



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – UFCG**  
**CENTRO DE HUMANIDADES – CH**  
**UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA – UAHis**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH**

**FLAVIO JOSELINO BENITES**

**NAS PÁGINAS DO ROMANCE, NAS PÁGINAS DA HISTÓRIA: *A LENDA DOS CEM* E AS MOBILIZAÇÕES DOS INDÍGENAS XUKURU DO ORORUBÁ, HABITANTES EM PESQUEIRA E POÇÃO/PE (1988-2001)**

**Campina Grande/PB**  
**2021**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – UFCG**  
**CENTRO DE HUMANIDADES – CH**  
**UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA – UAHis**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH**

**FLAVIO JOSELINO BENITES**

**NAS PÁGINAS DO ROMANCE, NAS PÁGINAS DA HISTÓRIA: *A LENDA DOS CEM* E AS MOBILIZAÇÕES DOS INDÍGENAS XUKURU DO ORORUBÁ, HABITANTES EM PESQUEIRA E POÇÃO/PE (1988-2001)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História/UFCG, na Linha de Pesquisa Cultura, Poder e Identidades, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em História, sob a orientação do Prof. Dr. Edson Hely Silva.

**Campina Grande/PB**  
**2021**

B467n

Benites, Flavio Joselino.

Nas páginas do romance, nas páginas da história: *A Lenda dos Cem* e as mobilizações dos indígenas Xukuru do Ororubá, habitantes em Pesqueira e Poção/PE (1988-2001) / Flavio Joselino Benites. – Campina Grande, 2021.

188 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2021.

“Orientação: Prof. Dr. Edson Hely Silva”.

Referências.

1. História Indígena – Nordeste. 2. Xukuru do Ororubá – Índios no Nordeste. 3. Literatura – “A Lenda dos Cem” – Romance. 4. Luta Indígena pela Terra – História. 5. Lemos, Gilvan, 1928-2015. I. Silva, Edson Hely. II. Título.

CDU 94(=1-82-81)(043)

**NAS PÁGINAS DO ROMANCE, NAS PÁGINAS DA HISTÓRIA: A LENDA DOS  
CEM E AS MOBILIZAÇÕES DOS INDÍGENAS XUKURU DO ORORUBÁ,  
HABITANTES EM PESQUEIRA E POÇÃO/PE (1988-2001)**

**BANCA EXAMINADORA**

**Aprovado 29/09/2021**



---

Prof. Dr. Edson Hely Silva (UFCG/PPGH)  
Orientador



---

Prof. Dr. José Edilson de Amorim (UFCG/PPGL)  
Examinador Interno



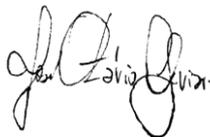
---

Prof. Dr. José Gabriel Silveira Corrêa (UFCG/PPGCS)  
Examinador Externo



---

Prof. Dra. Mércia Rangel Batista (UFCG/PPGCS)  
Examinadora Externo – Suplente



---

Prof. Dr. José Otávio Aguiar (UFCG/PPGH)  
Examinador Interno – Suplente

**Campina Grande/PB  
2021**

**Dedicatória**

*As Mobilizações de todos os Povos Indígenas do Brasil a mais de cinco séculos.*

***In Memoriam***

***Marcelo Júnior dos Santos (Marcelo)***

*Grande amigo, deixou um abismo que talvez nunca se feche.*

***Augusto Neves***

*Pelo incrível jeito de ser, pessoa maravilhosa, nunca será esquecida.*

***Márcio Luna***

*Pelo incomparável acolhimento, pessoa maravilhosa, faz muita falta.*

## AGRADECIMENTOS

Gratidão é o afeto mais adequado para demonstrar o quanto as pessoas que passaram pela minha vida, pela minha trajetória acadêmica são importantes, e como cada uma contribuiu para que eu chegasse até aqui. Só, em lugar algum chegaria.

Obrigado ao professor orientador Edson Hely Silva (Edson Silva), por não apenas confiar em meu potencial, mas possibilitar condições para minhas inumeráveis conquistas, até então inimagináveis. Lembro do jantar que tivemos na casa do Professor Edson, em um sábado à noite, estava presente sua esposa, a agradabilíssima Professora Maria da Penha a quem sou também muito grato, pelas conversas, orientações e apoio ao processo de Seleção para o Mestrado. Naquele momento tivemos uma longa conversa, foi onde tudo começou para esse desfecho feliz.

Agradecimentos aos professores José Edilson de Amorim e José Gabriel Silveira Corrêa que no Exame de Qualificação e na Banca de Defesa, contribuíram decisivamente para a elaboração do texto final da Dissertação.

