

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

Leidiane Correia da Silva

**A PRODUÇÃO DA QUESTÃO INDÍGENA E MOBILIZAÇÃO DO TRABALHO:
UMA LEITURA DA HISTÓRIA PANKARARU**

SÃO PAULO

2016

LEIDIANE CORREIA DA SILVA

**A PRODUÇÃO DA QUESTÃO INDÍGENA E MOBILIZAÇÃO DO TRABALHO:
UMA LEITURA DA HISTÓRIA PANKARARU**

Trabalho de Graduação Individual apresentado ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de bacharela.

Orientador: Prof. Dr. Carlos de Almeida Toledo.

SÃO PAULO

2016

Às três mulheres de minha vida...

AGRADECIMENTOS

Agradeço, enfim, pela experiência e paciência:

As minhas, nesses anos na Geografia, vividas nos trabalhos de campo, sala de aula, grupos de estudo, leituras e conversas com colegas de faculdade que participaram da minha formação como pessoa.

Ao professor Carlos de Almeida Toledo, sobretudo, por todos os aprendizados e socorros.

E, de maneira especial, ao Caio, por me acompanhar nessa jornada... Por tudo o que se passou e está por vir.

RESUMO

SILVA, Leidiane Correia da. **A produção da questão indígena e mobilização do trabalho: Uma leitura da história Pankararu.** Trabalho de Graduação Individual. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2016.

Este trabalho tem como proposta pensar relações entre a formação do trabalho e a formação da questão indígena no Brasil, a partir da história particular dos Pankararu, grupo indígena do interior de Pernambuco que durante o século XX compôs importante movimento migratório em direção ao bairro Real Parque, no município de São Paulo. Para tanto, fez-se necessário estudar como processos gerais se realizaram em contextos sócio-espaciais particulares e percorrer o histórico que permite interpretar este tema como um processo, considerado, aqui, como territorialização do capital, que constituiu o Estado nacional brasileiro, no aprofundamento e naturalização de relações sociais capitalistas, transformadas no tempo e espaço, sobre outras sociabilidades, inclusive étnicas, que, ainda hoje, resistem a essa reiterada imposição.

Palavras-chave: Territorialização do capital; Mobilização do trabalho; Questão Indígena; Estado nacional brasileiro; Pankararu.

ABSTRACT

SILVA, Leidiane Correia da. **The production of the indigenous issue and mobilization of work: A reading of Pankararu history.** Individual undergraduate work. Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences, University of São Paulo, 2016.

This work intends to think about the relationship between the formation of work and the formation of the indigenous issue in Brazil, based on the particular history of the Pankararu, an indigenous group from the interior of Pernambuco who during the 20th century composed important migratory movement toward the neighborhood of Real Parque, in the city of São Paulo. To do so, it was necessary to study how general processes were carried out in particular socio-spatial contexts and to go through the history that allows us to interpret this theme as a process, considered here as territorialization of capital, which constituted the Brazilian national state, in the deepening and the naturalization of capitalist social relations, transformed in time and space, on other sociabilities, including ethnic ones, which, even today, resist this repeated imposition.

Keywords: Territorialization of capital; Mobilization of work; Indigenous issue; Brazilian national state; Pankararu.

LISTA DE SIGLAS

DNOCS	Departamento Nacional de Obras contra as Secas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
MAIC	Ministério de Agricultura, Indústria e Comércio
MTIC	Ministério do Trabalho Indústria e Comércio
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1: A Descoberta do “outro” na formação de um território do capital: humanizar deshumanizando?.....	15
1.1 As identidades forjadas no genocídio que territorializa o capital.....	18
1.2 Colonialidade da modernização – discussões sobre a situação de fronteira.....	28
CAPÍTULO 2: Estado nacional e Direito Indígena na situação Pankararu: a extinção do aldeamento e a criação da terra indígena.....	40
2.1 A continuidade da formação da questão indígena no Estado de Direito.....	46
2.2 As terras indígenas Pankararu.....	57
CAPÍTULO 3: Desigualdade sócio-espacial no capital territorializado: Migração Pankararu do interior de Pernambuco para a periferia do município de São Paulo.....	64
CONSIDERAÇÃO FINAL.....	74
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	76
ANEXOS.....	80

INTRODUÇÃO

As perguntas que me levaram a este tema de pesquisa para finalizar a graduação em Geografia estão especialmente relacionadas às disciplinas do curso voltadas aos assuntos de agrária, já os redirecionamentos, reviravoltas e inesperados estão ligados à orientação, que me abriu perspectivas. Estas perguntas, em geral, se encaminharam para a intenção de construir algum entendimento sobre a associação do que pode ser colocado como questão agrária e questão indígena, também como possibilidade de estudar sobre a formação dessa relação histórica junto ao que se entende por determinações para constituição do capitalismo no Brasil.

Essa relação atualmente se expressa como um problema social profundo – não somente ligado ao rural e aos conflitos agrários –, no qual povos indígenas ainda estão entre os segmentos da população que apresentam as piores condições de vida no Brasil (IBGE, 2010), com alto índice de vulnerabilidade social, agravado pelos conflitos por terra, no país em que mais morrem pessoas por essa razão desde o ano de 2011 (Jornal BBC Brasil, 2016). De maneira geral na questão indígena, esta situação se efetiva como aumento da violência decorrente das disputas fundiárias no contexto das demarcações ou das tentativas de proteção de territórios regularizados, associada à omissão e/ou respaldo do poder público em uma condução da política indigenista, atravessada, sobretudo, por interesses de empresas públicas e privadas, que “na lei e na marra” (Porto-Gonçalves; Alentejano, 2011) efetuam a expansão de empreendimentos, violadores de direitos conquistados por movimentos sociais e indígenas em relação à terra.

Interessa a pesquisa estudar como a produção e reprodução de relações sociais capitalistas se combina à legislação atual e passada do Estado nacional brasileiro, considerando-se que a formação e territorialização deste último é primeiramente a do capital nas terras que se tornariam do Estado Nacional, e então, o corpo de leis que o organiza é tomado como representação formal da reprodução das relações sociais capitalistas, que, assim, permeiam a política indigenista. Certamente uma investigação acerca dos textos de leis que se desdobraram da territorialização do capital (Toledo, 2008) na história do Brasil contribuiria para pensar sobre como pode ser entendida a relação entre as diferentes organizações políticas em referência aos indígenas. Estes são, sobretudo, os que compõem o Estatuto do Índio de 1973, os direitos constituintes

promulgados em 1988, e o Novo Código Civil de 2002, importantes para o entendimento sobre direito à diferença, o direito a terra e capacidade civil de povos indígenas. Sem perder de vista as condições e propósitos para elaboração desse tipo de mediação e de sua validade, a legislação brasileira pode ser considerada para refletir a formação das relações capitalistas e do Estado brasileiro também como constituição e reprodução da questão indígena, e apesar de não estudada detalhadamente nessa pesquisa, este propósito percorrerá a ideia geral do texto.

Essas condições não se restringem a história de formação do Estado nacional brasileiro, e integram um processo geral de expansão, transformação e consolidação das relações sociais capitalistas em diferentes contextos, em que a dominação e imposição de uma forma de sociabilidade, em detrimento de outras, também modificadas com o tempo, parecem indicar um processo mais generalizado, influenciado por políticas de governo em diferentes países, mas que não se justifica apenas por elas. Por outro lado, mesmo entendido como parte de um movimento abrangente, o desenvolvimento de relações sociais capitalistas no tempo e espaço, impermanentes, também é compreendido em relação as suas diferentes formas de construção, conforme condições sociais específicas relacionadas a um ambiente. É com este ponto de vista, que foi pensado o tema geral da pesquisa, assim como a escolha de estudo sobre o grupo indígena Pankararu.

Entende-se o caso desse grupo, e outros, como apagado na sociedade, em referência a ideia aceita de “ser índio”, o ser no Nordeste, e, ainda mais, em São Paulo, característica que parece aumentar a situação colocada como inusitada do que é se perceber e ser percebido como indígena. Esta compreensão envolve, por um lado, o que se apreende por concepções mitificadas de indígena, que parecem sempre remeter ao passado e a quase nenhuma pessoa no presente, como também, dizem sobre as diferentes formas de integração às relações sociais capitalistas e transformações de sociabilidades étnicas realizadas há muitas gerações, asseguradas pela violência, também do Estado nacional.

Ademais, a história Pankararu, encerrada ao que se teve acesso na historiografia, pesquisas acadêmicas, documentos e memória oral, integra a realidade de momentos considerados importantes para a formação do Estado nacional brasileiro, desde a colônia, e para compreensão da formação da questão indígena. Dessa forma, ao

percorrer por essa narrativa relacionada à constituição do capitalismo e do Brasil, intenta-se interpretar quais foram as transformações gerais contínuas da relação com a terra e das gentes que a habitavam.

Para tanto, o conceito de territorialização do capital, proposto por Carlos Almeida de Toledo em sua tese de doutorado “A região das Lavras Baianas” (2008) sobre formação regional, é entendido como apropriado para contribuir à ideia desse estudo, por compreender, em resumo, esse processo reiterativo enquanto imposição da forma mercadoria como mediação social determinante das práticas de reprodução das relações de produção. Nesse processo, a formação do Estado nacional brasileiro é pensada enquanto formação de um território do capital (Prado Jr., 1965), que se expande e se realiza na transformação de condições sócio-espaciais de modo a permitir que estas se reproduzam com o sentido de sua acumulação.

O conceito de mobilidade do trabalho de Jean-Paul de Gaudemar desenvolvido em “Mobilidade do Trabalho e Acumulação do Capital” (1977), que, grosso modo, concebe a força de trabalho como produzida historicamente, também pode ser integrada à leitura do sentido da formação do Estado nacional brasileiro e assim da formação da questão indígena, porque apresenta a ideia de constituição da força de trabalho como mercadoria que possui a virtude específica de transformar dinheiro em capital, na condição do trabalhador duplamente livre: para vender sua força de trabalho, como também destituído de outras mercadorias para vender, e assim a força de trabalho é necessariamente móvel, tanto para circular pelo espaço a procura de alguém que a compre, como também para se adaptar às diferentes formas de empregá-la segundo as determinações do mercado (p.190).

Por último, o conceito de mobilidade espacial do trabalho de Carlos Vainer, apresentado em “Trabalho, espaço e Estado: Questionando a questão migratória” (1984), fundamentado no estudo sobre mobilidade do trabalho de Gaudemar (1977), considera que no processo de expansão do capitalismo, a expropriação propriamente dita dos sujeitos de seus meios de produção envolve também a necessidade de expropriação espacial, ou desespacialização, realizada na destruição de representações espaciais, de relações e concepções do espaço, para imposição e naturalização de outras (p.32), de forma progressivamente mais complexa na composição de um espaço capitalista voltado aos pressupostos da acumulação.

Na discussão sobre espaço e território, ampla na ciência geográfica, e ao pensar sobre uma relação entre os conceitos de territorialização do capital (Toledo, 2008) e desespacialização do trabalhador para formação de um espaço do capital (Vainer, 1984), pode ser colocado que por territorialização do capital se entende o processo histórico de expansão territorial de relações sociais que podem ser relacionadas à imposição da constituição e reprodução do capitalismo material e simbolicamente, que diz sobre uma dada forma de relação sociedade/espaço, conforme particularidades histórico-espaciais. Nesse significado, a expropriação espacial do trabalhador, sua desespacialização, pode ser relacionada ao entendimento de desterritorialização e reterritorialização de grupos sociais na territorialização do capital, que transforma e ressignifica o espaço produzido por diferentes sociabilidades a partir da imposição das relações sociais que a caracteriza, em um processo que aqui se relaciona a formação do Estado nacional e da questão indígena no Brasil, compreendido enquanto produção da força de trabalho, e de intensificação da naturalização dessa nova sociabilidade com o passar das gerações, sem significar o desaparecimento de importantes características de relações sociais passadas, que se transformaram no interior desse processo.

Em conclusão, a escolha de estudar sobre um grupo indígena do Brasil não é visto como uma maneira de individualizar esse processo entendido como geral, que atinge e de certa maneira parece ser indiferente às diversas culturas de diferentes povos. Dessa forma, a proposta se direciona mais ao sentido de partir da considerada história Pankararu para elaborar uma leitura acerca de como as situações históricas que podem ser atribuídas a participação desse grupo, no processo geral de expropriação, podem ser apreendidas para compreensão crítica da formação do Brasil e do que se entende como questão indígena, e assim estabelecer meios de entendimento sobre relações sociais capitalistas e formações identitárias, ressignificadas, criadas, e em constante transformação.

Sobre o desenvolvimento da pesquisa em si, é importante ressaltar que, sem dúvida, os trabalhos de campo e entrevistas foram muito insuficientes, apenas iniciados, devido às dificuldades que envolvem a realização de um estudo. Foram realizados dois trabalhos de campo no bairro Real Parque, localização onde moram muitos Pankararus no município de São Paulo, e nenhuma conversa com integrantes desse grupo indígena foi satisfatório o bastante para ser afirmar que esta pesquisa não se baseou

preponderantemente em informações e conhecimentos acadêmicos e midiáticos de meios de comunicação jornalístico conhecidos, como também dos próprios Pankararu.

Dessa forma, é relevante a apresentação de uma fonte fundamental para aproximação da história Pankararu. A dissertação de mestrado de José Maurício Andion Arruti (1996), atualmente historiador e antropólogo, “O Reencantamento do mundo – Trama histórica e arranjos territoriais Pankararu” diz sobre a história do grupo indígena Pankararu do estado de Pernambuco, segundo reflexões acerca de como se deu o processo entendido como invisibilização de grupos sociais no Nordeste em diferentes períodos e, em contrapartida, o contexto que permitiu a concebida visibilidade dos mesmos, que resultou nas chamadas emergências étnicas nordestinas iniciadas em meados do século XX. O percurso de Arruti expressa o quanto estes grupos sociais e circunstâncias que interferiram para a sua invisibilidade e/ou visibilidade estão submetidos ao crivo da atuação e reconhecimento pelo Estado e, em certa medida, pelo meio acadêmico, para a definição do que parecem ser, conforme padrões de indianidade, que podem ser lidos em parte como uma criação de identidade sobre o que é ser indígena.

Para começar este estudo que pretende percorrer e pensar sobre momentos históricos e contextos espaciais considerados importantes para a formação da chamada questão indígena no Brasil a partir da história Pankararu, o primeiro capítulo brevemente apresenta a situação Pankararu atual, e as delimitações sociais e geográficas das quais a pesquisa contempla no estudo, e como conteúdo principal, é realizado um levantamento bibliográfico sobre a colonização no Nordeste a partir do século XVI em geral e em relação aos Pankararu, e suas implicações territoriais realizadas por meio da guerra e do estabelecimento de aldeamentos missionários, com auxílio dos conceitos de situação de fronteira de José de Souza Martins (2009) e de região política e econômica de Francisco de Oliveira (1981).

Em continuidade, o capítulo 2 desenvolve uma associação entre a extinção do aldeamento missionário relacionado à história Pankararu e seu contexto, às mudanças políticas sobre o estatuto da terra e do trabalho na constituição do Estado nacional brasileiro, na passagem do século XIX para o XX, junto às implicações para os povos indígenas e política indigenista do período, com a criação do órgão indigenista nacional

– Serviço de Proteção ao Índio –, e reconhecimento de terras indígenas, como as do Pankararu nas décadas finais do século XX.

E, por fim, no capítulo 3 será apresentada a migração Pankararu no século XX, do interior da terra indígena de Pernambuco ao bairro Real Parque na cidade de São Paulo, assim como suas motivações imediatas para migrar temporariamente, formar redes familiares e assim estabelecer residência nessa localização, e seus desdobramentos e relações com o estudo da formação do trabalho no Brasil.

1. A descoberta do “outro” na formação de um território do capital: humanizar deshumanizando?

Delimitação da área de estudo

Pankararu são indígenas que atualmente vivem em muitas localidades do Brasil, principalmente na região nordeste – provável origem pré-colonização – onde são encontrados no interior do estado de Pernambuco em duas terras indígenas contíguas, chamadas T.I. Pankararu e T.I. Entre Serras, nas proximidades da cidade de Tacaratu e Petrolândia, como também em outras áreas da região e terras indígenas conquistadas ao longo do século XX nas chamadas emergências étnicas nordestinas em Pernambuco, Bahia e Minas Gerais (Instituto Socioambiental – ISA, 2016). Em um contexto de migração para o sudeste, são muitos os que vivem no município de São Paulo, em bairros periféricos em várias zonas¹, como também em outras cidades na região metropolitana de São Paulo², conforme os dados levantados por Nakashima (2009), em sua dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, sobre a inserção de alunos Pankararus em uma escola municipal em São Paulo. Na capital, o bairro em que é mais expressivo o número de pessoas auto-identificadas como Pankararu chama-se Real Parque, localizado no distrito paulistano do Morumbi.

O nordeste do Brasil é tomado como ambiente histórico de início do encontro entre o que pode ser chamado de história Pankararu e a história de formação do Brasil. Compreende-se que a relação/coação entre a etnia e não índios se deu desde o período colonial, e, portanto, pode ser dito que como grupo social subsistiram a vários modelos colonizatórios contra os nativos do território que constituiu o Estado nacional, modificados durante estes cinco séculos, segundo contextos que serão desenvolvidos na pesquisa, mas constantes em fundamento, que efetiva por meio de uma ideia

1 Bairros do município de São Paulo - SP: Brasilândia, Cachoeirinha, Campo Limpo, Capão Redondo, Casa Verde, Cidade Ademar, Cidade Dutra, Cidade Líder, Jaraguá, Ermelino Matarazzo, Grajaú, Iguatemi, Itaim Paulista, Jardim Angela, Jardim São Luiz, Lajeado, Morumbi (Real Parque), Parelheiros, Pedreira, Perus, Ponte Rasa, Raposo Tavares, Rio Pequeno, Sacomã, Santo Amaro, São Rafael, Sapopemba, Vila Andrade, Vila Leopoldina e Vila Sônia (Nakashima, 2009).

2 Municípios da Região Metropolitana de São Paulo - SP: Arujá, Carapicuíba, Cotia, Embu das Artes, Embu-Guaçu, Ferraz de Vasconcelos, Francisco Morato, Guarulhos, Itapeverica da Serra, Itaquaquecetuba, Itapevi, Jandira, Juquitiba, Mogi Mirim, Osasco, Santana de Parnaíba, São Caetano do Sul, Santo André, Mauá e Taboão da Serra (Nakashima, 2009).

civilizatória uma hierarquia social, composta para viabilização da formação e reprodução da relação social de produção capitalista e suas personificações.

Como parte dessa história, de relações assimétricas entre os agentes da civilização capitalista em curso e nativos e indígenas, os Pankararu compartilham da memória e presente de violência do processo de modernização capitalista sobre outras organizações e representações sociais étnicas do Brasil. No entanto, pela especificidade espacial de sua história, compartilham de um mesmo contexto social junto a outros grupos do nordeste – circunscrito, em um primeiro momento, a áreas dos estados de Pernambuco, Alagoas, Bahia e Sergipe – nas chamadas emergências étnicas, iniciadas na década de 1930.

Como resultado da emergência étnica Pankararu foi possível a recuperação de terras tradicionais em Pernambuco, correspondentes as terras indígenas Pankararu e Entre Serras, nos municípios interioranos de Petrolândia, Tacaratu e Jatobá, circundadas por estruturas da Serra da Borborema (Matta, 2005, p.23), onde atualmente vivem aproximadamente quase nove mil habitantes, de maioria autoidentificada como Pankararu (IBGE, 2010). Os loteamentos se espalham pela antiga área de um extinto aldeamento indígena de nome Brejo dos Padres, chamado assim pelas características naturais de sua localização: um brejo em meio aos últimos contrafortes da Serra de Tacaratu, na forma de um anfiteatro, próximo às margens do Rio São Francisco, aspecto que – antes da instalação das usinas hidrelétricas de Paulo Afonso e de Itaparica na década de 1980 e das tentativas de irrigação das margens do rio São Francisco pelo Departamento Nacional de Obras contra as Secas (DNOCS) na década de 1930 – conferia a localização mais umidade, em relação às áreas vizinhas (Arruti, 2005). Na recriação da aldeia, os Pankararu foram designados Pancarú (depois Pankararu), porém todos os mais velhos sabem que seu verdadeiro nome é “Pancarú Geritacó Cacalancó Umã Tatuxi de Fulô”, em que cada sobrenome indica uma etnia que compuseram historicamente o grupo (Arruti, 1996, p.33). É então colocado pela memória coletiva Pankararu um passado remoto de separações de um grupo único, que se expressa presentemente no parentesco e ancestralidade de grupos indígenas nordestinos de outras denominações e áreas com os Pankararu.

