Brejo dos Padres. Informações retiradas

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 249

José Maurício Andion Arruti

- das cartas de Frei Vital compiladas em “Informações sobre os índios bárbaros dos certões de Pernambuco”. Ofício do Bispo de Olinda acompanhado de várias cartas”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 46 (1), 1883.
6. Hohental só informa sobre o número da população de Porto Real Colégio em dois momentos muito posteriores: para o ano de 1932 cita informação que fala em 258 indígenas; para o ano de 1952, ele teria contado pessoalmente 180.
 7. Ofício do Presidente da Província de Sergipe ao Ministério da Agricultura em 17 de maio de 1878. Transcrito em Dantas e Dallari (1980).
 8. Relatório do Presidente de Província de Pernambuco. 1878. Biblioteca Nacional / microfilmes: código PR-SPR115.
 9. Essas informações encontram correspondência nas listas das “Juntas Classificatórias” que orientavam a seleção das emancipações que seriam financiadas pelo “Fundo de Emancipação” do governo imperial. Em 1876 programava-se para os anos seguintes a emancipação 92.855 escravos na província de Pernambuco, cabendo à freguesia de Tacaratú, em que se localizava o Brejo dos Padres, 1.406 emancipações (Relatório cit., 1878. BN/micr.: PR-SPR115.0).
 10. Relatório da Inspetoria Geral das Terras e Colonização apresentado ao Conselheiro João Lins Vieira Cansação de Sinimbú, presidente do Conselho de Ministros. 1878. Arquivo Nacional / microfilmes: rolo 030.0.78, código 559.
 11. “Relação dos habitantes da Freguesia de São Pedro de Porto da Folha, segundo nome, qualidade, ocupação, origem, anos de residência e distribuição pelos fogos”. Documento 6, pacotilha 14 da série AG4, Arquivo Público do Estado de Sergipe.
 12. Um exemplo local desse problema pode ser encontrado em Mott (1986).
 13. Foi sob esse princípio que surgiram os *gobiernos indios*, formados por uma *junta del pueblø* por um *alcaide indio*, eleito por um *consejo electoral* formado por caciques da nobreza pré-colombiana (Baud *et alii*, 1996). No caso da administração colonial portuguesa houve o movimento de desfazer tais recortes de casta, para em seu lugar deixar estabelecer-se o recorte das grandes famílias-empresas senhoriais, levando a que o problema da diversidade étnica e dos ordenamentos jurídicos pré-coloniais fosse subordinado e finalmente substituído pelo problema da oposição entre público e privado ou entre poderes centrais e poderes locais.
 14. Museu do Índio / microfilmes, rolo 173, fot. 934 e seguintes.
 15. Museu do Índio / microfilmes, rolo 175, fot. 91 e seguintes.
 16. A esses dados o funcionário agregava uma tabela com o volume das posses de tais “mestiços” (animais, lavoura cultivada, árvores frutíferas, casas e cereais comercializados), revelando a idéia de contagem de homens como a contabilização de patrimônio (M.I./micr.175/fot.91ss).
 17. Depois de 1940, as famílias do Pariconha também passariam a receber assistência regular do posto indígena, até que o seu reconhecimento como grupo distinto em 1992, deu origem aos Jeripancó. As viagens a São Paulo estabeleceram um fluxo tão constante que em pouco tempo tornaram-se quase um momento do ciclo de vida de uma boa parte dos Pankararú, resultando no agrupamento da favela Real Parque, do bairro do Morumbi que, a partir de 1995, também passa a reivindicar um território próprio na favela. Uma discussão mais detida sobre essa extraterritorialidade Panka-

Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica...

rarú é desenvolvida nos capítulos 2 (segunda parte) e 4 de minha dissertação de mestrado (Arruti, 1996).