Agradeço a Rosely Tavares, meu amor, companheira, a maior entusiasta de todos meus empreendimentos. Sem seu apoio, nada, absolutamente nenhuma conquista seria possível. Muito obrigado pela companheira que sempre é. Agradeço a meus sogros Seu Raimundo e Dona Rosemary e a matriarca da família Dona Antonieta, pelo acolhimento na família. Agradeço a meus cunhados Natália e “Zedec” pelas companhias e conversas desde meus primeiros dias em Recife.

Agradeço a todos da minha família, distantes no Mato Grosso do Sul, meu pai Seu Joel, minha Mãe Dona Nina por tudo que me proporcionaram.

Os meus filhos: Flávia e Thiago pela compreensão e o orgulho expresso pelo pai que tem e, a mãe Iarê e ao “tio Washington” pelos cuidados com eles (os meninos).

Agradeço a meus irmãos: “Lido”, “Tuka”, Jones e “Jôse” pelo apoio na irmandade. Aos meus sobrinhos: Victor, “Bia”, Luiz Henrique, Evelin, “Tula”, Luan, Lucas e Arthur Henrique “tutu” por me lembrar da necessidade de um futuro melhor para humanidade.

Agradeço ao meu cunhado Juliano por toda trajetória juntos em nossa amizade, fortalecendo ainda mais os laços, ao entrar na família, pelos incentivos e críticas.

Agradeço a minhas cunhadas “Nenê” e Julia por juntar-se a família no cuidado que dispendem com todos.

Agradeço aos amigos da UFMS Campus Aquidauana curso de História, Dalton Nunes, Letícia, Cinthia Marques, Jaqueline, Igor, Jucélio, “Bil”, Marcos, Valcir, Margeli, Ronaldo Ângelo entre outros. Aos amigos UFMS Campo Grande curso de História,

Antônio, Valéria, Karla, Júlio, Joafran, André Luiz, André Velasquez, “Rose”, “seu Oscar”, Douglas Fogaça, Daniel, Zedequias, Tatiane entre outros.

Agradeço a Eduardo Lima, pela amizade de longa data, me ensina sempre com seu bom humor de enxergar a vida, a Gustavo Gomes pela irreverência, sempre alegrando o mundo com sua presença bom humor e competência intelectual; a Jerferson de Pariconha, pela energia e graça de ver o mundo.

Agradeço a todos os amigos do MS, em especial do bairro São Conrado: Daril, Ivan, Leandro, Américo, Rafael, “negão”, Gaúcho, Zélia, Narciso, Iara, “Negão” Washington e muitos outros. Vocês fazem parte do meu sucesso, pois, por muitos deles redirecionei meus caminhos.

Aos amigos do curso de Filosofia UFPE, Professor de Filosofia Antiga Richard Romeiro Oliveira um dos grandes exemplos de Professor e ser humano que tive contato, Mário, Admário, “Anax”, Elvis, Oscar, Daniel, Thayná entre muitos outros.

Aos Amigos do curso de Letras da UFPE, “Nil”, Raphael, Jackson, Joele. Aos Professores Evandra e Anco Márcio.

Agradeço aos amigos que fiz na PPGH-UFCG, no Mestrado: a Henrique Limoeiro/CE, por deixar eu passar na frente na prova de arguição, nosso primeiro contato. Depois se formou uma grande amizade; ao Lucas “zêpa” por sua maliciosa ingenuidade, nos fazia rir nos almoços em dias de aula e nas aulas. Aprendi muito com suas exposições em sala; Andresson, (isso, não Anderson) pela sua ousadia e coragem de ser politicamente “ingraçado” com as observações dos formatos fisiológico no meio social; ao Jeferson por seus problemas existenciais/amorosos, fornecendo vasto conteúdo para imensos debates “engraçadamente” interessantes e valiosos sobre a vida; ao Jean pelo equilíbrio, brilhantismo e seriedade intelectual, com quem aprendi a ler textos de História; ao Pedro de Cajazeiras, iluminando com sua beleza intelectual e simpatia nossas rodas de conversas; Ao Ítalo “sochin” por suas histórias mirabolante e ímpeto revolucionário; a Yuri pelas “perspecácidas” avaliações acerca das pessoas do mundo; agradeço ao Reinan por sempre apoiar mais uma “saidera” no almoço. Agradeço ao nosso grupo de “zap” “Pós-Modernos” [ironia no nome] pelo apoio mútuo e resenhas. Agradeço a colega Ciça do PA, pelas conversas e disposição em ajudar nas ausências das aulas. Paro por aqui em citar nomes, porém, tive uma passagem muito feliz e de aprendizado com as pessoas que fizeram parte da turma de Mestrado PPGH 2019.1 em Campina Grande/PB. Sou imensamente grato a todos vocês, pelos acolhimentos e aprendizados,

Agradeço aos professores do Curso PPGH-UFCG, 2019.1, momentos de muito aprendizado nas aulas dos professores; Gervásio, Luciano, Xisto e José Otávio.