No município de São Paulo vivem entre 1500 e 2000 Pankararus, e na região metropolitana de São Paulo, foram registrados 430 (Nakashima, 2009, p.65). A

ocupação do Real Parque, bairro que mais moram Pankararus, localiza-se na zona sul, ao lado da marginal do rio Pinheiros e da ponte estaiada Octavio Frias de Oliveira, em uma área altamente valorizada para residências e prédios comerciais, no distrito Morumbi. Esta situação remete aos primeiros fluxos de migração, não mais temporária, do nordeste para o sudeste, impulsionado a partir de 1940. A parte do bairro onde se estabeleceu a chamada Favela do Real Parque, local em que os Pankararu vivem, é uma área de aproximadamente 44.500 mil m², que se aperta em praticamente dois quarteirões esguios, separados por uma rua principal, cercada da realidade do entorno de casas e edifícios residenciais suntuosos. Tamanho contraste, bem conhecido em São Paulo, faz parecer que desde quando não existiam construções na área, a especulação de terrenos da cidade já excluía pessoas pobres, muitas vezes as mesmas que iam construir e possibilitar a materialidade da atual desigualdade espacial evidente e extrema naquela área, que de forma didática expressa como a mesma sociedade que produz excessos para poucos, produz extrema pobreza e precariedade para muitos.

Hoje, a conhecida Favela do Real Parque, está quase completamente verticalizada em prédios de habitação popular, e com terrenos preparados para levantar mais edifícios e espaços planejados pelo projeto de urbanização de favelas da prefeitura de São Paulo. Sendo assim, ao olhar a partir da rua principal e central, rua Paulo Bourrol, em direção ao interior do bairro, restaram poucos vestígios da imagem predominante antes de 2011, quando o lado esquerdo era ocupado por muitas casas adensadas de alvenaria e madeira em vielas compridas que atravessavam dois quarteirões (passando pela rua Conde de Itaguaí até a metade dos próximos quarteirões das ruas Barão de Castro Lima e Cesar Vallejo), e o lado direito por conjuntos habitacionais do tipo prédio, entregues desde os anos 2000. Muitos Pankararu que moravam no Real Parque antes da construção dos prédios, vivem atualmente nos condomínios, assim como antigos moradores não-índios. É colocado, e esperado, que essa nova conjuntura, que traz avanços em infraestrutura e saneamento para o bairro, gerou valorização imobiliária de “reurbanizações”, que também acontecem nas periferias, de forma que se constituam em problemas aos antigos moradores e para os novos que procuram por aluguel de apartamentos (Jornal Folha de São Paulo, 2015).

O resgate da história Pankararu entre passado e presente, Pernambuco e São Paulo – especificação escolhida para a pesquisa, posto que estas localizações não são as únicas dos Pankararu no país – possibilita pensar a organização social capitalista em

movimento histórico e geográfico, sobre o processo de violência de sua formação e reprodução na história da constituição do Brasil. A partir dessa percepção, emergem questões centrais para proposta de pesquisa: o que a situação dos Pankararu e sua história possibilitam entender sobre o processo presente e passado do capitalismo na constituição/formação do Brasil como um território do capital, um estado nação? E ao mesmo tempo, o que as condições de produção e reprodução do capitalismo dizem sobre sua relação com outras representações e organizações sociais? E por fim, como a mobilização e mobilidade do trabalho (Gaudemar, 1977) se relacionam com as formações identitárias?

Para estudar sobre essas questões, é necessário realizar uma pesquisa sobre o contexto que possibilitou que a história Pankararu fosse entendida dessa forma, em uma leitura da constituição da relação entre esses temas.

1.1 As identidades forjadas no genocídio que territorializa o capital

Octubre 12

El Descubrimiento

En 1492, los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en América, descubrieron que estaban desnudos, descubrieron que existía el pecado, descubrieron que debían obediencia a un rey y a una reina de otro mundo y a un dios de otro cielo, y que ese dios había inventado la culpa y el vestido y había mandado que fuera quemado vivo quien adorara al sol y a la luna y a la tierra y a la lluvia que la moja (Galeano, 2011, p.198).

Ao pensar sobre o ato do “descobrimento” na inversão de perspectiva que Galeano (2011) propôs, é concebível pensar sobre como uma nova consciência da própria existência e posição se constrói a partir do contato entre nativos e colonizadores. Essa relação imposta, violenta, na qual se ressignificam ou mesmo se criam sociabilidades pela força, é interpretada como momento de inserção de diferentes representações coletivas, histórias e relações sociais na formação do capitalismo. É a partir dessa concepção que se entende como possível a construção de uma leitura do que pode ser chamada de história dos Pankararu – concebida como própria, que guarda generalizações de um processo pelo qual passaram muitos grupos sociais nas mudanças geográficas e históricas que aqui se pretende estudar –, na história do capital, já que é a

partir dessa relação de assimetria que se pode comentar o que aconteceu com os povos pré-colonização, e discutir sobre identidade e capitalismo a partir desse encontro.

Diante da proposta dessa pesquisa, é fundamental explicitar que *de um lado* desses sucessivos “descobrimientos”, na busca e expansão de territórios que ampliassem os ganhos com mercadorias conhecidas ou desconhecidas em terras dos dois lados do Atlântico, representantes da sociedade europeia despontaram um contexto geográfico e econômico que configurou a realidade constitutiva do Brasil, como parte de um sistema de exploração colonial de Portugal iniciado no século XVI, primeiro com uma economia baseada no trabalho escravo indígena e no corte do pau-brasil, e depois como uma zona de produção escravista, principalmente em engenhos de açúcar, completo por sua associação a uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola (Alencastro, 2000, p.9). Tal complementaridade desse sistema colonial entre Brasil e territórios africanos se instituiu pela política comercial colonial, pelos interesses do missionarismo, e como forma de retirar autonomia de colonos no controle da exploração de trabalho indígena e de terras no Brasil (Idem, p.36). Este contexto permite apontar que a centralidade das mudanças impostas aos povos e aos meios em que viviam nas terras que constituiriam o Brasil se direciona para motivos econômicos, mesclados a outras dimensões sociais, no interior de uma mediação social de troca de mercadorias que progressivamente se tornava mais geral entre povos e terras distantes.

Do outro, em relação ao que se pode relacionar aos Pankararu, as primeiras informações específicas sobre este etnônimo foram encontradas por Hohental (1960), em um relatório de 1702, referente à aldeia de Nossa Senhora do Ó, organizada por jesuítas na Ilha de Sorobabé, no rio São Francisco em Pernambuco. Nele, junto ao etnônimo “Pancararus”, são citados outros três grupos, os Kararúzes (ou Cararús), os Tacaruba e os Porús. O aldeamento é antigo e documentos fizeram Hohental sugerir que os Pancararú e os Porú teriam se agregado a este aldeamento entre 1696 e 1702. Mais tarde, esses dois grupos são encontrados associados em mais dois aldeamentos: no Beato Serafim em 1846, e no de Nossa Senhora de Belém em 1845, organizados por capuchinhos italianos nas ilhas da Vargem e do Acará, também no São Francisco (PE) (Arruti, 1996, p.24).

Dessa forma, as primeiras informações sobre o que poderia ser atribuído documentalmente a este grupo, estão relacionadas as consequências do encontro com a

sociedade colonial que avançava territorialmente. Mesmo assim, estimaram sua localização geográfica pré-contato, provavelmente com base nos registros em aldeamentos missionários, às áreas atribuídas aos designados tapuia, termo que não determina um etnônimo, e que fora criado pelos tupis como indicação pejorativa sobre povos indígenas que, diferentes deles, habitantes da costa litorânea, falavam outra língua e ocupavam os interiores do continente, nas terras médias do rio São Francisco (Puntoni, 2002, p.68). Segundo estes registros, a área de ocupação Pankararu compreendia principalmente dois marcos geográficos considerados sagrados: a cachoeira de Paulo Afonso, local onde seus ancestrais teriam sucumbido em um dilúvio, e a cachoeira de Itaparica, um cemitério tradicional para o grupo indígena, depois transformado em cemitério cristão pelos missionários (Ministério da Justiça, 2007), ambos no atual estado da Bahia.

É também desse direcionamento de povos indígenas aos aldeamentos, como política de estado colonial, imperial e missionária, que se explica a ocupação atual de Pankararus em Pernambuco, entre os municípios de Tacaratu, Jatobá e Petrolândia, em uma área associada ao registro de um quarto aldeamento, designado por “Brejo dos Padres”, criado provavelmente em 1802, a partir da reunião de índios Pancararú e Porú, com outros grupos identificados como Uman, Vouve e Jeritacó (Arruti, 1996, p.24).

A articulação entre as duas descrições realizadas acima sobre o que seria o pensado encontro entre esses povos, evidencia os problemas em intentar percorrer este processo histórico complexo que compõem a formação da questão indígena brasileira, assim como diz sobre a formação do próprio país na constituição das relações capitalistas que se realizam atualmente: primeiro pela falta de registros históricos específicos, como também pela assumida incapacidade de quem pesquisa de conseguir lidar com sua própria forma de pensar o mundo como também pensar sobre a de séculos. No mais, esta articulação pode ser mais bem entendida como um resultado do processo que confrontou realidades sociais distintas, em meio à oportunidade e disposição de estudar sobre o passado que o presente muitas vezes oculta.

Diante dessas poucas informações, é possível afirmar que os povos ascendentes dos atuais Pankararu como outros grupos indígenas do sertão do nordeste passaram, pelo menos, por duzentos anos de vida em aldeamentos, um período longo para descaracterizar e criar gerações dentro dessas condições de consolidação do estado

colonial e imperial, como uma das formas iniciais pelas quais as terras do atual Brasil começam a se integrar a economia mercantil europeia.

As missões religiosas podem ser discutidas como concretização de um importante aspecto da concepção de mundo dos colonos do reino de Portugal, na qual a religião católica romana direcionava em muito o pensamento social geral, e se realizava enquanto uma doutrina participante de uma sociedade que buscava mercadorias, e assim procedia para manutenção dessa condição.

Nesse sentido, a colonização das terras e povos se associava a ação religiosa, pela obrigatoriedade cristã da propagação dessa fé e da conversão do gentio, imbricada a uma ideia de processo civilizatório, justificador da subjugação. Sem esquecer que os europeus chegaram à chamada América “para servir a Deus e a Sua Majestade, e também por haver riquezas”³(Galeano, 2010, p.31), a adequação do “outro”, de uma diversidade de povos indígenas, à nova empreitada e às suas concepções do que era aceitável como práticas sociais humanas não se realiza sem instituição da guerra contra grupos resistentes que também possuíam suas formas de conceber a vida.

Considera-se, então, a guerra como momento importante na formação do capitalismo e assim de sua territorialização na colônia portuguesa, expressa também no trato com as populações aborígenes alcançadas. No Nordeste, área reconhecida como de ocupação Pankararu pré-colonial, marca um dos períodos mais intensos da expansão territorial colonial para o sertão, uma série heterogênea de conflitos entre nativos e colonos luso-brasileiros (com forte efetivo de bandeiras paulistas e baianas), que compuseram a Guerra dos Bárbaros (1651-1704). Segundo os estudos do historiador Pedro Puntoni de nome “A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720” (2002), este conflito generalizado, considerado um dos mais violentos da história do Brasil, concorrendo com a Guerra dos Palmares, aconteceu na extensão de terras semi-áridas do vale do São Francisco, do leste do Maranhão até o norte da Bahia, incluindo parte do Ceará, Piauí, Rio Grande do Norte, Paraíba e de Pernambuco (p.13), impulsionado pelo processo de ocidentalização da empresa colonial, na formação de vilas e pela circulação das mercadorias pelo sertão (Idem, p.285).

3

Frase escrita por um soldado de Hérnan Cortéz, importante figura histórica da Armada Espanhola, conhecido por destruir o Império Asteca em 1521.

Este período de intenso avanço da fronteira colonial pelo sertão, e sendo assim, de grandes conflitos localizados interligados pela mesma situação de embate entre forças coloniais e diferentes povos indígenas, geravam extermínio, missões católicas, e justificativas para escravização. É muito provável que seja nesse tipo de cenário que os Pankararu, um povo não tupi, tenham sido alcançados, posto que o registro mais antigo sobre esse grupo indígena se encontra em documentos de aldeamentos de 1696-1702.

Acredita-se que desde o século XVI, de maneira lenta e pontual, conflitos com indígenas das terras interiores do Nordeste tenham sido travados, por terras progressivamente necessárias para produção de gado (Puntoni, 2002, p.43), praticada por pessoas livres pobres, muitas vezes mestiças de indígena com branco, como um desdobramento marginal da atividade econômica principal dos engenhos de açúcar (Oliveira, F., 1981, p 45) e de avanço demográfico de não indígenas sobre terras ocupadas por grupos indígenas. A pecuária compôs uma das formas de colonização, que se dava em avanços territoriais, em pontos de ocupações produtivas subordinadas variadamente ao capitalismo mercantil europeu, com diferentes níveis de desenvolvimento das forças produtivas (Oliveira, F. 1981, p.33), nem sempre consolidados em relação a ocupação indígena e quilombola (Arruti, 1996, p.17). Para as incursões adentro no continente e reconhecimento de recursos, os rios foram muito importantes, e no Nordeste, o rio São Francisco foi o principal definidor de trajeto para este processo – assim como seus afluentes Panema, Moxotó e Pajeú –, quando em 1572, depois de vencido um conflito com indígenas locais começa a ser utilizado com este fim pelos colonos (Arruti, 1996, p.17). Em muitas partes da colônia as missões se dirigiram a áreas que não coincidiam com os eixos litorâneos e centros coloniais, locais onde se concentravam os poderes locais de fazendeiros que questionavam o poder missionário sobre terras e trabalho indígena. Sendo assim, o missionarismo ocupava o caminho de rios que adentravam o continente. Esta experiência foi realizada em rios maranhenses, e nos rios Uruguai, Paraguai e Paraná. Com a mesma intenção, no nordeste, os jesuítas adentraram o sertão pelo rio São Francisco e começaram a estabelecer aldeamentos na década de 1650.

É nesse percurso que a resistência de povos indígenas do sertão do Nordeste bloqueia a propagação da fé cristã, da produção de gado, da procura por minérios e a busca por quem trabalhasse nos engenhos de açúcar, uma vez disseminados os nativos do litoral (Puntoni, 2002, p.29). Esta entrada foi acentuada assim que começou a ser

mais intensa e sistemática a entrada da pecuária e a investida da Coroa Portuguesa a procura de novos produtos, principalmente minérios, em uma situação de crise econômica da Colônia, na pós-expulsão dos holandeses do Nordeste em 1654:

Segundo Stuart Schwartz, se é verdade que fatores internos penalizaram a atividade produtiva, tais como epidemias, secas e outras calamidades naturais, os problemas mais fortes residiam em fatores externos: o crescimento da concorrência interimperial, com a ascensão da produção [de cana-de-açúcar] antilhana e a partir de 1680, a consequente inflação dos preços dos escravos, dado o aumento da procura em África. Nesse sentido, a coroa procurava uma alternativa para repor as perdas no trato colonial. Expedições ao interior, antes até desencorajadas, passaram agora a receber apoio e mesmo a ser financiados pelo governo-geral. (Puntoni,2002, p.23) (Grifo nosso).

Nestas circunstâncias, o bloqueio de terras presente na contrariedade de povos nativos não-típicos, de maneira geral representava o impedimento da reprodução da relação social que se estabelecia. Isto somado a apreensão de que estes grupos contribuíram para ocupação holandesa e continuariam de conluio para uma nova invasão, emergiu como um dos estopins para ocupação e povoamento intenso do sertão, e, assim, da conflagração geral de conflitos que compuseram a Guerra dos Bárbaros, para liberação de terras (Puntoni, 2002, p.45 e 57), objetivo alcançado no final do século XVII (Idem, p.34).

Livrados das “estranhas” maneiras de lidar com a terra e de suas vidas livres da dominação colonial, nativos foram direcionados, de maneira geral e de diferentes maneiras, ao seu “papel social” na integração à nova sociedade na conversão para fé cristã e para trabalho cativo. Estas interpretadas como prática efetiva de transformação de diferentes sociabilidades à qualidades específicas determinadas pela nova reprodução social que se constituía, se deu por meio da escravização – posse e controle do corpo e da forma como ele se relaciona com a terra – justificada pelas “guerras justas”, amplamente reivindicadas por colonos luso-brasileiros e bandeirantes pelo sertão, para obrigar nativos a trabalhar (Arruti, 1996, p.18). Entre outras formas de apropriação de indígenas, ocorreu em menor proporção a troca de objetos de não-índios por indígenas prisioneiros de tribos, e a prática dos descimentos, que eram deslocamentos forçados de indígenas, longos ou curtos, para lugares estratégicos na colônia para formação de aldeamentos. Mais do que isso, esta prática visava também a dessocialização de

indígenas, direcionados à catequese e para a atuação no incipiente corpo militar colonial. Usados nessa posição de manutenção do poder colonial, militarmente combatiam a tribos “bravas”, contra a invasão de outras metrópoles na colônia portuguesa, no impedimento de fugas de negros escravizados das fazendas de engenho para a floresta, e ainda na destruição de quilombos – de outros espoliados que também haviam sido “descidos” do continente africano (Alencastro, 2000, p.181). A obrigação ao trabalho e imobilização de indígenas nos aldeamentos contribuiu muito para mortalidade alta de nativos em longo prazo, por motivos alimentares, físicos e epidemiológicos (Alencastro, 2000, p.119), o que de certa maneira contribuiu para fortalecimento da legitimação do tráfico e escravização de africanos para a colônia portuguesa, junto a grande rentabilidade desse negócio, como justificativa preponderante.

Para as companhias de evangelização, como instituição, a admissão do tráfico e escravização de pessoas, admitido como controverso no interior de uma percepção social historicamente determinada, condizia tanto ao percebimento da necessidade de sujeição dos povos de terras almeçadas para possibilitar a cristianização – baseada em experiências anteriores de missões em África e Ásia e na bula *Romanus Pontifex* (1455) –, como também, em parte, pelo desejo de posse do trabalho cativo. A justificativa das diferenciadas formas utilizadas para o dito livramento do paganismo entre nativos e africanos se dava também segundo conjunturas econômicas, principalmente, devido à centralidade comercial crescente do escravismo de africanos no cenário colonial americano, em que esses não podiam ter o mesmo status de “direitos” que os indígenas (Idem, p.159), além das práticas tradicionais de sociedades africanas integradas ao mercado, em relação a diferentes formas de cativo que podem ter influenciado também na aparente normalização da escravização de africanos. Na prática, a possibilidade conjuntural de uma política missionária pró-indígena, se diferenciava entre povos tupis e “tapuias”, isto é, entre povos aliados e inimigos (Puntoni, 2002, p.61), e no fim, não poupava nenhum desses “dois grupos” de também serem escravizados por colonos e missionários com o pretexto de tutela, e de serem despojados para o favorecimento do funcionamento conflituoso da colônia no interior de diferentes escalas de poder, como se verá adiante, entre metrópole portuguesa, colonos e missionários, que aumentava com a expansão territorial da colônia adentro.

Devido ao poder bélico dos agentes coloniais, esses povos nativos do sertão e os negros dos quilombos não conseguiram se opor por muito tempo as forças de dominação luso-brasileiras, comparativamente muito mais poderosas devido ao contexto da colonização, e, assim, para a maioria dos sobreviventes indígenas do extermínio, restava a vida nos aldeamentos (Puntoni, 2002, p.285), uma forma importante de ocupação dos interiores da colônia, junto aos povoados.

Enquanto estratégias de dominação e também como reprodução social de uma forma de viver e perceber o considerado diferente, quase enquanto não humano, a guerra justa contra nativos era a maneira de efetivar a interiorização nas terras, e os aldeamentos missionários de alguma forma consolidavam essa entrada. Dessa forma, se pode afirmar que indígenas antes tomados como empecilhos, agora comporiam a base populacional importante para ocupação e defesa do território em formação distante das centralidades coloniais, que sem conhecimentos e uso militares de nativos, não subsistiria, ao mesmo tempo a sobrevivência dos mesmos dependia dessa participação forçada.