18. A “semente” é uma imagem fundamental no sistema ritual Pankararú, por meio da qual os Encantados se manifestam a uma pessoa e na qual ele fica contido até que essa pessoa “levante” para ele e a seu pedido, um Praiá. A relação metafórica existente entre o “levantar Praiá” no sistema ritual Pankararú e o “levantar aldeia” na sua atividade política de apoio à emergência de novos grupos, de forma a construir uma homologia global entre esses movimentos foi exposta em Arruti (1999).
19. Esse é o caso dos grupos Geripancó (AL), Kantaruré (BA) e Pankaru (BA), ainda que a legitimidade desses últimos, assim como do núcleo de mais de mil indígenas que ocupam a favela de Real Parque no Morumbi, em São Paulo, e que também reivindicam o reconhecimento com grupo autônomo, sejam polêmicas para os Pankararú do Brejo dos Padres. É o caso também dos recém noticiados Kalancó e Karuazu (AL), sobre os quais os Pankararú ainda não tiveram oportunidade de se pronunciar.
20. “Canabrava” é o nome que a população local, inclusive da cidade, atribui à primeira povoação indígena que viria dar origem à cidade de Tacaratú. Os índios dessa povoação, que depois teriam sido transferidos para o vizinho Brejo dos Padres, são incluídos entre os ancestrais Pankararú, ainda que o seu nome não figurasse na fórmula até então mais corrente de sua *nominação memorial*. Mesmo frente à resistência da administração regional em assumir o processo de complementação da antiga demarcação como a criação de uma área nova e submetida a um corpo político autônomo, em meados de 1998, finalmente, eu seria convidado a compor um Grupo de Trabalho não mais para rever a demarcação de 1940, mas para “identificar” a área Pankararú de “Entre-Serras”.
21. Esse bloco consiste no remanejamento dos dados etnográficos apresentados em um outro artigo, no qual discuto especificamente as questões envolvidas na emergência de “comunidades remanescentes de quilombos” (Arruti, 1998).
22. É por meio do jogo entre as narrativas coletadas em campo e as informações retiradas dos “Relatórios de Atividades” dessa entidade, preenchido pelos membros de sua equipe como uma espécie de caderno de campo coletivo, que poderemos reconstituir de uma forma bastante enxuta, o percurso das famílias do Mocambo ao longo desse período. Esse recurso deve estar, com certeza, cercado de cuidados, já que se trata de uma narrativa que se sustenta num material orientado por objetivos institucionais e por um engajamento político muito evidente. Mas seria um erro exagerar nos obstáculos representados por isso, na medida em que falta a ele o *sentido tautológico* normalmente associado a um sujeito de discurso coerente. Em primeiro lugar, tais relatos são feitos por pessoas diferentes da equipe ao longo do tempo, em segundo lugar, eles são produzidos instantaneamente, como unidades isoladas no tempo, não apresentando os reordenamentos posteriores e globais típicos das “memórias”.
23. O emprego do termo “comunidade” também merece um esclarecimento. Se, por um lado, ele nos remete a discussões próprias ao campo acadêmico (seu emprego nos trabalhos dos anos 50 e as críticas posteriores), por outro, ele é também uma categoria, digamos, “nativa”, utilizada não só pela população rural, como também pelos poderes públicos. Sua penetração e naturalização, que está associada à ação da Igreja, na forma das “comunidades eclesiais de base”, esteve associada ao trabalho de conversão

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 251

José Maurício Andion Arruti

de unidades sociais discretas em unidade de mobilização. No caso específico estudado, ao termo “comunidade” ainda são agregados os novos significados supostos na idéia de “quilombo”.