É possível afirmar que os aldeamentos missionários podem ser considerados cruciais para consumação do domínio sobre os indígenas física e simbolicamente, em contraponto ao extermínio: na adequação à nova relação social, entendida como formação da pessoa que trabalha e crê em Deus do catolicismo, condena-se características específicas de outras maneiras de se reproduzir socialmente, inclusive na construção forçada de uma nova representação social para o lidar com o corpo e o meio, como na proibição do nomadismo e fixação do nativo na terra depois do descimento.

As práticas que asseguravam essa passagem nos aldeamentos e a importância destes como agentes da colonização e para configuração da organização territorial atual do Brasil, principalmente a do Estado de São Paulo, é apresentada por Petrone em “Aldeamentos Paulistas” (1995). Este autor os descreve como povoados rurais, localizados muitas vezes nos mesmos locais em que existiam aldeias temporárias pré-cabralinas, em um exemplo de como o processo colonizador se apropriou das experiências nativas sobre condições ambientais favoráveis, para possibilitar a sobrevivência dos colonos (p.109). A imobilização indígena era necessária para o início do processo complexo de dessocialização composto pelo descimento e reunião de diferentes tribos, pela catequização, ensino da língua portuguesa, do trabalho agrícola para subsistência e possível comercialização de produtos e ensino de diversos ofícios,

que se diferenciavam entre mulheres e homens, com o fim de serem oferecidos aos moradores locais (Petroni, 1995, p. 220). Essa conjuntura, como já citado, propiciava um ambiente desfavorável para os indígenas, que, segundo este estudo sobre os aldeamentos paulistas, viviam em miserabilidade e subnutrição, por mais que recebessem algum valor pelas produções, e esta realidade somada a progressão do abandono parcial de hábitos tradicionais, reforçava o quadro de vítimas de endemias e moléstias (Idem, p.321, 327). Desta maneira, como “reservas de motores animados” (Petroni, 1995), os aldeamentos marcaram o processo de perda de autonomia dos nativos em relação a reprodução social própria, conforme se aumentava a dependência das providências e das formas de viver dos luso- brasileiros e europeus, em um movimento assegurado pela violência colonial.

Ainda como materialidade da imposição colonial, os aldeamentos missionários podem ser entendidos também como parte da necessidade de controle dos colonos sobre as vastas terras e sobre possibilidade de tornar cativos seres humanos, para assim, explorar trabalho escravo indígena para enriquecer e formar fazendas sem o consentimento e conveniência do Reino de Portugal, influentes nos ganhos com a comercialização de mercadorias do reino de Portugal (Alencastro, 2000, p.20). Dessa forma, as missões e as reincidentes proibições do trabalho escravo de aborígenes, além de expressarem discussões culturais também religiosas no trato com nativos, guardavam questões sobre como reproduzir relações de poder em um meio que ainda se criava as condições gerais das relações sociais na Europa, inclusive com uso de violência para adequação de homens e mulheres livres ao poder régio português, em um indício de que não se exportam relações de produção sem dificuldades para áreas de terras abundantes (Marx, 1985, capítulo 25 do livro I, p. 297), visto que a estrutura social de poder posta na Europa, ainda estava em processo de consolidação na colônia.

A partir de políticas pombalinas, há uma mudança de perspectiva religiosa na ação estatal em relação aos indígenas, no distanciamento da ideia de “salvação de almas”, e assim do missionarismo a partir do século XVIII, para a de formação de uma “civilização”, na qual seriam parte importante para a defesa da América Portuguesa e sobrevivência do Reino de Portugal (Puntoni, 2002, p.288). De modo geral, no indigenismo oficial, representado pelo Diretório dos Índios (1755-1798) aparecia uma nova forma de pensar sobre como agir em relação aos nativos, em transformações que envolviam o contexto de transferência da corte portuguesa para a cidade do Rio de

Janeiro, em 1808, de internalização da metrópole, despontando para a formação de uma nação que necessitava saber qual eram sua origem e raça.

Para contribuir na concretização dessa ideia, o entendimento da miscibilidade entre brancos e indígenas como positiva passa a ser estimulada por políticas, principalmente no decorrer do século XIX, com o intuito de possibilitar a construção de alguma noção de unidade. A reunião de muitas etnias em um mesmo aldeamento e o estímulo para que estes se reproduzissem biológica e, desta forma, socialmente entre si – tendo em vista um plano nacional de miscigenação da população, que incluiu o fomento de moradia de não-índigenas nos aldeamentos ou em áreas de aldeamentos extintos –, é considerada por Arruti (1996, p.25) como uma das formas de produção do caboclo, isto é, de tentativa de descaracterização e desagregação de etnias indígenas e tradições, e assim neutralizar diferenças, pluralidades identitárias, de troncos-linguísticos, que interferissem na construção do Estado-Nação (Kodama, 2009).

A miscibilidade como política de Estado soa como oposta ao segregacionismo, ao mesmo tempo que historicamente sua formação se baseou em uma forma de hierarquia social e racial, manifesta de alguma forma também na divisão do trabalho. A construção de um imaginário sustentador da unidade de uma nação nascente, então, expressou a ideia de legitimação da dominância normalizada de brancos sobre indígenas e negros, na exaltação do mito do indígena selvagem, símbolo da nacionalidade, em detrimento dos nativos contemporâneos, e desprezo pelas etnias africanas (Kodama, 2009).

Conforme a proposta de estudo, dentro de uma leitura que considera as relações históricas e geográficas de um processo que se transformava e se constituía em ligação a vários povos de várias partes do que se constituía como mundo, é possível afirmar que nas realidades particulares da colonização do Brasil, a formação do trabalhador e da propriedade privada e assim, o originário da questão indígena, emergiram como novas sociabilidades que não esquecem elementos do passado e objetivamente não conseguem mais se reproduzir por meio deles, integradas junto a suas memórias e práticas a uma violenta territorialização do capital, que acomete mais brutalmente grupos sociais relacionados a renda, etnia, cor e origem do que a outros em recortes históricos e geográficos.

1.2 Colonialidade da modernização – discussões sobre a situação de fronteira.

As guerras contra indígenas e os aldeamentos efetivavam a ocupação no território colonial, e assegurava a expansão das relações sociais da sociedade mercantil europeia católica, realizadas de maneira específicas na colônia, como parte territorial dessa lógica que se reproduzia do outro lado do oceano Atlântico, na Europa e África. O aldeamento, em específico, como forma importante de transição da ressocialização ameríndia, pode ser entendido como a territorialidade que caracteriza a territorialização colonial, e, dessa forma, a do capital (Heidemann; Toledo; Boechat, 2014), em um momento de reposição de seus pressupostos durante o mercantilismo. Em relação aos nativos, este processo representa a sua mobilização para o trabalho nesse contexto, estreitamente atrelado a valores religiosos, ao mesmo tempo que efetivavam o domínio colonial, ao liberar terras para reproduzir o sentido da colonização de produção de mercadorias tropicais para os mercados europeus (Prado Jr., 1965, apud Toledo, 2008) e as ocupar, cumprindo o mesmo propósito, como nascente população.

A territorialização do capital se realiza como expansão das formas que impõe relações sociais de produção, mediante a separação de povos dos seus meios de sobrevivência autônoma – atrelados a uma forma de reprodução da vida –, como viabilização da produção de trabalhadores (Heidemann; Toledo; Boechat, 2014), em um primeiro momento de mobilização para o trabalho (Gaudemar, 1977; Vainer, 1984). Tal processo é entendido por Vainer (1981) também como expropriação espacial ou desespacialização do trabalhador, que vincula ao entendimento de expropriação propriamente dita, a importância das representações espaciais simbólicas – espacialidades – e concretas: as que são destruídas e as que são impostas em seu lugar. Para o estudo proposto, com base nessas leituras, é pensado se o aldeamento pode ser entendido enquanto uma formação que suplanta as anteriores, tanto em uma dimensão concreta, pela intenção de eliminação do nomadismo presente em muitos povos nativos, como simbolicamente, na tentativa de suprimir sociabilidades, com base no missionarismo católico e no trabalho, como transformação imposta pelo colonialismo europeu.

Na totalidade do processo, esta relação entre colônia e metrópole era representativa da acumulação primitiva que ofereceu suporte para o desenvolvimento

das forças produtivas na Europa, da força de trabalho europeia, e da história do capitalismo.

A especificidade das áreas colonizadas na territorialização do capital explicita-se nas transformações não simultâneas entre as escalas territoriais. No que se refere à escala da totalidade, a *acumulação primitiva* que possibilitou a revolução industrial, na Inglaterra, mobilizou não só os trabalhadores expropriados que viriam a se assalariar nas fábricas, mas dependeu da mobilização escravista nas colônias. Vale lembrar a tese de Fernando Novais (1995, p.70) sobre o sentido profundo da colonização: a colonização do Novo Mundo na Época Moderna apresenta-se como peça de um sistema, instrumento da acumulação primitiva da época do capitalismo mercantil. [...] consoante com [o] processo histórico concreto de constituição do capitalismo e da sociedade burguesa. Completa-se, entretanto, a conotação do sentido profundo da colonização: comercial e capitalista, isto é, elemento constitutivo no processo de formação do capitalismo moderno (Heidemann; Toledo; Boechat, 2014, p.55).

Esta compreensão é considerada importante para pensar sobre as condições de produção e reprodução do capitalismo, como relação social que transforma outras diversas ligadas a diferentes mediações com a terra, em diferentes continentes, associados pela busca e trocas de mercadorias. Nesse momento de exploração colonial de “novas terras” por Estados Nacionais europeus, na reprodução de uma relação social, buscaram incorporar essas localidades, seus habitantes nativos, livres pobres, africanos traficados e migrados europeus, a força dentro de uma lógica social, em um ambiente diferente do contexto europeu em relação à apropriação da terra. Esta situação é discutida na “Teoria Moderna da Colonização” de Karl Marx (1985, cap.25), na qual é colocado que sem a expropriação completa do trabalhador dos meios que o fariam independente como produtor, isto é, da propriedade baseada no trabalho próprio, o modo capitalista de produção e acumulação não seriam possíveis. Então,

A colônia é escravista, pois o acesso à terra é difícil de limitar e, por isso, revela o segredo da metrópole, onde o trabalhador expropriado dos meios de produção não produzidos (a base fundiária) é obrigado a vender sua força de trabalho no mercado, sob o imperativo da

concorrência e da superpopulação relativa (Heidemann; Toledo; Boechat, 2014, p.58).

A terra como meio de produção foi decifrado para a compreensão de um dos pressupostos da origem e realização do capitalismo, e no caso estudado representava diferentes implicações aos grupos coloniais citados acima. Para tornar na colônia, as terras um meio de produção e para coerção, se expropriou nativos das terras que habitavam concebidas como pertencentes à metrópole, e se impôs pela violência uma forma de viver sobre a terra e o trabalho, em uma relação hierárquica necessária, se sobrepondo o extermínio. Para os africanos traficados e escravizados, assim como afro-brasileiros cativos, o acesso a terra previamente é negado para reprodução autônoma, salvo as resistências em quilombos. Para os colonos, muitas vezes, a relação com o reino de Portugal era conflituosa, uma vez que o excesso de terras e o apresamento de indígenas ou a compra de escravizados possibilitava certa independência em relação aos poderes régios distantes, o que implicava constante necessidade de colonização dos colonos.

De maneira geral – e conforme os limites de revisão bibliográfica deste estudo – entende-se que estas eram as determinações de reprodução social que se realizava diversamente nos pontos de ocupação colonial, e se rerepresentava na expansão do domínio colonial territorialmente, repondo o sentido da colonização, nas fronteiras coloniais. Estas aqui são entendidas enquanto início da instituição dos processos que compuseram a territorialização do capital, segundo particularidades históricas e espaciais, na qual o sertão do nordeste aqui salientado era marginal socioeconomicamente, em relação as formas de trabalho preponderantes no escravismo africano, e das produções de exportação, com a cana-de-açúcar.

É nesta temática que a leitura sobre a concepção de fronteira de José de Souza Martins (2009) é considerada importante. Ela parte da premissa de que as sociedades latino-americanas atualmente ainda se encontram no estágio de suas histórias em que as relações sócio-políticas estão, de certo modo, marcadas pelo movimento de expansão demográfica sobre terras “não ocupadas” ou “insuficientemente” ocupadas (grifo do autor, 2009, p.132). Dessa forma, suas concepções são sobre mudanças territoriais que avançaram sobre terras que ainda não estariam interiorizadas no capital após aproximadamente 1900, sobretudo em direção a Amazônia, quando se ressalva que a história por que passam as sociedades latino-americanas é a do capitalismo, e que por

isso muitas vezes as terras não ocupadas por um uso tido como capitalista são concebidas como terras não ocupadas, em uma compreensão de que se for adotável uma concepção de estágios da história, essa história é a do capitalismo. Posto isso, o interesse na discussão sobre o conceito de fronteira de Martins está na ideia da possibilidade de interpretação de que uma relação social através de imposições simbólicas e concretas, por meio de sujeitos, avança territorialmente em relações de grupos sociais que, em um primeiro momento, ainda não estão voltadas para a acumulação do capital, mesmo se tratando de determinações históricas diferentes da situação colonial.

Ao partir de uma análise sociológica, a diferença da perspectiva de Martins (2009) sobre esse processo se dá pelo destaque à existência de sujeitos sociais envolvidos, que representam sociabilidades e centralidades que não correspondem às relações sociais mais características no capitalismo, e que por isso, são os mais vitimizados, dentro de uma tentativa de transpor o estudo de fronteira centrado apenas nas relações econômicas – sobre topografia da criação de estradas, indústrias, entre outros –, dar nome aos grupos sociais envolvidos e considerar como são acometidos por esse processo.

A pesquisa que resultou neste livro nos revela que a fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem, e sobretudo, fronteira do humano. Nesse sentido, a fronteira tem um caráter litúrgico e sacrificial, porque nela o outro é degradado para desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjulga e explora. (Martins, 2009, p.11)

Explicada como um espaço indefinido de conflito social no Brasil, a importância do estudo da fronteira, como realidade sociológica *sui generis* (2009, p.24) se justifica pela revelação da alteridade da situação, em que “os outros” são principalmente povos indígenas, limítrofes de grupos “civilizados”, em um cenário de intolerância, ambição e morte (Idem, p.9). Essa alteridade se efetiva na simultaneidade da descoberta/encontro do “outro”, e do “nós” como outro também, seguido pelo desencontro/conflito. Na leitura de Martins, este desencontro não acontece apenas em razão das diferentes visões de mundo e posições sociais, mas pela condição dos que compõem o momento de

estarem situados em diferentes tempos históricos: “Por isso, a fronteira tem sido cenário de encontros extremamente similares aos de Colombo com os índios da América: as narrativas das testemunhas de hoje, cinco séculos depois, nos falam das mesmas recíprocas e concepções do outro.” (2009, p.133).

A descrição dos que são tratados como integrantes da fronteira, apresenta quem são os sujeitos e personificações desta realidade discutida por Martins. Nesse momento, a discussão principal do autor, como dito antes, é sobre alteridade, pois a condição é vista como momento de não descoberta da humanidade do outro: “(...) Não é nela que a humanidade do outro é descoberta como mediação da gestação do Homem” (Martins, 2009, p.11). Estudada como uma perspectiva significativa para refletir sobre como pode ser pensado o encontro e desdobramentos deste entre o que pode ser colocado como identidades, o que mais interessa é a percepção do autor sobre humanização e desumanização da situação de fronteira.

Também nessa reflexão, permanece a questão de como pensar acerca do que pode ser chamado de fronteira colonial e as concebidas fronteiras atuais e sobre o que definiria a existência de uma situação de fronteira e depois a indiferenciaria em uma área já considerada integrada. Para as transformações ocorridas no século XX, Martins propõe uma forma de entendimento que será apresentada adiante. Já para as perguntas dessa pesquisa sobre fronteira colonial, pensa-se que, talvez, ao conceber a fronteira historicamente como momento, produto e condição da territorialização do capital, esta pode ser considerada junto a formação do Estado brasileiro e da força de trabalho no Brasil, dentro de um contexto de exploração de recursos humanos e naturais, inserido em modelos de desenvolvimento, conforme momentos da imposição da modernização na história do Brasil. Contudo, persistem dúvidas sobre como então pensá-la conforme as transformações políticas sociais e econômicas pelas quais as relações sociais no Brasil passaram durante estes séculos em relação ao mundo.

De qualquer maneira, é possível refletir sobre o caráter da fronteira, como impulsionada pelo caráter de seu tempo, de o quê e quem a produz para pensar sobre sua qualidade menos ou mais humanizadora. Se admitido que a existência da fronteira no capitalismo tenha fundamento para sua reprodução, dentro de uma mentalidade intrinsecamente colonizadora, mesmo em períodos pós-coloniais, pode ser aceito que não é só nela que a humanidade não é reconhecida, mas, talvez, uma ideia de

humanidade, que legitime a eliminação do diferente é levada com ela. A ideia do que é ser considerado humano está de alguma maneira condicionada pela forma social que a move, possibilitada por relações desiguais de poder coercitivo e de decisão, inclusive na lei. E como situação que implica necessariamente transformações territoriais, a fronteira capitalista, não desumanizaria o “outro”, parece tender humanizá-lo conforme condições específicas de ser humano, e para isso, o desespacializa (Vainer, 1984), ou seja, destrói ou ressignifica suas representações sociais e espaciais.

Nesses termos, ao pensar sobre a fronteira colonial, se pode pensar que o processo de humanização, em um extremo de apenas garantir a sobrevivência, passava pela imposição de uma vida social, onde religião cristã e trabalho forçado parecem se confundir, como propósito principal da passagem por um aldeamento – enclausura que os aldeados nem sempre obedeciam. E como algo que se realiza na fronteira, e não como específico dessa situação, a desumanização/humanização corresponde ao sentido da colonização, e ao desdobramento desse sentido em outros períodos, que, assim, se repõe para reiterar uma maneira de ser humano, talvez como valor reproduzido conforme determinações históricas no desenvolver do capitalismo no Brasil.

Considera-se que isso não contradiz o fato de que muitas tradições e práticas étnicas e comunitárias sobrevivem e se ressignificam como resistência a tentativa de imposição de uma forma de se reproduzir socialmente, sobre produção de conhecimento e formas de entender a vida, ou mesmo que elementos de saber indígenas sejam muito importantes para alguma identidade nacional brasileira construída pela guerra e genocídio, característica que parece ser diluída por discursos.

A legitimação civilizatória eurocentralizada se realizou fundamentada em discursos – religioso cristão católico, e depois o científico que se autonomiza do religioso – interferindo nas representações sociais de muitos povos, e dessa forma justificava a continuidade da produção e comercialização de mercadorias, em um contexto colonizatório de territorialização do capital, que parece não ocorrer em outra qualidade. Tendo em vista este processo, é considerado importante pensar o conceito de humanismo como historicamente determinado, visto que direitos humanos não são naturais da humanidade.

Quando Martins (2009) discute sobre a “descoberta do outro sem descobri-lo enquanto humanidade”, permite refletir sobre como as relações em situação de fronteira

e ações do Estado brasileiro no século XX e XXI, ainda são tão gravemente violentos e genocidas em relação aos grupos indígenas. Mas, talvez, também seja necessário discutir os limites – uma vez que direitos básicos devem ser reivindicados em meio a banalização da violência da fome, da tortura, do extermínio, entre tantos outros – como também o significado da necessidade de haver direitos humanos, de quando, como e onde ele se dá na prática, do que é concebido como humano dentro da sociedade das mercadorias, e o que é ser mais humano dentro dessas condições.

Heidemann (2004) discorre sobre o problema de pensar conflitos sociais apenas pelo viés da necessidade de atender mais aos direitos humanos, pois, dessa forma, não se questiona o cerne do problema, o sistema produtor de mercadorias e seu modelo civilizatório, e acaba-se por validar o que produz a necessidade de haver o direito de ter acesso a algo básico para sobrevivência no capitalismo. Desta maneira, “Dois séculos e meio de direitos humanos deixaram claro que seu objeto não são as pessoas em sua existência física, mas, sim, enquanto sujeitos do trabalho abstrato.” (Heidemann, 2004, p. 34).

Exemplos do livro *Fronteira* (2009) abrem espaço para refletir sobre esses limites e significados dos direitos humanos, e da impossibilidade de humanização dessa situação mesmo nos termos de Martins: tanto os atos de agressão explícita e de genocídio, assim como a desagregação de relações sociais e territoriais indígenas demonstram a violência da imposição do processo de modernização, que pode ser expresso até mesmo em haver necessidade de contato entre indígenas e “brancos”, em razão do planejamento territorial. Martins (2009, p.142) relatou episódios de encontros, que mesmo aparentemente amenos e planejados para proteger os autóctones, acabaram por revelar o destino violento de extermínio de grupos étnicos, pelas escolhas de sociabilização. Essas situações permitem o questionamento de quais seriam os direitos humanos de indígenas – e de quaisquer grupos sociais marginalizados na história do capitalismo – dentro desse contexto de imposição de uma forma social, e de como, nessas condições, a situação de fronteira seria menos violenta.

Entende-se que Martins (2009) propõe uma forma de pensar sobre as transformações territoriais, sociais, políticas e econômicas no Brasil em relação a situação de fronteira, ao apontar para a compreensão de diferentes momentos que a comporiam. Pensados como expressivos da diversidade histórica, os momentos da

fronteira se definem pelas características culturais, sociais, políticas e econômicas das populações em contradição. Sendo assim, com fim elucidativo, o autor elaborou uma primeira datação histórica na qual a fronteira apresenta populações que estão no *limite da história* (indígenas) ou *diversamente na história* (não-índios, sejam eles camponeses, peões ou empresários): populações indígenas se encontram com a *fronteira demográfica* (ou da civilização), muitas vezes composta por camponeses esparsos a procura de terras que não pertençam a latifundiários; seguida pela *frente de expansão*, que não é caracteristicamente capitalista, baseada em relações de dominação pessoal, com uma rede de trocas e de comércio monopolista, onde muitas vezes é ausente o dinheiro; sucedida *pela fronteira econômica*; e por último, a *frente pioneira*, zona de ocupação dos agentes característicos da produção capitalista, do moderno, da inovação, do racional, do urbano, das instituições políticas e jurídicas (2009, p. 138).

Esta leitura auxilia no entendimento da participação do que pode ser chamado de diferentes grupos sociais envolvidos na fronteira, como personificações da expansão territorial de uma relação social, que não se desenvolve como processo homogêneo, mas expressa diferentes temporalidades, que podem, dentro do período histórico considerado, envolver a produção não capitalista de capital. Por outro lado, a ideia de diferentes tempos históricos apresentada parece colocar como paralelos o desenvolvimento das relações sociais políticas na sociedade e o desenvolvimento das relações sociais econômicas, onde práticas baseadas na dominação e violência representam outros tempos históricos, ante o tempo da democracia e suas imagens. Possivelmente, em uma leitura em que estes desenvolvimentos se coincidem, a violência que perpassava tão explicitamente no cotidiano passado, presente nas descrições de Martins sobre modos de vida “que sugerem datas históricas distintas e desencontradas no desenvolvimento da sociedade” (2009, p.138), continua como mediadora das relações sociais, de maneira obscurecida na violência econômica, de forma juridificada e naturalizada socialmente, e muitas vezes de forma bem explícita.

Em contrapartida, é importante ressaltar que Martins (2009) não coloca a concepção de tempos históricos como forma conceitual classificatória, nem como expressivas de atrasos sociais em comparação, contudo é considerado importante desviar de termos que possam incutir uma ideia de linearidade e positividade do processo histórico, que pode ser entendida como uma construção social e de imposição da modernização – colonização – capitalista em expansão que implica contextos

diferenciados de realização em simultaneidade. No sentido de pensar o tempo histórico em si como um só, no qual podem existir sociabilidades e apropriações do saber diversas, é permitido pensar em encontro das histórias dos diferentes grupos de nativos do Brasil com a história dos grupos sociais subjulgados e dominantes inseridos no capitalismo, e com sua tecnocracia que planeja a modernização de áreas tidas como atrasadas. No interior da história do capitalismo, após o encontro dessas histórias, existem diferentes contextos territoriais, em diferentes formas de inserção no processo de reprodução das relações capitalistas de produção, que implica uma divisão territorial e social do trabalho concomitantes. E talvez situar povos indígenas no “limite da história”, sem definir essa história como a do capitalismo e sim como da humanidade, faz parecer que outras sociabilidades que não se integram a esta história, estejam fora do que se pensa enquanto desenvolvimento da sociedade humana em geral, que passaria pelo capitalismo para outra relação social.

É outro o período interpretado neste capítulo (século XVI - XXI), contudo, de certa maneira, é relevante à pesquisa a noção de movimento, nem sempre profundo e irreversível, dos momentos da fronteira e dos lugares das populações na história (limite da história/inserção diversa na história), quando se acentua que a história citada é a de um processo social que compõem o capitalismo, de populações que foram inseridas nela desigualmente ou que não foram, e não a história do desenvolvimento da sociedade humana em geral, posto que o Brasil foi inserido na história do capitalismo quando tornou-se um território colonial de Portugal no século XVI, e a exploração e produção de mercadorias que iniciou o movimento das fronteiras.

Se for possível se apropriar do conceito momento da fronteira para pensar a fronteira colonial, sobre as guerras por território e estabelecimento de aldeamentos missionários, mesmo as determinações históricas não sendo similares, parece que desse ponto de vista, os aldeamentos poderiam ser vistos como parte da fronteira, como um dos momentos dela, que ocorreu após o conflito de extermínio e subjugação social de nativos. Pensando dessa forma, os momentos diriam sobre o movimento de aprofundamento das novas relações sociais, que envolve a generalização de novas representações espaciais (Vainer, 1984), no sentido de naturalizar no pensamento social a obrigação ao trabalho, entre outras, e de se estabelecer frente ao que um dia pode ter representado o outro.

Sob outra perspectiva, ao perguntar sobre quando a fronteira se encerraria nessa conceituação, considera-se que se o aldeamento é de alguma forma uma consolidação da ocupação colonial, como meio de realizar a imposição de uma nova relação social, este, então, pode ser entendido como situação acontecida depois da fronteira, apesar de elementos da centralidade colonial não estarem presentes nas localizações mais distantes.

Nessa direção é que a leitura do conceito de região política e econômica de Francisco de Oliveira (1981) contribui para pensar sobre os aldeamentos enquanto momento de formação de áreas voltadas para reprodução da colônia, que depois viriam a se transformar no território nacional brasileiro. Este conceito é relacionado a própria formação do Brasil, em uma reflexão sobre a relação social imposta entre metrópole e colônia, criadora de “espaços econômicos que nasceram ou foram inseridos na divisão internacional do trabalho do capitalismo mercantil como reservas e produtores de acumulação primitiva e que, posteriormente, continuaram subjugados à divisão internacional do trabalho do capitalismo imperialista(...)” (Oliveira, F., 1981, p.28), na qual se reproduzem diferenciadamente as relações de produção em uma área definida. Chama-se região política e econômica, pois considera diferente a relação entre meio de produção e expropriação acontecida nas metrópoles europeias e em suas colônias, em conformidade com a teoria de Karl Marx sobre a impossibilidade de política e economia se autonomizarem em um contexto em que a expropriação não está completa, como no caso da colônia. Se a abundância de terras dificultava o controle do acesso a este meio de produção, o controle, portanto, se dá coercitivamente sobre os que irão trabalhar em formas de escravidão, em uma ação local de mobilização do trabalho para a acumulação primitiva, na totalidade capitalista (Heidemann; Toledo; Boechat, 2014, p. 58).

Sobre a região Nordeste, Francisco de Oliveira (1981), pontua que na história regional e nacional houve vários “nordestes” em contraponto ao reconhecido administrativamente hoje, e, assim, a área que abrangia a produção açucareira dos atuais estados de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Alagoas se constituía enquanto uma região (p.32). Tendo isto em vista, a pecuária no sertão do Nordeste era uma atividade econômica marginal em relação à centralidade da produção açucareira, sendo assim, se justifica a pergunta: ela se realizava enquanto uma região, no que se refere a forma de produção, mobilização de trabalho, e mesmo do conflito social, ou era uma parte da região açucareira?

No sertão do Nordeste, na área de produção pecuária e demais economias de subsistência e de comércio interno, estavam os aldeamentos missionários, que sob o conceito de região econômica e política, podem ser entendidos como parte secundária integrante de um domínio europeu estabelecido para produção de mercadorias, a serem exportadas para a metrópole colonial – poder político que estava do outro lado do oceano. Os aldeamentos, dessa maneira, se reproduzem conforme relações sociais específicas, não características das que se realizam na centralidade do local que o concebeu, mas, que a este se justifica colonialmente, de maneiras também particulares de dominação, com a expropriação e adequação de nativos, nas extensas terras da colônia.

A partir dessa possibilidade de pensar sobre a realidade da colonização para nativos do nordeste, a fronteira colonial pode ser entendida como propagada com a guerra, e tem o aldeamento como territorialidade que continua com a violência extraeconômica, não como extermínio para liberação de terras e apresamento de nativos para escravização, mas já mobilizando trabalho nativo nas terras liberadas, como parte da formação da colônia.

Pode ser afirmado que os aldeamentos no sertão do Nordeste eram mais resultado de uma necessidade de liberar terras para gado, em um contexto de expansão territorial marginal da colônia, quando comparado a centralidade econômica do período na área, localizada na zona da mata nordestina, em produções de açúcar baseadas no trabalho escravo de africanos e afro-brasileiros. A realidade do tráfico e escravidão de pessoas de origem africana, dada a sua relevância para a reprodução da economia colonial e constituição da população no Brasil, acaba de formar o Brasil a partir de Angola⁴ no século XVII, em uma leitura de Alencastro (2000, p.353) sobre a formação da economia e do trabalho do Brasil.

Como mercado de trabalho principal e desterritorializado, a escravização de traficados da África confere para Alencastro (2000) a continuidade da ideia da formação

4 No Nordeste colonial, sobretudo a partir do século XVII, mercadores das capitanias açucareiras de Pernambuco e da Bahia deslocaram a procura por escravizados do tráfico de Angola, para o da Costa da Mina, no Golfo da Guiné, provavelmente devido a perda de mercado para o açúcar antilhano e aumento do protecionismo dos mercados europeus, em uma transição que deve ter colaborado para diminuir custos da produção de açúcar local, e representava um escape do controle sobre circuitos comerciais pela metrópole – diferente do caso de Angola –, para as mãos de traficantes e colonos brasílicos (Acioli; Menz, 2008, p.58; Alencastro, 2000).

do Brasil fora do Brasil, mesmo depois 1808, com a chegada da Coroa Portuguesa. Esta situação apenas mudaria com a abolição do tráfico de escravos (1850) e da escravidão no Brasil (1888), e no início do século XX, entre 1930-1940, quando “a reprodução ampliada de força de trabalho passa a ocorrer inteiramente no interior do território nacional” (Idem, p.354), a partir dos descendentes das populações sujeitadas nativas, africanas traficadas, e migrantes europeias.

De outro ponto de vista, entendido como complementar, coloca-se a tese dessa pesquisa sobre a formação do Brasil, dentro do Brasil, na particularidade da economia marginal pecuária e formação do trabalho a partir da guerra e constituição de aldeamentos indígenas sertão adentro, posto que mesmo reprimido muitas vezes o cativo indígena de maneira geral, este, nos circuitos secundários, incluía-se na obrigação ao trabalho para possibilidade de povoamento dos interiores, e assim compunha também a divisão colonial do trabalho na colônia. Esta característica influencia o entendimento dos aldeamentos e da economia pecuária como uma região, nos termos de Francisco de Oliveira (1981), na perspectiva que esta reprodução vinculada àquelas condições territoriais, somente apresentam sentido em existir quando atrelada a inserção de colônias dos dois lados do Atlântico sul, Brasil e África, no mercado mundial.

No período entre o século XVII e XX, brevemente apresentado acima, a situação e significado dos aldeamentos devem ter se transformado intensamente consoante às mudanças políticas, econômicas e sociais importantes que se deram no Brasil durante esse tempo. Nessa pesquisa não se sabe por quais mudanças exatas passaram durante esses séculos os aldeamentos da área Nordeste pensados nesse capítulo, sobre como se deu a passagem das gerações indígenas já aldeadas, se haviam reposições de populações apresadas e descidas em novas situações de fronteira, ou se simplesmente viraram em sua maioria vilas, em conformidade com as políticas pombalinas. Mas, seguindo informações específicas do grupo indígena Pankararu, e de outros da mesma região, é visto que na virada do século XIX para o XX, os aldeamentos missionários vão sofrer modificações profundas, acompanhando as transformações da situação do trabalho e da terra, entendido como possível mobilização do trabalho interna.

2. Estado nacional e Direito Indígena na situação Pankararu: a extinção do aldeamento e a criação da terra indígena.

Em um estreito período da década de 1870, concentraram-se extinções de muitos aldeamentos, entendido por Arruti (1996, p.29) como consequência de três “alterações de contexto”, onde formalmente na história do Brasil se transformava o estado da terra e do trabalho, composto pela lei de terras de 1850, a aproximação da abolição da escravidão em 1888 e a consequente reorganização do controle sobre a população pobre rural, na qual se imporia a propriedade privada da terra e a obrigação ao trabalho, diante da mudança do regime de trabalho escravo para o livre. Entre os séculos XIX e XX, no Nordeste se consolidava a hegemonia da produção algodoeira-pecuária e ascensão do poder da classe latifundiária coronelista, em um contexto de perda da supremacia das produções e classes dominantes ligadas aos engenhos de açúcar, para a região do café, principalmente de São Paulo e Rio de Janeiro (Oliveira, F., 2008, p. 34).

A realização final da extinção dos aldeamentos missionários no fim do século XIX⁵, atrelada aos acontecimentos citados, pode ser considerada uma das muitas manifestações que dizem sobre a crise da territorialidade colonial, em referência as formas de reprodução social que integram a considerada territorialização do capital, em um prenúncio de mudanças na lógica política, social e econômica, diferente da pensada como anterior em relação a legitimação religiosa, que pode deixar de ser entendida como a principal mas se faz presente dentro do processo de naturalização de situações sociais históricas, onde, talvez, a ciência tome o lugar. Muda-se a legitimação da expropriação, mas pode ser dito que esse propósito se realiza de diferentes maneiras e justificativas, diante das novas representações sociais, produzidas historicamente.

Como territorializações concretas da ocupação colonial, a existência dos aldeamentos serviu como passagem importante para efetivar a imposição da humanidade requerida para sobrevivência de grupos indígenas aldeados. Esta privação se reforça com a mudança da relação entre o corpo, o coletivo e a materialidade que compunha uma representação social, para imposição de novas morfologias materiais e formas de percepção e prática da vida, com aprofundamento das características sociais

⁵ Por limites da proposta de pesquisa, não se buscou este dado para as outras regiões administrativas do Brasil, baseando-se nas informações apresentadas por Arruti (1996), sobre a extinção dos últimos aldeamentos documentados em áreas que atualmente correspondem à região Nordeste.

que mais servissem para manutenção da relação social colocada, do que fossem obstáculos. Mas, mesmo depois de todo esse processo, muitos grupos indígenas mantêm a memória do que passaram, eles ou seus ancestrais, como os Pankararu.

Em 1857, no estado de Pernambuco foram registrados como existentes oito aldeamentos, em um relatório realizado pela Comissão de Demarcação das Terras Públicas da Capitania de Pernambuco (Arruti, 1996, p.26). Segundo este relatório, a eliminação dos aldeamentos aconteceu aos poucos, por meios explicitamente violentos e mecanismos legalmente regulamentados. Nesse processo de extinção, episódios de invasão das terras por arrendatários vizinhos, revoltados com a cobrança de rendas pelo Diretório responsável ou por outros; venda de terras para não índios por políticos locais, que implicava a expulsão de indígenas; e cobrança de foro aos indígenas por parte de párocos, foram situações muito comuns. Diante dessas circunstâncias, indígenas aceitavam pagar pelos foros ou fugiam para a Serra Negra em Pernambuco, em fins do século XIX (Idem, p.27 e 28). Estas transformações acontecidas no contexto de mudanças formais nas condições da terra e do trabalho, em execução nessa área, se expressavam também nas organizações de fazendeiros e comerciantes no pré e pós-abolição da escravidão, exigentes de medidas contra a vadiagem, direcionadas também contra os aldeamentos – onde, para eles já não existiam indígenas –, por leis que instituíssem o trabalho compulsório e residência fixa para a população pobre e livre, diante da possível “falta de braços” após serem libertos os africanos e afrobrasileiros escravizados (Idem, p.29).

A memória Pankararu é marcada pela violência do processo anterior e posterior a extinção do aldeamento Brejo dos Padres, por um conflito sobre a terra tradicional, consolidada por gerações de indígenas do grupo. O impedimento ou a complicação da permanência nessa terra que, segundo a memória, foi doada “pelo Rei de Portugal aos índios Pankararú da Missão dos Padres Jesuítas”⁶, como noção concreta de abuso, acima da noção de extinção do aldeamento, formou uma reiterada narrativa comum, e por isso é considerada como o primeiro elemento produtor de uma “identidade coletiva”, de um “laço memorial” do grupo, para Arruti (1996, p.32), depois de séculos de expropriação de terras e de identidade étnica. O aldeamento Brejo dos Padres, segundo a história oral

⁶ Informação presente em um relatório feito por um funcionário da Funai sobre situação das terras do Posto Indígena Pankararu em 1980, acessado no arquivo digital do Memória da Administração Pública Brasileira – MAPA, Arquivo Nacional.

Pankararu, depois de extinto entre 1877 e 1878, foi loteado para os aldeados, jagunços dos fazendeiros locais e ex-escravos. A chegada de mais pessoas ao local disputado historicamente, reforçou para os Pankararu os problemas de permanência na terra, antes progressivamente ocupada por posseiros e ameaçada por políticos locais, se agravando depois da extinção, com o loteamento da área, que também implicava uma nova relação com o terreno intermediada pelo pagamento.

Pode ser afirmado que o significado da vida em aldeamento – provavelmente variável – se transformou de local de confinamento de grupos indígenas e de efetiva violência física e psicológica, para ambiente próprio de reprodução social das famílias descendentes, após um extenso período de dessocialização étnica pelo missionarismo e Estado, sucedido por gerações. Esta passagem implicou a perda de alguns referenciais de ancestralidade e da lembrança de desterritorialização, como também é expressiva da transição por conjunturas das relações colonizadoras estabelecidas com indígenas, que os “desespacializaram” e “reterritorializaram” de diferentes maneiras conforme as gerações, na perda material e simbólica de outra forma de existir, nesse processo que é o de agravamento da expropriação e de territorialização do capital, onde a alienação do passado parece ser importante para naturalização da vida imposta.

Essa memória de expropriação das terras do aldeamento Brejo dos Padres, de antes e depois de sua extinção, expõe uma fase violenta, que segundo Arruti (1996) compreende os anos entre 1870 e 1920, e nenhum registro ou relato sobre tempos que antecederam esse período foram recuperados ou possíveis de serem atrelados a referências históricas. Pode-se dizer que a personificação da violência da propriedade privada para os Pankararu aparecia no arbítrio dos poderes locais de Taracatu, especificamente nas ações de Francisco Antonio Cavalcante, chefe local do partido conservador na década 1870, conhecido dos Pankararu como administrador direto da implantação das “linhas”, isto é, dos lotes. O sobrenome Cavalcante remete ao antigo baronato do açúcar dos estados de Pernambuco, Alagoas, Paraíba e Rio Grande do Norte (Oliveira, F., 1981, p.33), e nessa situação em específico, ao coronelismo (Arruti, 1996, p.201).

Arruti (1996) destaca que a apresentação do momento de demarcação das linhas, tão forte nos relatos memorialísticos Pankararu, é controverso entre os relatos e os documentos oficiais. Nos documentos oficiais é colocado que o loteamento das terras

foi realizado por um engenheiro do governo contratado especialmente para esta atividade, pautada estritamente em suas avaliações e nos relatos.

A lembrança passada entre gerações diz sobre Cavalcante e seus jagunços de Tacaratu, colocados como “linheiros”, ou seja, delimitadores das “linhas” impostas com repressões violentas, proibições de rituais, raptos, abusos de mulheres e meninas e espancamento de homens, “como puro exercício de poder ou como castigo e prevenção”. Esta fase é considerada pelos Pankararu como a de início da “mistura”, quando pessoas que não tinham ligações com o aldeamento extinto começaram a habitar o loteamento, considerado também como uma maneira de incitar conflitos entre indígenas e não indígenas, para que os primeiros fugissem e liberassem lotes (Arruti, 1996, p.36).