24. A terra Xocó esteve repartida em dois processos administrativos que, assim, recortavam duas “áreas indígenas”, a “AI Ilha de S. Pedro” e a “AI Caiçara”. Essas áreas foram unificadas pelo decreto de homologação de 24/12/1991, mas o “processo de extrusamento”, isto é, a retirada de ocupantes não-indígenas, seguia um curso confuso até fins de 1999, quando, aparentemente, conseguiu-se a retirada dos ocupantes das antigas fazendas em que a área estava dividida.
25. Um levantamento de outubro de 1993, realizado pela CPT, identifica entre o número total de famílias do Mocambo (73, aproximadamente 240 pessoas), 56 que “estavam na luta”, sete (7) que eram “neutras” e nove (9) que eram “contra”.
26. A “Associação de Moradores do Mocambo”, que já existia, era inteiramente monopolizada por uma única família, cujos componentes eram basicamente os mesmos arrolados no levantamento da CPT como sendo “contra a luta”. Uma nova
27. Tal atribuição não era arbitrária, já que no corpo constitucional o artigo 216 (“Sessão II: Da Cultura”), em seu parágrafo 5o., realizava muito claramente essa associação entre o tema dos quilombos e os procedimentos relativos ao “patrimônio”: “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. As discussões sobre os “remanescentes” ainda não superaram essa ambigüidade.
28. A argumentação do laudo (publicado no *D.O.U.*, nº 100, de 28/5/1997, pp. 1111-6) foi apresentada na forma de artigo acadêmico em Arruti (1997).
29. Em meio a uma série de dificuldades administrativas e orçamentárias que em 1999 ainda estavam dificultando a finalização do trabalho de identificação e demarcação da área indígena Entre-Serras-Cana-Brava-Pankararú, surgiram impasses internos, relacionados à presença de agregados familiares de outros grupos indígenas, aos quais João Tomás mantinha-se estreitamente ligado. Essas famílias, que até então eram um índice da extensão do prestígio político regional do “levantador de aldeias” e até mesmo um reforço numérico para suas reivindicações territoriais, depois da morte de João Tomás e com a perspectiva do estabelecimento de uma fronteira étnico-territorial e administrativa, perderam seu lugar e legitimidade. Assim, durante os trabalhos de levantamento fundiário, passaram a representar uma dificuldade classificatória para o grupo técnico da FUNAI responsável por levantar as “posses não-indígenas” que deveriam ser indenizadas, já que se, por um lado, elas são famílias indígenas, por outro, não são Pankararú, como insistem as novas lideranças.
30. A realização do laudo e o reconhecimento oficial do Mocambo como remanescente de quilombos além de não ter levado à sua regularização fundiária, permitiu criar expectativas e temores que se organizaram em verdadeiras forças políticas internas a ambos os grupos. O temor dos políticos locais em perderem um significativo “curral eleitoral”, confirmado pelo resultado das urnas localizadas no Mocambo nas últimas eleições, levou ao seu aparelhamento dos faccionalismos entre as famílias negras. Além disso, reviravoltas na sucessão das lideranças indígenas Xocó, que levaram à substituição de não só de pessoas, mas também de lógicas de aliança política, encerraram aquele ciclo de apoio recíproco, convertendo o antigo argumento memorial

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 252

Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica...

que permitiria a ampliação da área indígena como forma de apoio aos negros, em fonte de uma disputa étnico-territorial.

Bibliografia

- ARRUTI, José Maurício Andion (2000a). “Direitos Étnicos no Brasil e na Colômbia: Notas Comparativas sobre Hibridação, Segmentação e Mobilização Política de Índios e Negros”. *Horizontes Antropológicos*, ano 6, nº 14, novembro, pp. 93-123.
- (2000b). “From ‘Mixed Indians’ to ‘Indigenous Reminders’: Strategies of the Ethnocide and the Ethogenesis of Brazilian Northeast”. In: W. Assies, A. Hoekema e G. van der Haar (eds.), *Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam, Thela Thesis..
- (1998). “Subversions Classificatoires: Paysans, Indiens, Noirs. Chronique d’une Ethnogenèse”. *Genèses — Sciences Sociales et Histoire*, nº 32, sept. (Dossier: Anthropologie et Histoire Politique), pp. 28-50.
- (1997a). “A Emergência dos Remanescentes: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas”. *Mana — Estudos de Antropologia Social*, nº 3/2, outubro, pp. 7-38.
- (1997b). “Por uma História a Contraluz: As Sombras Historiográficas, as Paisagens Etnográficas e o Mocambo”. *Palmares em Revista no. 1, 1996*, pp. 71-96.
- (1996). O Reencantamento do Mundo — Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararú. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, PPGAS-MN-UFRJ.
- BARBALHO, Nelson (1982-1988). *Cronologia Pernambucana: Subsídios para a História do Agreste e do Sertão*. (16 vols). Recife, Fundação de Desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco.
- BARTH, Frederic (org.) (1976 [1969]). *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- BASTIDE, Roger (1973 [1967]). *Les Amériques Noirs*. Paris,
- BAUDE *et alii* (1996). *Etnicidad como Estrategia en America Latina y Caribe*. Quito, Ed. Abya-Yala.
- BENSA, Alban (1998). “Da Micro-História a uma Antropologia Crítica”. In: *Jogos de Esclas — A Experiência da Microanálise*. Rio de Janeiro, FGV Editora.
- BOUDIN, Max (1942). Aspectos da Vida Tribal dos Fulniô. *Revista de Cultura*, ano 1, nº 3.
- BOURDIEU, Pierre (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel
- CUNHA, Manuela C. da (1992). “Política Indigenista no Século XIX”. In: M. C. da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DANTAS, Beatriz G. *et alii* (1992). “Os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico”. In: *Os Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- & DALLARI, Dalmo A. (1980). *Terra dos Índios Xocó: Estudos e Documentos*. São Paulo, Comissão Pró-Índio.
- HOENTHAL, JR., W. D. (1960). “As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco”. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. XII.
- HOORNAERT, Eduardo *et alii* (1992). *História da Igreja no Brasil. Ensaio de Interpretação a partir do Povo (Primeira Época)*. (4ª ed.). Petrópolis, Vozes/Paulinas.