Um dos desdobramentos da expropriação violenta, que envolvia também o posterior assentamento de algumas famílias, se deu na fuga de partes do grupo do antigo aldeamento para fixar moradia em áreas relativamente próximas. Os documentos oficiais dizem que as 96 famílias indígenas no pós-extinção do aldeamento foram assentadas, mas a memória Pankararu diz, ao contrário, que sobraram famílias, e parte destas foi para as adjacências das “linhas”, e muitos fugiram para as serras que envolvem o Brejo dos Padres, ou ainda mais para longe, “bolando pelo mundo”, uma vez que as terras mais férteis foram entregues para não indígenas. Muitos tentaram reaver as terras do antigo aldeamento por diferentes meios, e um grande número de famílias expulsas consolidou um assentamento em outro local nomeado Ouricuri, onde cem anos depois, foi identificada a comunidade com um dos nomes referentes aos Pankararu, Geripancó, os quais nunca perderam relações estreitas com os Pankararu (Idem, p.33 e 34).

A repetição desse passado violento só é rompida com a chegada do órgão indigenista Serviço de Proteção ao Índio - SPI, quando então foram possíveis outros tipos de acontecimentos e enfrentamentos. Nesse momento, a relação com o Estado por parte dos indígenas fica aparente em um relato de Antonio Moreno (Arruti, 1996) no qual diz que depois que o Serviço de Proteção aos Índios – SPI, extinto em 1967, chegou ao local, os episódios de violência diminuíram, pois agora o “índio tinha dono”, alguém para protegê-los, em uma mudança relacionada a uma das formas de integração

de áreas pelo Estado nacional, que de alguma forma, após sua presença nesse caso, enfraqueceu as determinações do poder regional.

A época do Cavalcante, ele chegou aí que ele veio habituado com o pessoal..., dos membros de Tacaratu. O Manoel Toscano, Zé Maria, Mestre Abílio, naquela época prefeito era dotô, aí ele veio desse conhecimento prá cá, e tinha o Antônio José também. Eles montaram engenho aqui e foi naquela época que eles começaram a expulsá... [...]... Ele encarrerava o pessoal do Ouricuri. Quer dizer que ele vinha informado com o pessoal de Tacaratu, e vinham pra encarrerá os índios. Esse Antônio José Fez engenho aqui e junto com o Cavalcante eles lotearam essas terras, fizeram sessenta e dois lotes, que o pessoal chamava 'os linheiros'. Então esse Cavalcante chegou aqui se engraçando das índias, batendo nos índios, e o pessoal correram pro Ouricuri. O pessoal mais velho foi embora e adepois os filhos foram voltando, uns voltaram e outros ficaram lá, aquele pessoal mais velho que ficaram envergonhado de tê apanhado..., porque você no lugar da sua convivência e o sujeito chegá e batê..., aí eles se desterraram e ficaram pra lá. Aí eles ficaram dominando, pegavam os índios e baixavam a peia que era pra eles gritá: “Arco de reis! Arco de reis!” e a peia comendo. E aí foi o tempo que veio o SPI e acabô todo o impasse. Aí foram vê que índio tinha dono, porque antes a polícia entrava aqui, batia em índio, como o Cavalcante que fazia descarrera os índios pra ser dono das índias... Aí foram fazendo isso e ficô os índios tudo amedrontado. O meu pai falava..., tinham medo aqui também do Bem- Querê, do Caxeado, que era aquele... [tenta lembrar por alguns segundos] o Zé Maria ou Zé Barro, que também era de Tacaratu e judiava dos índios. (Antônio Moreno) (Arruti, 1996, p.35)

O processo de loteamento das terras do extinto aldeamento Brejo dos Padres foi parte de uma política oficial de demarcação de terras públicas, provavelmente, realizada pela Inspetoria-Geral de Terras e Colonização (1876 – 1896), que era responsável pela definição de terras devolutas, relacionada à anterior Lei de Terras de 1850, pela substituição do trabalho escravo e colonização de terras por nacionais e imigrantes europeus (Memória da Administração Pública Brasileira, 2016). A partir dela que o Estado imperial lançava as bases para efetivar a nova política de acesso a terra através da compra, como também controlar e direcionar colonizações de europeus ou nacionais para o trabalho, principalmente agrícola. Ao relacionar esta política ao estudo de Arruti (1996), é possível afirmar que estava integrada ao arrocho das punições contra

vadiagem e fixação da população pobre rural em loteamentos, para suprir a demanda por força de trabalho das fazendas. Ainda se somou a situação do Brejo dos Padres, como impacto mais direto, a valorização de terras causada pelo avanço da malha ferroviária e de carroçáveis no interior do sertão, e da construção Estrada de Ferro de Paulo Afonso do meio para o fim do século XIX (Arruti, 1996, p.29), em uma combinação de mecanismos jurídicos especializados, que se ligam a imposição e expansão de novas representações espaciais, se pensados segundo o entendimento de Vainer (1984) sobre ações que mobilizam trabalho.

Considera-se que as entendidas políticas de modernização do território do Estado nacional brasileiro daquela época se realizavam regionalmente, no caso de estudo, por meio dos políticos locais, e de suas práticas coercitivas que acabavam por realizar as pretensões de obrigação ao trabalho e da propriedade privada. Tais condições podem ser relacionadas ao que se entende por escala regional da territorialização do Estado nacional (Heidemann; Toledo; Boechat, 2014), em que “as relações de trabalho revelam contradições entre os desdobramentos territoriais das relações entre metrópole e colônia” (p.59), onde se entende que o Brasil, de passado colonial e neste momento entre império e primeira república, passava pelo momento de instituição da terra como mercadoria e de mobilização ao trabalho assalariado, como desenvolvimento instituído e indicado historicamente por sociedades europeias, de passado colonizador, imposto pelas novas exigências do mercado externo, como a Inglaterra. Para efetivação desse momento, há o processo de expropriação dos meios de produção que impediriam os trabalhadores de venderem suas forças de trabalho, em uma situação de trabalho livre. Como foi visto na história Pankararu, terras de ocupação tradicional ligadas ao passado colonial, de obrigação ao aldeamento missionário, são consideradas depois terras devolutas, com a expropriação assegurada pela lei e pela violência do coronelismo local.

Em continuidade a essa argumentação, a territorialização do Estado nacional pode ser compreendida como forma de manifestação da territorialização do capital, ao mesmo tempo que é uma forma particular necessária a esse processo como totalidade (Heidemann; Toledo; Boechat, 2014), e o momento da escala regional seria uma expressão desse processo simultâneo, de complexificação do capital no território, e formação nacional, que no fortalecimento de sua centralização de poder territorial militarmente, enfraquece poderes regionais. As contradições postas nesse momento podem ser entendidas enquanto uma tensão entre metrópole e região, de imposição da

modernização das relações sociais capitalistas, para áreas ainda não “suficientemente modernizadas”, que em um aprofundamento da expropriação histórica colocada para gerações, tendo em vista a perspectiva dessa pesquisa, acaba por apresentar problemas sociais como questões a serem resolvidas no interior desse mesmo processo, com mediação do Estado de direito.

A partir dessa contraposição e reprodução contraditória, é possível pensar o Estado, em sua formação e consolidação, como produtor de expropriações e também como o meio de alcance para minimizar as mesmas. Em outras palavras, o próprio Estado que desapropria em um momento – e continua –, em outro, julga e oferece moldes para adequações em direitos, que também devem ser lembrados como conquistados por movimentos de resistência social a essa mesma expropriação.

No caso Pankararu, atrelado ao geral, se acredita que o conflito emergido foi o do acesso a terra, entre outros que podem ser pensados, ligado à resistência de uma memória de ancestralidade e prática indígena, historicamente negada e punida. As posses de terras dos aldeamentos continuamente passavam por disputas sociais desde o início de sua implementação na colônia, e existem notícias de que padres e, sobretudo depois do século XIX, indígenas aldeados viajavam aos centros imperiais para pedir ajuda em relação aos conflitos por terras (Arruti, 1996, p.55), em uma situação, que pode ser compreendida como significativa sobre as mudanças no ser indígena vinculado aos aldeamentos, onde a relação imposta se torna a relação estabelecida, por toda história de expropriação concreta e simbólica de outra maneira de viver. Dessa maneira, mesmo antes do século XX, há informações que dizem sobre a busca de intermédios políticos para resolução de conflitos por terra, mas é a partir dele que políticas indigenistas de tutela passaram a ser executadas por um órgão indigenista estatal, antes designado pelas províncias no Império e estados no início da Primeira República (Instituto Socioambiental, 2016), dentro do movimento acima colocado entendido como enfraquecimento das autoridades regionais, que depois de 1920 marca a luta Pankararu por terra.

2.1 A continuidade da formação da questão indígena no Estado de Direito

A instituição do órgão indigenista estatal Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais - SPIILTN em 1910 é considerado um dos marcos de mudança da forma do trato da questão indígena no Brasil, em contínua

expansão territorial. É colocado que há transição da perspectiva religiosa na política indigenista, para uma base científica positivista e humanista, que na teoria acabou por substituir apenas a conotação religiosa por uma racional, e na prática da aproximação com a situação, lidava de forma pouco diferente da missionária atuada por séculos (Instituto Socioambiental, 2016) na chamada transição indígena para a sociedade nacional. Conforme explícito no nome da instituição, sua política administrativa em relação aos indígenas intuía sua proteção e, ao mesmo tempo, a localização dos trabalhadores nacionais, proposição entendida como “paradoxo da tutela” pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira (1987) (Idem), e também como sincera em relação à intenção “civilizatória” no entendimento da situação, e na própria justificativa de existência dessa situação, que pode ser colocada como expansão e gestão territorial do Estado, de suas fronteiras, a procura de ganhos econômicos, controle da ocupação do território e da formação de trabalhadores, entre outros, que produzem conflitos por terra.

Sua fundação, em 1910, se deu em um período muito crítico para as populações indígenas em relação às expansões territoriais, e foi concebida com o intuito de laicizar esta assistência, com base na ideia de transitoriedade indígena, e, assim, auxiliar e forçar essas populações a serem trabalhadores nacionais, rurais ou urbanos (Fundação Nacional do Índio, 2016). É importante salientar que sua origem está ligada a escândalos sobre genocídio indígena, não desaparecidos mesmo depois em suas ações, questionados ao governo brasileiro em nível nacional e internacional, em um momento que pode ser entendido como expressivo da contradição acima colocada da atuação do Estado – considerado em sua formação na história – que, agora legitimado pela visão científicista humanista, passa a defender os índios da colonização, em um território que vinha sendo regional, ou seja, que estava sob os arbítrios legais de poderes localizados que garantiam a expropriação. A partir de 1918, o órgão passou a se chamar apenas Serviço de Proteção ao Índio, mesmo que na prática muitas ações continuassem a visar à mediação para produção de trabalhadores e a criação de colônias agrícolas, que utilizavam o trabalho das próprias populações alcançadas pelas expedições (Instituto Socioambiental - ISA, 2016). No momento de sua constituição, o SPILTIN estava vinculado ao Ministério da Agricultura, onde ficou até 1930, quando foi transferido para o Ministério do Trabalho Indústria e Comércio – MTIC, junto a uma drástica diminuição de verbas. Em 1934, o órgão é incorporado ao Ministério da Guerra, onde a política indigenista voltada para proteção da fronteira é praticada. E no ano de 1939, o

órgão volta a ser de responsabilidade do Ministério de Agricultura, Indústria e Comércio - MAIC, quando a preocupação com o problema fundiário se sobrepôs a da ocupação das fronteiras, no fortalecimento de políticas que desenvolvessem a questão indígena para produção agrícola e trabalho (Idem), na realidade da fronteira no século XX. Nesse sentido, o SPI atuava administrativamente em conformidade com as diversas fases utilizadas pelos aldeamentos missionários para passagem de povos indígenas do isolamento à civilização: atração, pacificação, sedentarização e nacionalização (Instituto Socioambiental – ISA, 2016), que, como visto, significava também o direcionamento ao trabalho.

Ações mais enfáticas para o ideal de integração e ocupação econômica nacional ganhou forças a partir do golpe de 1937, e se consolidou até 1941, mediante políticas de ocupação do território que buscavam diminuir a ação de possíveis resquícios da Coluna Prestes, como também expandir e integrar economicamente áreas consideradas ainda não habitadas no país, que passava pela procura de recursos naturais e formação de fazendas. No Nordeste, grandes intervenções federais ocorreram na construção da usina hidrelétrica de Paulo Afonso e de drenagem do Rio São Francisco. Além disso, o Estado passaria a investir na diversificação agrícola por meio da criação de autarquias especiais, e depois pela política oficial de colonização, que criou “colônias agrícolas nacionais” e “núcleos coloniais agro-industriais” a cargo do MAIC (Arruti, 1996, p.45).

No Norte do país, pode ser considerado que um grande impulso para modernização do Brasil em direção à Amazônia se inicia nos anos 1940. A Expedição Roncador-Xingu e a Fundação Brasil Central representam mudanças de diretrizes para a questão indígena nesse processo, em uma perspectiva protecionista do direito à diferença, e, ao mesmo tempo, junto ao órgão indigenista, como amenizador do desenvolvimento do amplo programa de colonização dos interiores do Brasil Central (MT, GO, PA, MA e parte de MG) (Idem). A construção da rodovia Belém-Brasília, nos anos 1950 e a política de incentivos fiscais da ditadura militar a partir dos anos 1960 também foram importantes medidas para integração do território pelo Estado brasileiro (Martins, 2011, p.143).

A mudança mais notória nessa política indigenista da fronteira parece estar na criação das reservas – na qual o Parque do Xingu (1961) tem destaque – que, de certa maneira, significam a conquista da sobrevivência de muitos povos nativos nesse

processo de avanço territorial nacional, sem deixar de serem, por outro lado, expressões do confinamento de grupos de outras reproduções sociais, como imposição violenta de aparência transformada pelas determinações históricas, que se não for aceita, abre espaço para mais extermínio ou expropriação das terras, semelhante a situação dos aldeamentos missionários na entendida fronteira colonial.

Esta contextualização do indigenismo no século XX direciona ao entendimento de que mesmo as intenções protecionistas aos indígenas “descobertos” na época, em uma mudança na prática da fronteira, a razão do contato não pode ser entendida de maneira autonomizada das justificativas de existir um órgão indigenista e da expansão territorial nacional, que, como política estatal, não indicava qualquer questionamento em relação ao modelo fundiário concentrador de terras, e sim, procurava uma forma de amenizar o genocídio causado pela entrada do grande capital – representada por grandes proprietários de terra e de empresas subsidiadas para se localar na Amazônia –, muitas vezes sem alcançar minimamente esse objetivo, que também não pode ser visto como algo não importante.

Se para as novas áreas do Norte e Centro-Oeste as soluções tencionavam para algum tipo de “proteção” e isolamento – contornado pela territorialização concreta e característica do capital, em fazendas – nos desdobramentos do indigenismo do século XX, iniciado pelo SPILT, para áreas de ocupação mais antiga, as políticas projetavam a intensificação do processo de integração dos grupos indígenas já reconhecidos como trabalhadores nacionais.

Esta característica parece caber à especificidade da história indígena da região administrativa Nordeste, que não estava, necessariamente, nos mesmos termos, já que o conflito por terra havia sido produzido há muitos séculos, desde a fronteira colonial. Então, desde a década de 1920, a ação de grupos indígenas nordestinos expropriados das áreas de ocupação tradicional dos aldeamentos extintos, em uma conjuntura que envolveu a intervenção de representantes acadêmicos e religiosos e da atuação do SPI, compôs o contexto das emergências étnicas nordestinas, que dentro da tecnocracia do Estado brasileiro, significou grande dificuldade em definir e agir legalmente sobre essa situação identitária e originária de sua formação.

Após sua concretização por meio de longos períodos de violência, o Estado brasileiro legisla sobre a situação dos grupos ligados ao território antes de sua

constituição, e assim determina a avaliação da origem pré-cabralina para cessão dos direitos originários, a princípio, uma exceção à relação social que o compõe quanto a propriedade privada e dinheiro. Nessa contradição, parece que a emergência dos indígenas do Nordeste foi acompanhada da necessidade de conceitualmente e juridicamente delimitar suas situações que diferiam das características étnicas de indígenas recém-contatados no período, para, assim, justificar a tutela estatal e entender quais seriam os melhores meios de incorporá-los como indígenas, mesmo depois de tantas mudanças sociais, e de “perda” dos “sinais externos” reconhecidos pela “ciência etnológica” da qual o Estado se apoiava para qualificar (Arruti, 1996, p.43).

Em documentos oficiais do SPI e em pesquisas folclóricas ou etnológicas houve dúvida e confusão sobre como classificar esses povos, em uma oscilação, principalmente, do uso dos termos “caboclo”, “descendentes indígenas”, “remanescentes indígenas” e variantes, onde o “índigena” podia ser substituído por designações étnicas ou toponímicas (Idem). O termo “remanescente indígena” se mantém presente atualmente nos textos e discursos de autores, e, segundo Arruti, contribui para a noção de uma categoria especial de reconhecimento de identidade indígena aos que integravam as emergências étnicas de meados do século XX – aos quais viriam se somar ainda outros, surgidos nas décadas de 1970, 80 e 90 –, em uma forma que aparenta ser uma tentativa de adequar o vocabulário, para abranger aquelas populações aos direitos do novo código de condição de índio (criado pelo decreto nº5.484/1928), sem desconsiderar as evidências que informavam o contrário (Arruti, 1996, p.42), isto é, as evidências do resultado da violência histórica que atingiu indígenas, e não indígenas, na formação do Brasil, e o estabelecimento de um pensamento aceito do que é ser indígena.

A fórmula “remanescentes” parece ideal [às conceituações do órgão indigenista] por apontar mais claramente para a presencialidade do *estado de índio*, sem deixar de reconhecer uma “queda” com relação ao modelo original: os *remanescentes* são uma espécie de *índios caídos* do nosso céu de mitos nacionais e acadêmicos. Em termos legais, no entanto, o fato de serem “sobras”, “restos”, “sobejos” (MIRADOR,1980), onde se reconhecem profundas e talvez irremediáveis perdas culturais, não negaria aos remanescentes indígenas seu direito ao *status* de índios. Assim, *remanescente* tornou-se uma categoria fundamental na viabilização de um discurso sobre os

grupos e dos próprios grupos indígenas do Nordeste, fugindo à discussão sobre o ser ou não ser através de um acordo tácito entre ser e não parecer: presta obediência ao índio etnológico, pede passagem para o índio histórico e adentra o índio jurídico (Arruti, 1996, p.43, grifo nosso).

Pensadas em relação ao Estado, para nomear e assim determinar a ação para uma percepção da realidade, observa-se a dificuldade de entender esse processo, e de como fundamentalmente a relação entre as duas situações, Estado e populações indígenas, é antagônica, mesmo que indispensável, principalmente em relação aos grupos explorados. A última consideração de Arruti (1996) na citação acima pode ser percebida como uma percepção do movimento de mudanças da situação indígena no país sobre essa relação posta. Em conformidade com a leitura da pesquisa, esta relação parece precisar ser colocada como construída historicamente junto a formação do capitalismo e do Estado nacional brasileiro – construção social representativa de uma estrutura que produz situações de exploração e dizimação, como a questão indígena, e a necessidade de conceber e classificar grupos sociais a partir de um olhar colonizado e tecnocrático –, e, por isso, apenas faz sentido organizar o pensamento sobre esse processo desta maneira na relação estabelecida, que, inclusive, está também como problema para quem se propõem a pensar sobre ela.

Em seu estudo, Arruti perpassa pela dificuldade em refletir a situação Pankararu e todo contexto que os envolve com as bases do conhecimento antropológico sobre a relação entre identidade e território étnicos, dessa vez relacionada aos direitos:

Independente do que aquela população fosse ou da forma pela qual se concebesse até fins da década de 1930, a partir dos primeiros contatos com o “campo de ação indigenista” (OLIVEIRA F^o, 1988), acadêmico e estatal, ela seria *produzida* como indígena, através da sua adequação a um determinado padrão de comportamento e de relações tão novo e bem aceito quanto foi a radical alteração do seu lugar nos quadros de poder local e regional decorrente desta adequação (Arruti, 1996, p.67) (grifo do autor).

Sendo assim, pode ser pensado que dentro dessa tentativa de alcançar a compreensão do que são esses grupos históricos, envolvida pela mentalidade que pensa a partir do Estado e suas representações, a situação dos indígenas que integraram as emergências étnicas foi entendida como caso de remanescente indígena, talvez,

também, porque pelo código civil o direito indígena está ligado ao estado silvícola, diferenciador de uma situação de “caboclo” e “descendente indígena” (Arruti, 1996, p.43). É possível afirmar que uma classificação estatal que está associada a uma determinada concepção do que deve vir a ser “índio” e o que não deve ser, relacionado ao órgão tutelar, em um modelo de indianidade, expressa o obscurecimento da história e presente de expropriação de não-indígenas em relação a cultura e terra, como questão que perpassa a indígena, e assim, as emergências étnicas nordestinas.