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 253

José Maurício Andion Arruti

- LOZONCZY, Anne-Marie (1997). *Les Saints et la Forêt — Rituel, Société et Figures de l'Échange entre Noirs et Indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris, L'Harmattan.
- MOTT, Luiz R. B. (1986). *Sergipe del Rey: População, Economia e Sociedade*. Aracaju, FUNDESC.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (1978 [1960]), "O Papel dos Postos Indígenas no Processo de Assimilação". In: R. C. de Oliveira, *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro/Brasília, Tempo Brasileiro/ Ed. da UnB.
- RIBEIRO, Rosimery (1992). O Mundo Encantado Pankararú. Dissertação de Mestrado, Recife, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE.
- SANTOS, Maristela (1994). "Relatório de Viagem ao Povoado do Mocambo". Brasília Diretoria de Estudos, Projetos e Pesquisas da Fundação Cultural Palmares.

Documentos Citados

- "Demonstração dos números das Aldeias existentes nesta província de Pernambuco, seu pessoal, sua população e extensão que cada uma tem". 13/dez/1857. Arquivo Público de Pernambuco, coleção Diretoria de Índios, livro D-11.
- Relatório de José Luiz da Silva (engenheiro responsável pela Comissão de medição das terras da província de Pernambuco) apresentado ao Exmo. Sr. Conselheiro Sinimbú (Ministro e Secretário dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas) sobre o aldeamento do Brejo dos Padres. jun/1878. Arquivo Público de Pernambuco, coleção RTP (Repartição de Terras Públicas) vol.17, pag.391.
- Relatório do Presidente de Província de Pernambuco. 1878. Biblioteca Nacional / microfílm: código PR-SPR115.
- Relatório da Inspetoria Geral das Terras e Colonização apresentado ao Conselheiro João Lins Vieira Cansação de Sinimbú, presidente do Conselho de Ministros. 1878. Arquivo Nacional / microfílm: rolo 030.0.78, código 559.
- "Relação dos habitantes da Freguesia de São Pedro de Porto da Folha, segundo nome, qualidade, ocupação, origem, anos de residência e distribuição pelos fogos". Documento 6, pacotilha 14 da série AG4, Arquivo Público do Estado de Sergipe.
- Relatório de encarregado do Posto Indígena Pancarús, 1950. Museu do Índio / microfílm: rolo 173, fot. 934'ss.
- Relatório de encarregado do Posto Indígena Pancarús, 1966. Museu do Índio / microfílm: rolo 175, fot. 91'ss.
- Relatórios de Atividades da Comissão Pastoral da Terra, no estado de Sergipe. Arquivo do Centro Dom José Brandão de Castro, Aracaju.

Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, p. 254