Em 1928 instala-se no Nordeste⁷ o primeiro posto indígena do SPI, atuando junto aos Fulni-ô de Águas Belas, em Pernambuco. Para comparação, atualmente, existem 53 terras indígenas regularizadas (T.I.) no Nordeste – macrorregião do IBGE –, sem considerar a situação de grupos indígenas em terras em outras fases da regularização fundiária para demarcação, que, em diferentes casos e etapas, somam 45 terras indígenas (FUNAI, 2016).

A chegada dessa possibilidade para esta área de antigos conflitos fundiários, não pode ser considerada sem colocar a relevância da participação de Alfredo Dâmaso, padre conhecido por intermediar conflitos fundiários na época em favor dos pobres em Pernambuco, e depois de Carlos Estevão, intelectual que teve importância decisiva nas direções em que a luta pela terra tomaram no Nordeste, ligada ao passado nos aldeamentos.

O primeiro documento a respeito do início das emergências é um texto de 1931 (Arruti, 1996, p. 46) escrito pelo padre Dâmaso, no qual defende a efetividade e os gastos públicos do SPI, contra um jornal do estado do Rio de Janeiro. Nele, introduz a precária situação de espoliação dos índios Carijós, atuais Fulni-ô, na cidade de Águas Belas – PE e requer ajuda do governo federal. Junto a ajuda dessa intervenção, os Fulni-ô são os primeiros a receber o reconhecimento de remanescentes indígenas com um território recuperado, não sem resistência do estado de Pernambuco, que perdeu o processo. Apesar da miscigenação racial, os Fulni-ô apresentavam os “sinais diacríticos” requeridos pela avaliação de funcionários estatais, como a preservação de uma língua própria e laços rituais (Arruti, 1996, p. 47).

⁷Aqui, toma-se como região Nordeste, o acordado na pesquisa de Arruti (1996) para esta citação: trata-se do recorte proposto por PETI (1993): norte da Bahia ao Piauí. O sul da Bahia, Espírito Santo e norte de Minas Gerais fazem parte, segundo esta divisão, de outro recorte da ação indigenista e da concentração de áreas indígenas que é distinguido como região Leste.).

É posto que o reconhecimento dos Fulni-ô como indígenas foi crucial para que uma série de comunidades que mantinham laços rituais ou territoriais com as áreas de antigos aldeamentos também procurassem direitos, compondo a rede de emergências, no início, em muito oportunizada pelo auxílio de religiosos e acadêmicos. Contextos territoriais e históricos ligavam esses grupos a uma memória e vivência de situações de invasão e expulsão das posses tradicionais, muitas vezes de áreas de aldeamentos extintos, por grupos de posseiros, políticos, empresariais ou religiosos.

Inicialmente, a luta de muitos desses grupos eram direcionadas apenas pela busca de direito legal a permanência na terra de uso tradicional, não como algo que estivesse no âmbito de discussão sobre a exclusividade da área por indígenas ou não indígenas, apesar do conhecimento da ancestralidade (Arruti, 1996, p.56). Os Pankararu passaram por esse processo, como um dos grupos que primeiro se mobilizou pela legalização do grupo enquanto indígena, como parte do entendimento de que esta também era uma possibilidade de alcançar a posse da terra tradicional e cessar os conflitos.

Carlos Estevão, intelectual que influenciou amplamente no decurso das emergências étnicas nordestinas, inicia sua participação nesse acontecimento após o conhecimento do caso dos Fulni-ô, e por meio do pedido do padre Dâmaso para que visitasse a área do Brejo dos Padres, reivindicada pelos Pankararu. Não se sabe de maneira certa se suas divulgações no campo acadêmico sobre a existência de remanescentes indígenas no nordeste foram totalmente fundamentadas em trabalhos de campo ou em entendimentos pré-campo, contudo, seus textos sobre essa situação foram muito importantes para os desdobramentos das emergências étnicas e o despertar do interesse acadêmico sobre, sendo o mais importante texto chamado “O ossuário da “Gruta do Padre” em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste”, baseado em uma palestra em que participou em 1937, nas dependências de uma instituição do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio.

Pode ser dito que Carlos Estevão auxiliou na mediação entre jurisdição do Estado nacional, e o que ele possibilitava, e a expropriação, presente e passada, de ligação factual a um passado indígena colocada pelos aldeamentos, que poderiam ajudar na conquista do objetivo de permanecer nas terras tradicionais. Por outro lado, pode ser dito que ao relacionar as duas condições, talvez, ele tenha corroborado para a adequação

desses grupos indígenas ao que Estado determina como indianidade, mas localmente, por esse meio, conseguiu atingir o propósito da constante luta dos grupos locais pelas terras, pelo qual, antes, os mesmos, junto aos auxílios do padre Dâmaso, não tinham conseguido garantir sem o viés do direito originário.

Por meio das bases que permitiram aos Fulni-ô o reconhecimento como remanescentes indígenas, foi colocado que Carlos Estevão auxiliou outros grupos na legitimação de suas emergências étnicas, mesmo quando estes não partilhavam dos “traços de identidade” que os Fulni-ô apresentavam. E também teve papel importante na assistência oferecida a alguns grupos indígenas, na difusão do ritual chamado Toré, que passou a ser um importante legitimador de todos esses grupos como remanescentes indígenas. Dentro do poder de decisão de um órgão em validar a indianidade de grupos, em um contexto de aquisição de direitos, é escrito por Arruti que o ritual citado acabou por se consolidar como um rito de passagem obrigatório ao reconhecimento na época, sem a verificação da legitimidade jurídica imposta dos grupos emergentes. Mesmo que muitos envolvidos nessa questão da terra tenham percebido esse processo de validação, o Toré não foi o suficiente para o reconhecimento de todas as comunidades como indígena, dependendo também de contextos econômicos e políticos de poderes locais e do próprio órgão indigenista oficial (Arruti, 1996, p. 58 e 60).

Entre os anos 1935 e 1944, houve uma série de reivindicações de comunidades situadas em áreas de antigos aldeamentos indígenas com o intermédio do padre Dâmaso e de Carlos Estevão. Os primeiros a serem reconhecidos sob as condições acima citadas foram os Pankararu (1940, PE), os Xukurú-Kariri (1950-72, AL), os Kambiwá (1954, PE) e os Kariri-Xocó (1949, AL) (Arruti, 1996, p.49).

As reivindicações de outros grupos que seguiram, foram realizadas autonomamente pelos próprios membros, sem intermédios, em uma espécie de rede de trocas de informações e auxílios entre os grupos já legitimados e outros que ainda não estavam. Essas trocas respeitavam um circuito de relações anteriores às emergências, como fluxos tradicionais que se subdividiam em viagens rituais, trânsito não definitivo de eventos religiosos, e viagens de fuga, muito comum entre esses grupos dentro de uma situação de perseguições, faccionalismo, secas, conflitos por terra e trabalho partilhados em um contexto regional (Arruti, 1996, p. 53), cuja origem é associada à dinâmica dos fluxos de indígenas entre os aldeamentos coloniais e imperiais ao longo

do rio São Francisco (Arruti, 2005). Os agentes principais dessa rede de informações em busca do reconhecimento enquanto indígenas e da tutela do Estado foram chamados “peregrinos”, membros que apresentavam alguma característica de liderança – eloquência e fenótipo aceito como típico indígena – e que orientavam os grupos na busca por ajuda oficial e na disseminação das regras de expressão obrigatória de indianidade.

Nesse contexto, existem indícios de que os Pankararu foram mediadores da emergência Tuxá (Inajá - PE), e, que por sua vez, ajudaram os Trucá (Ilha de Assunção - PE) ao alertá-los na década de 1940 que pelo histórico de relação com um extinto aldeamento – cujas terras foram tomadas por um bispo (1920), em motivo da doação das terras à igreja –, eles podiam reivindicar suas terras, e assim o fizeram em um processo que se estendeu até os anos de 1990 (Arruti, 1996, p.51).

Em consequência do contato com os Tuxá, houve também a emergência dos Atikum (Carnaúbera da Penha – PE) em 1940. É relatado que o conhecimento dessa possibilidade aconteceu em uma feira, onde um membro Tuxá ao ouvir reclamação de um morador da Serra de Umã (Floresta – PE) sobre os conflitos com fazendeiros e o avanço do gado sobre as roças, disse "Primo, aqui não é conhecido que é índio? Então procure os direitos que o governo tá dando..." (Grunewald, 1993 *apud* Arruti, 1996, p.51).

Uma última menção de situação de emergência é a dos Pankararé, localizados atualmente no Raso da Catarina (Jeremoabo - BA), que possuem ligações parentais com os Pankararu, dos quais foram separados em um passado imemorial, segundo a memória coletiva. A lembrança comunitária ainda diz sobre expulsões de terra principalmente na década de 1920, de ataques de cangaceiros entre as décadas de 1930 e 50, de terras invadidas sistematicamente por membros do governo municipal, da proibição de festas e destruição de roças pelo gado e por pistoleiros. Mais tarde, em fins da década de 1950, a valorização imobiliária que a construção da usina hidrelétrica de Paulo Afonso produziu, desenvolveu mais enfrentamentos em defesa da posse das terras, inclusive contra a polícia local. Na década de 1960, os Pankararé tomam conhecimento da expulsão de vários invasores das terras Pankararu, os procuram e conseguem assim contato com a Fundação Nacional do Índio – FUNAI (órgão que substitui o SPI, em

1967), quando então é iniciada a retomada de “antigas práticas rituais, ao mesmo tempo que se esboça uma nova organização política” (Arruti, 1996, p.52).

Muitos outros grupos no nordeste ainda nesse período e proximidades – área que abarca as divisas entre os estados de Pernambuco, Bahia, Alagoas e Sergipe – pediram legitimação indígena, dentro dessa rede de trocas de informações e cooperação política, que foram reconhecidas pela FUNAI até o fim do século XX e início do XXI: Xocó, Kapinawá, Gerinpacó, Kantaruré, Kaimbé, Kiriri, Tingui Botó, Karapotó e Xucuru.

É possível dizer que para esses povos indígenas ligados historicamente aos aldeamentos, a expressão mais presente de expropriação era a ligada a expulsão e invasão das terras dos aldeamentos extintos, onde a imposição da propriedade privada da terra ao uso tradicional, ocupadas a gerações por familiares, se compôs como o centro da questão, logo que se constituiu como a ligação concreta entre território, cultura e sobrevivência. É por meio dessa reivindicação por direitos, e em um movimento da noção crescente sobre direitos, que recuperações mais profundas sobre ancestralidade indígena e história antiga de expropriação tomaram um novo significado.

É nessa perspectiva que é pensado a ideia de criação de identidades contínuas, que crescem conforme a compreensão prática do contexto menor e/ou maior das situações de explorações cotidianas e passadas sofridas por diferentes grupos na história. A expropriação de terras, de costumes e identidades se ressignificam impositivamente por uma relação social em expansão, apoiada em uma ideia de humanismo, que se reflete contraditoriamente na identidade nacional. As tradições étnicas desses grupos indígenas eram presentes, mas não centrais, retoma-se o sentido em um novo contexto, revelar e resgatar tradições que antes não faziam sentido para fora do grupo, em uma situação condicionada por séculos de dessocialização forçada. A identidade indígena assim é ressignificada ou criada como e em relação as personificações do capitalismo, como resistência social as mesmas.

Para o Estado, a intenção de adequar juridicamente uma situação de exploração histórica, para uma forma menos exploratória e compensadora, acaba por evidenciar mais ainda contradições da propriedade privada da terra, em relação aos povos indígenas e sua relação com o avanço do capitalismo, como também sobre a perda dos

elos de não indígenas com realidades passadas de expropriação, que contribui para que no presente a perceba de maneira normalizada.

Esse é o contexto compreendido como integrante da questão indígena do Brasil – em conformidade com a forma de pensar de Vainer (1984) sobre questão migratória e políticas migratórias –, que não pode ser pensada de maneira autonomizada das circunstâncias históricas e geográficas que a produziu. Em continuidade, ao mesmo tempo que a questão indígena atual é uma produção histórica da territorialização do capital específica do Brasil, é entendida também como condição de existência desse mesmo processo, no movimento de mobilização do trabalho e de sua mobilidade, em relação ao acesso a terra. Além disso, é preciso pensar o quanto a questão indígena, como objeto de política estatal indigenista, também pode ser produzida pela mesma, do ponto de vista que esta parte de uma concepção e prática, colocada como técnica e neutra, sobre os problemas que atingem essas populações, tendo em vista o histórico do órgão indigenista do Brasil. Dessa forma, além de poder trazer melhorias para a vida de populações indígenas, também são práticas políticas de controle da população pobre, uma vez que fazem parte do planejamento e gestão territorial nacional.

O contraponto, como muitas vezes colocado durante o estudo, é o entendimento de que as mesmas identidades compostas e ressignificadas na relação com as organizações políticas durante a territorialização do capitalismo, podem se entender de alguma forma dentro desse processo, e resistir a essas determinações. No caso da diversidade dos povos indígenas do Brasil, diariamente lutam por todo território de diferentes formas para efetivar e conquistar direitos.

2.2 As terras indígenas Pankararu

A princípio, o Serviço de Proteção ao Índio - SPI demarcou em 1940 e a Fundação Nacional do Índio - FUNAI homologou em 1987 uma área de 8.100 hectares, que foi registrada como terra indígena (T.I) Pankararu, também ocupada por famílias de agricultores, sem ligações ancestrais com o grupo indígena (Matta, 2005, p.20). Segundo a memória Pankararu – registrado também nos relatórios do órgão indigenista oficial –, a área do antigo aldeamento não foi contemplada pela primeira demarcação do SPI, uma vez que a reivindicação das marcações de terras se baseou na memória mantida da doação imperial de uma sesmaria à missão religiosa responsável pelo aldeamento durante os séculos XVII e XIX (Arruti, 1996, p.117), de quatro “léguas em

quadra” de terra, que tomou a igreja do aldeamento como centro, e a partir dela, quatro linhas de légua de sesmaria (6600m) formando uma cruz, no total de 14.294 hectares (Ministério da Justiça, 2007), como uma prova da área diante da prática tradicional.

A demarcação da T.I. Pankararu aumentou os conflitos entre Pankararu e não-indígenas que ocupavam há décadas a mesma área, em contestações que envolveu ocupações de terras, uso da força, oposição formal ante a demarcação (1949) e reclamação por usucapião (1960). Em 1967, apesar de o SPI ganhar a causa, não foi aceita pela justiça a restrição de posse desse grupo. Tal situação foi agravada em 1979, com a construção da barragem de Itaparica, hoje conhecida com Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga, quando famílias rurais deslocadas pela inundação de terras próximas ao rio São Francisco, se somaram aos posseiros nas terras demarcadas para os Pankararu. Em contrapartida, o SPI criou na área nas décadas de 1960 e 70, projetos de desenvolvimento agrícola e “cultural” e a Guarda Rural Indígena. Em 1987, é retomada pelo Grupo Técnico de Trabalho (GT) da FUNAI a proposta em demarcar a área total de 14.294 hectares reivindicados pelos Pankararu, também negada pelos não indígenas da área representados pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais de Petrolina. Em meio a esses impasses, a T.I. Pankararu foi homologada em 1987 (Decreto 94.603 de 14/07/1987) com apenas 8.100 hectares, sem retirar os posseiros do local, que em 1984, já somavam 540 pessoas. (Ministério da Justiça, 2007).

Esta diminuição da área homologada para um número menor do que o tradicionalmente ocupado, acentuou a fragmentação interna pré-existente entre os Pankararu, uma vez que a demarcação excluiu muitas áreas de ocupação antiga total, situação agravada também pelas diferentes características do terreno, quanto a fertilidade e irrigação, principalmente. Desde então, os grupos excluídos da demarcação se mobilizaram pela delimitação de uma terra indígena autônoma, conquistada em 2007, com a homologação da T.I. Entre Serras (Decreto e 19/12/06), com 7.750 hectares (REMDIPE, 2016). Mesmo assim, ainda atualmente, há problemas em relação à ocupação de não-indígenas em quantidade considerável, principalmente na T.I. Entre Serras (Idem).

A relação entre os Pankararu e posseiros não indígenas, e parte de sua ocupação, vem desde o aldeamento, onde agricultores utilizavam serviços e pequenos engenhos de índios para manufatura de melado e rapadura (Arruti, 1996, p.73). Sem esquecer que

depois de sua extinção, houve o processo de loteamento no fim do século XIX, com a chegada de ex-escravizados libertos⁸ e de pobres livres, novos moradores no contexto de fixação da população pobre rural para garantia de força de trabalho na área.

Se antes os posseiros eram possíveis moradores, com a definição discutível dos limites legais da terra indígena, passaram, imediatamente, ao status de posseiros, sendo assim, obrigados a pagar foro ao SPI (Arruti, 1996, p.73 e 120). Em um cenário de ocupação antiga, a explicação e justificativa do direito tradicional dos Pankararu a determinada terra para os locais não era suficiente, já que tal determinação, de diferentes maneiras, abarca a situação de indígenas e não indígenas da área, e acaba por prejudica-los. É pensado que também em vista disso, uma das maneiras de defesa dos Pankararu contra as ocupações era lembrar que o direito a terra era atribuído pelo “governo”, e se não fosse reconhecido seu direito indígena a terra, que ao menos deveria existir respeito diante de uma medida estatal, como um território federal (Arruti, 1996, p.77).

No pós-demarkação das terras e instalação de um posto indígena, a obrigatoriedade da colocação de posseiros como “arrendatários”, obrigados a pagar rendas ao Serviço de Proteção ao Índio, se dava conforme um modelo de ação correspondente à metade do século XX, que via no arrendamento de terras uma forma de fomentar a emancipação econômica (Idem, p.80). Interessante pontuar que existiu, por volta de 1942, uma chefia do posto indígena Pankararu, que representou, agora, para os posseiros, restrições quanto ao uso da terra, dos recursos que antes eram usados livremente, e, por outro lado, simbolizava uma importante gestão de proteção aos Pankararu (Idem, p.71), evidenciando um processo complexo de exploração histórica de ambos os grupos, que em uma relação imediata se percebem como antagonicos.

E assim seguiu este conflito entre os Pankararu e posseiros sobre as terras, agora, demarcadas como T.I. Pankararu e T.I. Entre Serras, em uma variação de ganhos e perdas de processos jurídicos, que ora atestam a retirada das famílias consideradas posseiras, e outras com suspendem a decisão até os anos 1990.

8 Na pesquisa de Arruti (1996, p.170), há considerações importantes sobre os desdobramentos identitários alternantes conforme contextos, observados à época pelo autor sobre a “mistura” com as populações negras, em relação à classificação histórica de descendentes de índios “puros” ou mais “misturados”, que valeriam a atenção mais precisa, mas não será abordado neste estudo.

Complexificando esse quadro, lideranças do grupo de posseiros argumentam existirem famílias descendentes de seus ancestrais casadas com indivíduos Pankararu e hoje consideradas indígenas, da mesma forma que existiriam muitas famílias de posseiros descendentes de índios, mais frequentemente de índias, casadas com não-índios e transferidas para fora do que hoje são os limites da área indígena. (Arruti, 2005)

Não se sabe ao certo como está essa situação atualmente, mas conforme informações virtuais, conforme já citado acima, ainda essa situação é vista como conflituosa (REMDIPE, 2016).

Tal situação abre espaço para continuidade da reflexão sobre este conflito agrário, que não foi superado pelo acesso a terra por meio do direito originário. A situação social composta também inclui o processo de expropriação passado não só por indígenas, como por não indígenas, produzido pelos mesmos processos econômicos e políticos que tornaram a terra mercadoria. Indígenas e posseiros, nesse caso, compõem o quadro dos vitimizados pelas expressões desse processo no campo brasileiro, muitas vezes realizados na presença de latifundiários, grandes empresas e obras governamentais, assim como, na reprodução social e mediação com a terra historicamente construída, também vivem um papel social imposto.

Índios e posseiros estão sendo alcançados por processos econômicos e políticos que, no fundo, não são diferentes para um e outro. Tanto a terra do índio quanto a terra do posseiro entram hoje abertamente nos cálculos dos grandes grupos econômicos e do estado, que os estimula e ampara no avanço acelerado sobre esses territórios (Martins, 1981, p.109).

É de interesse pensar essa condição de disputa de terra entre Pankararu e não indígenas menos dentro da discussão sobre as semelhanças históricas entre esses grupos e a situação identitária reconhecida oficialmente que os diferencia, e mais sobre o processo que produz a necessidade de haver direitos que possibilitem a exceção à regra da terra concebida como mercadoria, sobre o acesso a ela ser mediado pela compra, e desse modo, ser um meio de produção concentrado por poucos. Sendo assim, parece que o questionamento do direito originário indígena sobre a terra oculta ou parece diminuir a proeminência da realidade do que media essa permissão, ao individualizar o

problema nos grupos, que dentro de um estado de direito, conquistaram o acesso a ela sem ser mediado pela compra.

O Estado de Direito, como forma de viabilizar sua continuidade, intenta conciliar a história de espoliação da territorialização da sociedade capitalista com reparos sobre uma injustiça histórica manifestos em direitos, que uma vez indispensáveis, parecem aprofundar essa relação social. Da mesma forma, o direito originário sobre a terra tenta suprimir um problema social, no caso indígena, como forma de reparação de um passado e presente. Ainda como parte dessa contradição, esse direito não se constitui como alguma forma de privilégio, porque mediado pelo Estado como uma exceção à propriedade privada, e assim, é constantemente questionada, o que vitimiza indígenas ainda mais em um quadro conjuntural e estrutural de violência, praticada por grupos político-econômicos, relutantes na admissão de direitos que interfiram em seus direitos de propriedade privada e outros, que pode ser entendidos enquanto privilégios diante da pauperização de populações que esse mesmos produzem.

O problema fundiário está para diversas populações e sociabilidades que historicamente também foram expropriadas da terra, até que fossem substituídas por outras mais apropriadas para a reprodução da relação social capitalista. Ao mesmo tempo, não se entende como inadequada a compreensão de que grupos indígenas, que portam a noção posta pela memória e/ou prática de outra relação social, e assim, da expropriação de sua reprodução social autônoma, podem apresentar algo particular sobre esse processo na formação do Brasil, ainda se considerado o que pode ser apreendido sobre os indicadores sociais de extrema vulnerabilidade social de grupos indígenas, no campo e nas cidades (IBGE, 2010).

Ainda nesse assunto, é compreendido que ser indígena também pode ser entendido como condicionado historicamente, em uma forma de dar movimento ao que se entende por grupos aborígenes em relação a territorialização do capital e de sua humanização. A reterritorialização desses grupos indígenas é capitalista, incluída em um Estado de direito, mas também se apresenta como resistência e conquista social, fruto do reconhecimento da opressão, assentado em anos de genocídio. Sendo assim, além de os direitos de alguma forma reporem a expropriação, também são representantes de conquistas de grupos sociais explorados, sem, ainda, deixar de ser uma forma de

naturalização dessa relação social imposta, assegurada na lei e no monopólio da violência pelo Estado.

Arruti (1996) entende o contexto iniciado na colonização como integrante do processo de invisibilização dos povos indígenas. Por processo de invisibilização é entendido o resultado de acontecimentos de expulsão de terras e de tentativa de destruição de características centrais para reprodução de uma sociabilidade étnica, iniciada nas fronteiras. Como conceito que tem oposto, ficam questões sobre como pensar acerca da invisibilização, antes do processo que alcançou diferentes sociabilidades étnicas, na continuidade da reflexão sobre como essa concepção só pode ser pensada desde o início da relação, assimétrica, entre os grupos sociais subjugados e os grupos subjugadores. Talvez, esta invisibilidade seja ampliada conforme as características de autonomia de sobrevivência e experiências de grupos sociais indígenas ou outros são ressignificadas ou extintas, por meio de séculos de coerção do processo de imposição social. Assim como pode ser interpretada como o apagamento de histórias e práticas de genocídio, expropriação e sujeitamento de grupos sociais a outros, até ser aparente que esse processo nunca existiu, em uma perda de referências e justificativa histórica da exploração presente. Ao mesmo tempo, essa condição pensada sobre invisibilização só se dá em relação a algo que é visibilizado, que contribui para que determinadas realidades sociais e suas origens não sejam consideradas.

As emergências étnicas nordestinas, iniciadas na primeira metade do século XX, são pensadas pelo autor como início da visibilização da situação de indígenas nordestinos que, assim como a invisibilidade, são contextos produzidos por grupos sociais. Esta produção, ao contrário da primeira, é criada a partir dos interesses imediatos dos grupos explorados, no caso, indígenas portadores da memória de alteridade, mesmo que de uma maneira condicionada pelas possibilidades impostas pelo Estado, perante a necessidade da existência de direitos. Tais conjunturas, mais ou menos permissivas, possibilitam uma reflexão sobre a relação entre a violência extraeconômica – como períodos referentes a formação das condições de produção do capital e de absorção de impedimentos humanos e materiais –, e a violência econômica – quando o reconhecimento da exploração pode ser entendido como resolvível dentro dessas condições, que, por outro lado, só a partir dela pode ser pensada por todos. Ainda como elemento da visibilidade, as emergências étnicas podem ser vistas como uma experiência, sobre práticas, memória e resistência que põem em questão a ideia de

naturalização da relação social capitalista, presente na narração de histórias e/ou vivências durante a territorialização do capital, na continuidade da relação entre as identidades criadas no capitalismo.

3. Desigualdade sócio espacial no capital territorializado: Migração Pankararu do interior de Pernambuco para a periferia do município de São Paulo.

Conforme a interpretação aqui exposta, a expropriação pode ser vista como reiterada separação dos grupos sociais das condições que possibilitam uma reprodução social independente das formas capitalistas, que parecem se compor ao tornar as práticas sociais cada vez mais propícias e adaptáveis a novas exigências do mercado de trabalho, social e espacialmente, como um processo contínuo de desvinculação dos grupos sociais das sociabilidades e representações espaciais próprias.

Em relação ao grupo Pankararu de Pernambuco, entende-se que essas determinações sociais também se expressam no que pode ser colocado como migração indígena Pankararu no século XX. As migrações dos Pankararu tornaram-se significativa nos períodos anteriores a demarcação da T.I. Pankararu, e mesmo antes dessa reivindicação, iniciada a partir de 1935, quando as casas ainda eram de palha de palmeira e a comida principal era mandioca e caças, e de farinha feita de ouricuri (tipo de palmeira) nos períodos de fome (Arruti, 1996, p.26). Após a primeira demarcação, muitos dos considerados também Pankararu ficaram em terrenos não incorporados nas delimitações legais, distinguidos pelo grupo como tradicionais, em uma situação, que somada a de conflito com posseiros considerados não-índios, confluía para o agravamento da falta de terras, relacionada ao sustento das famílias crescentes.

Como uma das motivações imediatas, a falta de terras ou mesmo a falta de terras férteis, seguindo o propósito colocado pela pesquisa, não podem ser entendidas enquanto contexto separado de outros que o compunha, todos eles vinculados a história de formação dessa situação de insuficiência de condições para subsistência da população que neste local se concentra. Com interesse em estudar sobre condições que formaram essa qualificação, estas são entendidas como circunstâncias que viabilizaram a produção de trabalhadores (Heidemann; Toledo; Boechat, 2014), no interior de um processo. Dessa maneira, o pensar sobre a situação de falta de terras para reprodução social pode ser incluso no processo de constituição do que se entende como forma capitalista do espaço (Vainer, 1984, p.16).

As motivações para a migração, em diferentes períodos, são colocadas e lembradas como solução para melhoria de vida e sobrevivência em relação ao trabalho e dinheiro, somadas as condições conflituosas com posseiros em disputas por terra. Para

acentuar esse quadro, como componentes das justificativas imediatas das migrações nesse período, foram apontadas as secas prolongadas que prejudicavam as plantações, surtos de tracoma e gripe, alto índice de mortalidade infantil e pobreza generalizada muitas vezes intensificada pela ausência de homens, que emigraram (Arruti, 1996, p.85 e 86; CJE-ECA-USP, 2005). Estas características pensadas como atributos do espaço produzidos historicamente – conforme as concepções de Vainer (1984) sobre a dimensão espacial da mobilidade da força de trabalho – permite que também o seja a própria possibilidade de procurar, colocada como motivação individual, trabalho e melhoria de vida em outras localizações do Brasil.

Presumidos enquanto fluxos migratórios, coloca-se que até o fim do século XIX, meio milhão de habitantes da região Nordeste emigraram para Amazônia, no ciclo da borracha, e este movimento continuou século XX adentro para outras regiões e produções, em meio a seca do sertão e a expansão dos latifúndios (Galeano, 2010, p.127). A partir de 1940, o destino principal dos Pankararu, como o de muitos moradores do Nordeste, era o interior dos estados de São Paulo e Mato Grosso, para trabalhos temporários na Companhia de Luz do Estado de São Paulo e na derrubada de matas para prover combustível madeira aos trens, por meio de redes de agenciamento clandestino estabelecidas entre sudeste/centro-oeste e nordeste, para depois retornarem às famílias com o dinheiro recebido (Matta, 2005, p.28). Nas próximas décadas foi comum que os Pankararu também trabalhassem como “gatos” de outros trabalhadores (Fidelis, 2014, p.45).

As notícias sobre oferta de trabalho se consolidavam conforme se estabeleciam redes familiares ou de conhecidos em São Paulo, onde se trocava informações sobre condições promissoras e hospedagem, e assim, muitos homens começaram a migrar temporariamente para trabalhar na construção civil na cidade de São Paulo, para compensar o não encontro de trabalho próximo à terra indígena, a baixa produção e/ou venda de produtos agrícolas, e realizar o desejo de melhorar ou comprar mais terrenos para a moradia familiar, muitas vezes recente (Matta, 2005, p.28). Neste período para um jovem Pankararu era quase obrigatório vir trabalhar em São Paulo por uma temporada, e depois voltar para plantar em um inverno bom para agricultura, alternância que cessava quando se alcançava os quarenta ou cinquenta anos de idade, em média (Arruti, 1996, p.90).

A procura por trabalho, para assim suprir necessidades de consumo, emerge como a principal orientação para grandes deslocamentos populacionais no Brasil. A concentração de trabalho em certos lugares e em outros não, junto a impossibilidade de reprodução social vinculada, novamente podem ser entendida por sua produção historicamente determinada, e como condição da própria formação de um território nacional, relacionado a uma dinâmica econômica internacional.

O que poderia ser chamado de diferenças na divisão regional do trabalho, que formaram, nesse momento, a região Nordeste como área de emigração e a Sudeste como de imigração, são compreendidas nos estudos de Francisco de Oliveira (1981), em “Elegia para uma Re(li)gião”, na contradição das formas diferenciadas de reprodução do capital e das relações de produção (p.29). Remetida ao processo de modernização e metropolização do Brasil no fim do século XIX e início do século XX, a relação posta entre as economias desenvolvidas em diferentes partes do Brasil, em seu momento compreendido como regional, se formava como descompasso, devido à situação do mercado internacional, como também, dos interesses do capital comercial e financeiro internacional inglês e norte americano, principalmente (Oliveira, F., 1981, p.34). Em resumo, subordinadas a essas condições, as economias do açúcar e algodoeira-pecuária no Nordeste, como agroexportadoras e refreadas à industrialização, distinguem esta área em relação as do Sudeste, reproduzida na economia cafeeira sob diferenciadas leis de reprodução do capital e de relações de produção, que, em relação a contextos internos e externos, culminaram na industrialização. Neste movimento, se consolida o capital industrial e emerge o capital financeiro, desigualando incisivamente a acumulação e as relações de produção no Sudeste às referidas áreas de reprodução da economia agroexportadora (Idem, p.36). Nesse contexto, em uma redefinição da divisão regional do trabalho, que beneficiava a economia industrial, se aprofundava as diferenciações entre regiões, onde a massa de trabalhadores que se deslocava do Nordeste “agrário” para o Sudeste “industrial”, possibilitava a manutenção desse desenvolvimento a baixos níveis de salários de toda massa trabalhadora (Idem, p.37).

Tal condição da divisão regional do trabalho depende da mobilidade da força de trabalho dos trabalhadores que se deslocam a procura de emprego. O longo processo histórico e geográfico de territorialização do capital pode ser colocado também como o processo que, de diferentes maneiras, intentou controlar os corpos dos trabalhadores

(Gaudemar, 1977; Vainer, 1984) para o interior da formação da relação social capitalista, que depois viria a se realizar também como parte do planejamento territorial de Estado (Vainer, 1984). Sobre a história indígena percorrida nessa pesquisa, dentro da leitura de mobilização ao trabalho (Gaudemar, 1977; Vainer, 1984), a destruição do nomadismo, os descimentos, a sedentarização de povos e a fuga de grupos sociais dessa forma de existência são indicadores desse processo, que quando não é o de integração forçada, se apresenta como expulsão ou impossibilidade de escolha dos lugares onde ocupar. Dessa forma se passou o processo crescente de controle dos deslocamentos e das relações sociais, agora, de alguma forma, submetidos as determinações nebulosas da capitalismo.

Nos termos de Gaudemar (1977), esse processo de mobilização para o trabalho também é o da constituição da força de trabalho como mercadoria particular na acumulação primitiva, que uma vez constituída, é imprescindível para reprodução do capitalismo, quando dos momentos da mobilidade do trabalho de utilização – submissão da força de trabalho ao capital/aprofundamento da divisão social do trabalho – e circulação – submissão do trabalhador às determinações do mercado, espacial e/ou setorialmente – da força de trabalho (p.194). Nessa leitura, a transformação do trabalho em força de trabalho remete a conjuntura que possibilitou o trabalho *livre*, na qual os trabalhadores são livres e já separados dos seus meios de produção. A liberdade adquirida pelo corpo dos trabalhadores, em contraposição ao escravismo, se relaciona com a mobilidade do trabalho por se realizar em dois sentidos: a liberdade é positiva porque a força de trabalho pertence ao trabalhador, e por isso, sua venda está em seu poder, e é negativa, pois o trabalhador como expropriado é completamente desprovido dos meios necessários para realização da sua força de trabalho em seu favor, logo é obrigado a vendê-la para sobreviver (Gaudemar, 1977, p.190).

Como mercadoria, a força de trabalho apresenta também uma dupla particularidade: seu uso produtivo cria um valor superior ao seu valor de troca, bem como é a única mercadoria “livre” para se deslocar e se apresentar ela própria no mercado (Gaudemar, 1977, p.200).

A relação entre a mobilidade do trabalho e a “liberdade” da força de trabalho pode ser ainda precisada. No seu aspecto positivo, a “liberdade” conduz à possibilidade do trabalhador escolher o seu trabalho e o local onde exercê-lo; no seu aspecto negativo, ela conduz

às exigências do capital e ao seu poder de despedir em qualquer altura um trabalhador, ou de transformar o seu trabalho assim como as condições em que ele o exerce. Em ambos os casos, a força de trabalho deve ser móvel, isto é, capaz de manter os locais preparados pelo capital, quer tenham sido escolhidos quer impostos; móvel, quer dizer apta para as deslocações e modificações do seu emprego, no limite, tão indiferente ao conteúdo do seu emprego como o capital o é de onde investe, desde que o lucro extraído seja satisfatório. O dinheiro vem reforçar esta tendência e assim estimular a mobilidade da força de trabalho. Pouco importa o emprego, desde que o salário recebido em troca seja satisfatório. (Gaudemar, 1977, p.190).

Nesse sentido, as mudanças das relações sociais das quais migrantes Pankararu passaram podem ser colocadas em ligação ao que se entende como processo de modernização do Brasil, na integração de diferentes tipos de trabalhos executados por diferentes trabalhadores em um contexto de contínuo arraigamento da necessidade de adaptação social e espacial aos diferentes empregos ofertados, como mediação ao consumo de mercadorias. Essa adaptação é entendida como uma formação histórica e geográfica progressiva no capitalismo, de acordo com o desenvolvido antes, e não necessariamente se iniciou nas migrações Nordeste-Sudeste, aqui apreendidas no caso Pankararu, por mais que este momento seja compreendido como fundamental para a complexificação da mobilidade do trabalho no Brasil, com o crescimento do trabalho industrial, das cidades e de serviços.

Este aspecto se integra a leitura de Vainer (1984) sobre “desespacialização”, em que as transformações da condição de sobrevivência na terra, as dificuldades de deslocamento pela propriedade privada, como também a complexificação das necessidades de consumo, todas iniciadas em longo processo de mobilização ao trabalho, são interpretadas como reiteradas expropriações espaciais, de maneira concreta e simbólica, necessárias para desarraigar as particularidades que confirmam entraves para reprodução social, manifestas em diferentes formas, apresentadas nos próximos parágrafos.

O trabalho temporário na construção e crescimento da cidade de São Paulo, na construção civil do município, que era o principal posto de trabalho para homens Pankararu (Matta, 2005, p.28), pode ser entendido como parte da progressiva habituação a um novo ambiente para viver. Essa situação também acontecia de forma

diferenciada na terra indígena Pankararu e adjacências, no interior de Pernambuco, onde ficavam, sobretudo, mulheres junto às crianças e idosos a espera do retorno dos homens, filhos, esposos, pais e irmãos (Arruti, 1996, p.90). Tal situação muda entre as décadas de 1950 e 1970, quando as redes familiares de Pankararus se reforçam entre Tacaratu e São Paulo e esposas e também passam a acompanhar os maridos com os filhos, no início do período de migração permanente para estabelecer moradia na capital paulistana (Arruti, 2005).

Nesse sentido, a mudança de característica da migração contribuiu para o assentamento de famílias e parentes no distrito paulistano do Morumbi, em um contexto de alta da construção civil, nas obras do Estádio do Morumbi (Cícero Pompeu de Toledo) e do Palácio dos Bandeirantes no período, quando trabalhadores e trabalhadoras começaram a ocupar partes de um terreno público às margens do rio Pinheiros, alegadamente reservado para construção de benfeitorias públicas (Comissão Pró-Índio, 2008). Neste terreno se formou a Favela Real Parque, inicialmente chamada Favela da Mandioca, atualmente conjunto habitacional, que também podem ser entendidos como materialidade da desigualdade sócio espacialmente produzida, que se recoloca em diferentes estruturas e aparências do lugar da população pauperizada.

No fim da década de 1990, homens Pankararu trabalhavam na cidade de São Paulo como porteiro, segurança, auxiliar de eletricista, mecânico, topógrafo entre outros, e as mulheres Pankararu, principalmente em setores de limpeza e como empregadas domésticas nas áreas mais valorizadas do bairro Real Parque, no Morumbi (Matta, 2005, p.31). Essa divisão do trabalho, além ser interpretada como representante das mudanças relacionadas aos tipos de trabalho realizados historicamente, também coloca quais são os lugares dispostos a mulheres e homens, entre outras condições também presentes quanto a raça, origem, etc, que remetem a formação do capitalismo e talvez de algumas formas anteriores a essa sociedade quanto ao papel social de gênero.

Além dessas diferenciações, é colocado que a identidade indígena Pankararu e situação de moradia em favela atrapalhavam a concorrência no mercado de trabalho, e muitas vezes essas informações eram escondidas, oralmente e na apresentação da documentação da FUNAI, para que não sofressem preconceitos (Matta, 2005, p.31), ao mesmo tempo que, ainda na década 1990, em São Paulo Pankararus tinham essa

identificação negada por órgãos públicos e por pessoas próximas por serem migrantes e moradores de favela e de cidade.

A identificação indígena Pankararu começa a ser aceita após um episódio cotidiano de violência urbana estampada nos jornais de São Paulo e Pernambuco, sobre o assassinato de um jovem Pankararu na favela Real Parque em 1994, (Arruti, 1996), e assim, a migração e a situação de vulnerabilidade social de indígenas nas grandes cidades se tornaram questões midiáticas direcionadas aos poderes públicos. Tal contexto foi acompanhado de reivindicações por direitos de Pankararus organizados contra o entendimento e medidas da FUNAI para com os indígenas migrantes e moradores de cidades, e em 1992 se formou a chamada hoje Associação Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu – junto a organizações não governamentais, entidades eclesiais, e associações com outras etnias – como entidade formal, sem fins lucrativos, de representatividade diante de órgãos públicos como a Funai, Fundação Nacional de Saúde – FUNASA e outros, em busca de garantias e direitos para melhoria de vida em São Paulo (Fidelis, 2014, p.47). Há ainda outra associação localizada também no Real Parque, surgida de uma dissidência, chamada ONG Ação Cultural Indígena Pankararu criada em 2003.

Depois de exposto a situação de precariedade da vida dos Pankararu na década de 1990, a FUNAI começa um estudo sobre Pankararu em São Paulo, ante a quantidade expressiva de habitantes na capital paulistana e região metropolitana, e precariedade de informações sobre o histórico de migração. Na continuidade da complicada relação entre formações identitárias e o Estado, uma das reivindicações inicialmente estudadas pelo órgão indigenista para este caso foi o de criação de uma nova terra indígena Pankararu em São Paulo, posto que as condições de vida nas terras indígenas em Pernambuco influenciaram para a decisão de migração, e muitos migrantes estavam com dificuldades de se adaptar a vida na cidade (Nakashima, 2009, p.78). Em vista disto, um terreno de 12 mil hectares foi doado na cidade de Miracatu, localizada no litoral sul paulista, aos Pankararu de São Paulo, mas a FUNAI e lideranças do grupo em Pernambuco não aceitaram o pedido (Arruti, 1996, p.167), agravando ainda mais a correspondência entre essa situação criada e desenvolvida na lei, sobre a mediação com a terra. Uma das justificativas para essa decisão se deu em razão da migração de Pankararu para São Paulo ser caracterizada como diáspora, concepção que pode ser contextualizada em relação ao que foi pensado como processo de mobilização e

mobilidade do trabalho. Outra justificativa para a negativa sobre a nova terra indígena estava nos desdobramentos que poderia causar de fragmentação coletiva, como também econômica, já que os migrados para São Paulo eram contabilizados como parte dos beneficiados das reivindicações fundiárias e projetos de desenvolvimento da terra indígena em Pernambuco (Arruti, 2005).

Mesmo com este resultado, outras medidas foram e continuam a ser tomadas para garantir e ampliar os direitos indígenas para os Pankararu em São Paulo, pelos próprios. No Real Parque, antes de instalarem algumas famílias em prédios do conjunto habitacional Cingapura (Programa de Verticalização de Favelas), a partir do ano 2000, muitas famílias – como a maioria dos moradores não indígenas – viviam em situações precárias, sem saneamento básico, e de trabalhos informais (Nakashima, 2009, p.65). Parte da população residente nesse local foi deslocada para os prédios, e a outra metade continuou em casas de madeira e alvenaria, sem saneamento básico dispostas em vielas estreitas do outro lado da Rua Paulo Bourrol. Tal situação muda somente a partir de 2008, quando cadastram famílias dentro de um novo programa de habitação municipal, agora, para urbanização de favelas, custeado com parte dos recursos da Operação Urbana Faria Lima (Prefeitura de São Paulo, 2016). O motivo para cadastramento talvez se encontre no relato de Selma Pankararu⁹ sobre um incêndio na favela, que desalojou muitos moradores, que assim foi inclusa no projeto de reurbanização. A primeira leva de apartamentos entregues ocorreu em 2011 (Prefeitura de São Paulo, 2016), e atualmente somente poucos e pequenos barracos voltados ao comércio são encontrados entre os prédios antigos do Cingapura, os novos da Companhia Metropolitana de Habitação - Cohab, e os terrenos vazios após as demolições para finalização da construção do projeto habitacional.

Esta transição dos tipos de moradia, de favelas para conjunto habitacionais, nesse caso e em muitos do Brasil, ainda podem ser pensadas com ajuda da concepção de Vainer (1984) sobre desespacialização contínua dos trabalhadores, de sua autodeterminação, e como manifestação espacial das relações sociais capitalistas, que produzem desigualdade social – expressa em formas semelhantes em muitas periferias das grandes cidades em vários lugares do mundo – e signos de poder aquisitivo na

9 Selma Pankararu, “Indígenas em São Paulo: preservar a natureza na cidade grande” (palestra), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo – SP, 06/10/2016.

sociedade, que se alteraram conforme o desenvolvimento econômico do país, agora já formado. Como uma forma destinada a moradia de classes sociais baixas, os prédios populares foram vistos por Pankararu como excludente aos que se consideram indígenas no Real Parque, como uma ressalva em meio as melhorias sociais, já que antes da construção dos prédios do projeto final, havia espaço para a associação, antes localizada na rua principal em uma casa pequena de madeira, e para encontros dos mais variados tipos, e agora, além de perderem o contato com a terra, também moram em apartamentos¹⁰.

Mesmo assim, a reprodução simbólica da identidade Pankararu ainda é realizada em São Paulo em festas e solenidades, onde apresentam danças de Toré em que tocam o chocalho maracá e fumam o campião (cachimbo em forma de cone), vestidos com o Praiá, vestimenta feita de palha e corda, um símbolo sagrado Pankararu (Fidelis, 2014, p.48), como elemento de afirmação e reprodução identitária.

Em relação ao trabalho, é importante colocar que muitos Pankararu, assim como de outros grupos indígenas do Brasil, sobretudo de São Paulo, fizeram diferentes cursos universitários a partir do Projeto Pindorama da Pontifícia Universidade Católica, se formaram e voltaram para as comunidades de origem para contribuir de alguma forma com o conhecimento universitário, em novas inserções na divisão social do trabalho.

Por fim, se tudo o que permeia as relações sociais reproduzidas por esta sociedade podem se relacionar com os “processos e mecanismos de subordinação (e insubordinação) do trabalho ao capital, dos espaços que estes processos e mecanismos destroem e criam” (Vainer, 1984, p.20), assim como os espaços, o corpo compõe o espaço capitalista e também interfere nele, e está e constante mudança, se adaptando a novos trabalhos e ambientes, como também tem a potência de produzir novas experiências sociais.

Este trajeto pela considerada história Pankararu, intentou percorrer o processo de formação do trabalho no Brasil a partir de um caso particular, e assim, da constituição e modernização no país e as formas pelas quais esta se refletiu no desenvolvimento da

10 Selma Pankararu, “Indígenas em São Paulo: preservar a natureza na cidade grande” (palestra), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo – SP, 06/10/2016.

divisão social e territorial do trabalho. No mais, com todas essas mudanças nos quadros sociais quanto aos direitos, acesso aos bens de consumo, ou mesmo a possibilidade de parte excluída da população ter acesso à mediação que possibilita acessar trabalhos melhor remunerados, esta prática social não deixa de ser uma obrigação que sujeita pessoas a se mobilizarem por trabalho no processo que obscureceu a violência desta naturalização imposta como necessidade.

CONSIDERAÇÃO FINAL

Este trabalho buscou refletir sobre a territorialização do capital (Toledo, 2008) que forma o território do Estado nacional brasileiro enquanto realidade de contínua inserção e produção do desenvolvimento do capitalismo, e de como este histórico influenciou para constituição da questão indígena e da identidade indígena no país. Mesmo se compondo como um problema social que se coloca de maneira geral sobre os mesmos termos expropriadores para as populações indígenas como grupo social, estes se realizam de forma particular, para cada etnia e contexto. Sendo assim, a pesquisa escolheu a situação dos Pankararu de Pernambuco e do Real Parque – SP para construir um entendimento sobre a relação entre as condições para a territorialização do capital, de constituição do Estado brasileiro, e suas implicações para os povos indígenas habitantes do território pré-cabralino, especificamente da área que se tornaria a do atual Nordeste, para assim, quando se fez possível, pensar sobre a história Pankararu.

Para isso, foram aproveitadas leituras importantes para construção de um entendimento dessa interação em processo e de mudanças complexas de relações sociais, econômicas e políticas nos anos de história do país, na qual transformações identitárias que podem ser estudadas como indígenas, nacional e de classe, entre outras, expressam posições criadas e/ou ressignificadas durante a passagem da história da sociedade capitalista.

Em particular, o que mais se evidenciou na construção dessa pesquisa foram as determinações colocadas pela naturalização da relação social posta, legitimada, produzida e reproduzida no/pelo Estado, inclusive o de direito, considerado representação da expropriação e também mediador de possíveis reparações sociais históricas. Em um contraste similar, o que se entende por ser indígena faz parte dessas determinações históricas de expropriação, e se construiu no interior do desenvolvimento dessa relação social que subjuga grande parte da sociedade formada por meio de guerras, mas é também resistência social histórica ao genocídio e a expropriação de terras, em que elementos das representações sociais anteriores persistem em simbologias e práticas sociais atacadas por séculos, por justificativas que impunham o que foi pensado nessa pesquisa como pressupostos da consolidação da relação social capitalista.

Pensar acerca da territorialização do capital no Nordeste, da mobilização do trabalho (Gaudemar, 1977) de indígenas e a mobilidade do trabalho na modernização do Estado brasileiro, a partir da história Pankararu, trouxeram questões quanto às formas pelas quais buscamos entender esses processos, e sobre formações identitárias. Os registros e memória Pankararu contribuem muito para o entendimento desse processo, e a relação de sua história – contada a partir de relatos e documentos – à de constituição do Estado nacional brasileiro é compreendida como uma das maneiras de refletir que a história e presente desse grupo expressam a contradição dessa relação, como resultado de um processo contínuo de expropriação, presente de certa forma também na conquista de direitos, como naturalização dessa mediação social.

Nessa perspectiva sobre contradições também é pensada a própria proposição dessa pesquisa, realizada por alguém dentro de uma universidade, que estuda e intenta refletir sobre como pode ser pensado o passado histórico brasileiro e os processos que constituem o capitalismo, a partir de conceitos sobre o que se concebe por um grupo social, do qual não faz parte, para capacitar trabalho complexo em busca de um diploma universitário.

É criticável que a mesma história que se procurou estudar se expresse também como muito do que foi negado na produção do conhecimento aos que historicamente vêm sendo subalternizados, e mesmo assim, resistem e rompem continuamente com essa determinação. Mesmo na desorientação sobre o para quê e para quem se dirige a pesquisa, me entendo como parte desse mesmo processo que intenta reforçar por gerações as imposições do viver sob o capitalismo, que se aprofunda e se coloca como normalidade e naturalidade, a partir da qual todas e todos pensamos sobre o quê vivemos. Tendo isto em vista, sobretudo, quis ter a oportunidade de estudar sobre o processo de formação do Brasil considerando os que nele antes habitavam, e, de certa forma, consegui.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACIOLI, G.; MENZ, M. M. **Resgate e Mercadorias: Uma análise comparada do tráfico luso-brasileiro de escravos em Angola e na Costa da Mina (Século XVIII)**. In: Afro-Ásia, nº37, ano 2008, p. 43-73.

ALENCASTRO, L. F. de. **O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. – São Paulo : Companhia das Letras, 2000.

ARRUTI, J. M. P. A. **O Recantamento do mundo – Trama histórica e arranjos territoriais Pankararu**. **Dissertação de Mestrado**, Universidade do Rio de Janeiro – Museu Nacional – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – RJ 1996

DANTAS, B.G.; SAMPAIO, J.A.L.; CARVALHO, M.R.G. de. **Os povos indígenas no nordeste brasileiro – Um esboço histórico**. In: História dos índios no Brasil /org. Manuela Carneiro da Cunha – São Paulo : Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, 1992.

ESTRELA, E.S. **Assentamentos indígenas no médio São Francisco - O caso dos Tuxá e Pankarú**. In: Travessia – Revista do migrante. Publicação do CEM – Ano XIV, nº39, Janeiro-Abril, 2001.

FIDELIS, J.G. **Integralidade e indígenas urbanos: análise dos relatos de profissionais e usuários de uma unidade básica de saúde no município de São Paulo**. **Dissertação de Mestrado em Estudos Culturais**, Universidade de São Paulo, 2014.

GALEANO, E.H. **As veias abertas da América Latina** / Eduardo Galeano; Tradução de Sergio Faraco. – Porto Alegre, RS: L&PM, outubro, 2010.

GALEANO, E. **Los hijos de los días**. Siglo XXI Editores, Uruguai, 2011.

GAUDEMAR, J.P. de. **Mobilidade do Trabalho e Acumulação do Capital**. Editora Estampa, Lisboa, 1977.

HEIDEMANN, H.D. **Os migrantes e a crise da sociedade do trabalho: humilhação secundária, resistência e emancipação**. In: Migrações: Discriminações e alternativas. Serviço Pastoral dos Migrantes – SPM (Org.). 1ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **Deslocamentos populacionais e mobilidade fictícia: a razão fetichizada do migrante e de seu pesquisador** (1998) In: SILVA, Sidney A. da (org.) *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar*. Manaus: EDUA, 2010.

HEIDEMANN, H. D.; TOLEDO, C. de A.; BOECHAT, C. A. **O trabalho no Brasil: Traçado Interpretativo de sua história de formação e de sua crítica**. *Estudos Avançados* 28 (81), 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico, 2010 – Características gerais dos indígenas – Resultados do universo**. Rio de Janeiro, 2010. IBGE, 2012.

KODAMA, K. **Os Índios No Império Do Brasil – A etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860**. Kaori Kodama. – Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009.

MATTA, P. **Dois elos da mesma corrente – Uma etnografia da corrida do Imbu e da penitência entre os Pankararu**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2005.

MARTINS, J. de S. **Os camponeses e a política no Brasil – As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda., 1981.

_____. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Contexto, 2009.

MARX, K. **O Capital – Crítica da Economia Política**. Livro Primeiro. 2. Ed. – São Paulo : Nova Cultural, 1985.

NAKASHIMA, E.Y. **Reatando as pontas da rama: a inserção dos alunos da etnia indígena Pankararu em uma escola pública na cidade de São Paulo**. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade de São Paulo, 2009.

OLIVEIRA, F. de. **Elegia para uma re(li)gião: SUDENE, Nordeste. Planejamento e conflito de classes**. 3ª Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.

PETRONE, P. **Aldeamentos Paulistas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

PORTO-GONÇALVES, C.W.; ALENTEJANO, P.R.P. **A contra-reforma agrária na lei e na marra**. In: CPT Conflitos no campo – Brasil 2010. Goiânia: CPT, 2011.

PÓVOA-NETO, H. **Migrações internas e mobilidade do trabalho no Brasil atual. Novos desafios para a análise**. In: Experimental, n.2, p.11-24, março, 1997. Humanitas Publicações FFLCH/USP, 1997.

PUNTONI, P. **A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2002. – (Estudos Históricos; 44).

TOLEDO, C. de A. **A região das Lavras Baianas**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2008.

TOLEDO, C. de A.; BOECHAT, C.A. **Mobilização do Trabalho e o Estudo da Região**. In: Boletim Campineiro de Geografia, v.2, n.3, 2012.

VAINER, C. **Trabalho, espaço e Estado: Questionando a questão migratória**. Rio de Janeiro, UFRJ, 1984.

FONTES DIGITAIS

ARRUTI, J. M. P. A. **Enciclopédia Povos Indígenas do Brasil**. Instituto Socioambiental (ISA). São Paulo, julho de 2005. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Pankararu>. Data de acesso: 21/06/2016.

BRITISH BROADCASTING CORPORATION BRASIL (Jornal). **Pelo 5º ano, Brasil é líder em mortes em conflitos de terra; Rondônia é Estado mais violento no campo**. Jornal BBC Brasil, 20 de Junho de 2016. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-36580912> Data de acesso: 22/06/2016

COLEÇÃO ETNOGRÁFICA CARLOS ESTEVÃO, Museu do Estado de Pernambuco – **Coleção Fotoetnográfica - Pankararu**, 2016. Disponível em: <https://www.ufpe.br/carlosestevao/museu-virtual-fotoetno-busca.php> Data de Acesso: 12/01/2016.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO (CPI-SP). **Índios na cidade de São Paulo**, 2008. Disponível em: <http://cpisp.org.br/indios/html/texto.aspx?ID=207> Data de Acesso: 03/02/2016.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, **Serviço de Proteção aos Índios – SPI**, 2016. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi?limitstart=0#> Data de Acesso: 08/04/2016.

HIRATA, T. **No Real Parque, novos prédios dividem espaço com Cohab**. Folha de São Paulo, São Paulo, 20 de setembro de 2015. Disponível em: <http://especial.folha.uol.com.br/2015/morar/vila-olimpia-itaim/2015/09/1693507-no-real-parque-novos-predios-dividem-espaco-com-cohab.shtml>. Data de Acesso: 10/10/2016

INSTITUTO SÓCIOAMBIENTAL – ISA. **Povos Indígenas no Brasil, 2016**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/direitos/estatuto-do-Indio/introducao> Data de acesso: 18/03/2016.

MEMÓRIA DA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA BRASILEIRA – MAPA. **Inspetoria-Geral de Terras e Colonização, 2016**. Disponível em: <http://linux.an.gov.br/mapa/?p=9839> Data de Acesso: 17/11/2016.

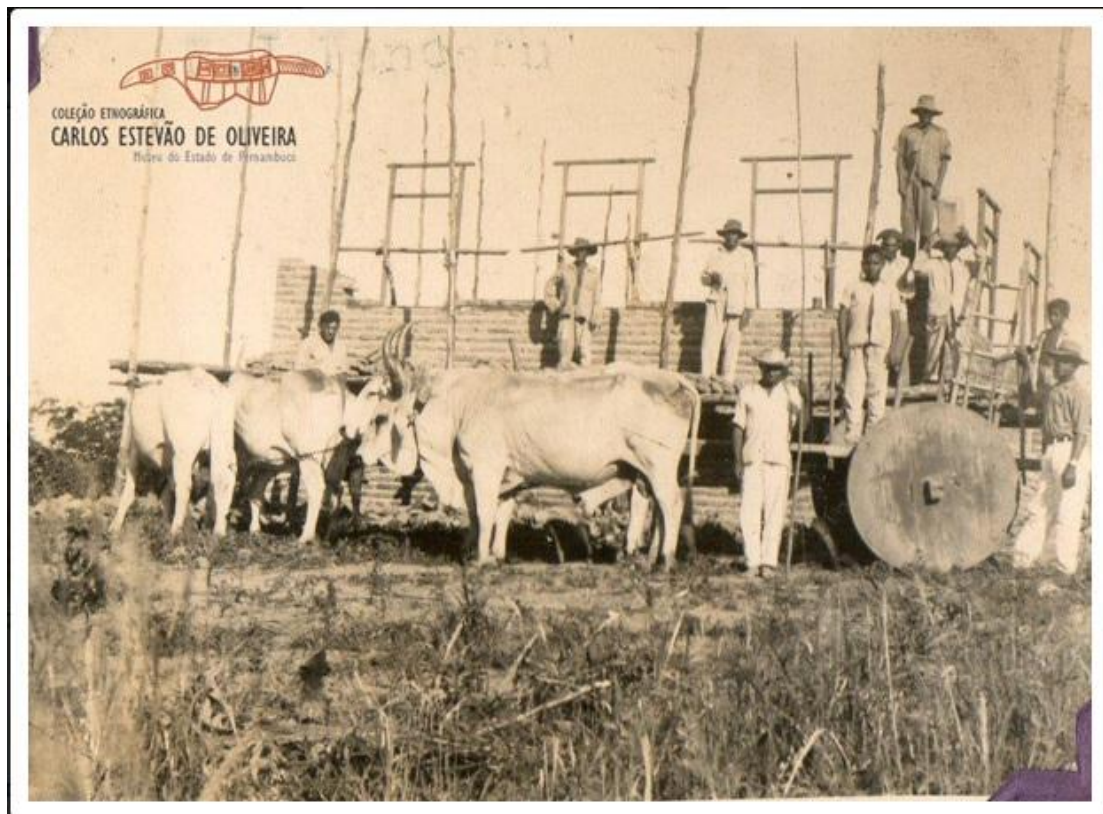
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Povos Indígenas – Fundação Nacional do Índio, **Pankararu**, 2007. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/rh/data/Pages/MJA63EBC0EITEMIDB562134012024DBFBEA84E83537F83D0PTBRIE.htm>. Data de Acesso: 01/12/2015.

PREFEITURA DE SÃO PAULO. **Prefeito entrega 140 apartamentos no Real Parque**. Subprefeitura Butantã. 19 de dezembro de 2011. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/butanta/noticias/?p=29364>. Data de Acesso: 23/10/2016.

REMDIPE – Rede de Monitoramento de Direitos Indígenas em Pernambuco, 2016. **Povo Indígena Pankararu**. Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Disponível em: https://www.ufpe.br/remdipe/index.php?option=com_content&view=article&id=415&Itemid=246. Data de Acesso: 14/02/2016.

ANEXOS

Fotografias – Pankararu na Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira – Sem data – PE.



Fotografia 1: Homens e crianças Pankararu na área do extinto aldeamento Brejo dos Padres – Tacaratu – PE.



Fotografia 2: Carlos Estevão (terno de cor branca) junto a Pankararus homens (em primeiro plano) e mulheres (no fundo), na área do extinto aldeamento Brejo dos Padres – Tacaratu – PE.



Fotografia 3: Pankararus no ritual Toré, na área do extinto aldeamento Brejo dos Padres – Tacaratu – PE.