Agradeço a parceria e paciência dos secretários da PPGH-UFCG Dalva e Yaggo, vocês foram muito importantes nesse processo.

Agradeço ao Professor Antônio Paulo da UFPE, aprendi muito em suas aulas.

Agradeço a Professora Vicentina Bolsa da UFRPE, com suas excelentes reflexões dos discursos.

Agradeço a Professora Mariana Dantas, abriu a portas para me ensinar no Estágio Docência.

Agradeço aos amigos da Várzea, Paulo e Mayara de Alagoas, inicialmente vizinhos de “apertamento”, hoje amigos do coração. Alexandre Xavier (Véi) pela convivência de irmão mais velho e nossas conversas, a Gaby sua companheira. Aos amigos da Checkmat Recife da BJJ. Agradeço a “Seu Érico” e Cláudia pelas companhia e boas conversas, entre elas, as dos sábados à noite. A Sandra e “Bolachão”, pelo bom humor, grandes professores em ensinar a viver bem com os números da vida.

Agradeço a Arthur, Antônio e Dan, pela paciência em conviver com o choque de gerações e ensinando o quão é bom a juventude.

Agradeço a “Paulinho” pelo acolhimento e amizade no bairro. A “Dany” do “Amor Líquido”, pela simpatia e energia contagiante.

Agradeço aos amigos de Recife, a Charles pela sua energia, vitalidade, e ajuda no ganho das “bulachas da vida”.

Agradeço a Grasielle Moraes, (Grasilene, Grasi) João e agora o Joãozinho, pela amizade firme, desde os primeiros dias na cidade; a Thiago “bibi” e Jony seu companheiro, pelo acolhimento nos primórdios de 2010; A Greyce Falcão e filhos pelo acolhimento e longas conversas existenciais em sua casa.

Agradeço ao Eduardo Livreiro da Várzea, pela amizade e preocupação. Sem sua ajuda não teria chegado onde cheguei, ótimas conversas, indicações bibliográficas, promoções nos livros e muito boas histórias.

Agradeço a Professora Soraia Dornelles do curso de História na UFMA pelos ensinamentos em suas ricas e brilhantes aulas *on-line*, onde aprendi muito sobre humildade e serenidade no desenvolvimento da atividade docente.

Agradecimento especial pelo financiamento da CAPES, com apoio fundamental da Bolsa de Estudos, recursos públicos, do povo brasileiro, destinados a financiar pesquisador@s para pensar sobre o país.

## **Resumo**

Pesquisou-se a relação do romance *A Lenda dos cem* (1995) do escritor pernambucano Gilvan Lemos, com as mobilizações do povo indígena Xukuru do Ororubá, habitante nos municípios de Pesqueira e Poção/PE, que na década de 1990 iniciou o processo de retomada do território esbulhado. O recorte temporal versa entre 1988 a 2001. Trata-se ações dos indígenas Xukuru do Ororubá na Assembleia Constituinte, 1988; a promulgação da Constituição Federal de 1988 e aprovação pela SUDENE do Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca nas terras esbulhadas gerando mobilizações e, consequentemente, início do processo de demarcação pela FUNAI, finalizado em 2001 com a homologação do território. O objetivo discutir como o conteúdo narrado no romance, não apenas reproduz uma visão estigmatizada, folclórica, preconceituosa, acerca do índio no Nordeste, como “caboclos”, “miscigenados”, “misturados” e em vias de extinção por meio da integração. Essa narrativa elegeu o povo Xukuru do Ororubá para reforçar a verossimilhança no romance destacando-os como Xacuris. A relação existiu devido ao ano da publicação, 1995 auge do processo de retomada do território pelo povo indígena. A narrativa do romance ao ser contextualizado, é ostensivamente a favor dos fazendeiros e contrárias aos indígenas, por se tratar de uma narrativa trivial, sobretudo por enfatizar o processo de miscigenação e apagamento étnico. Reproduzindo estereótipos de longa data. Metodologicamente, analisamos o romance por meio da crítica sociológica relacionado os aspectos internos e externos e a Análise do Discurso para uma visão ampla do citado romance e suas relações. Com os estudos, na área de Antropologia e História, a chamada “nova história indígena” ao estabelecer novos paradigmas discutindo os indígenas na História do Brasil, e enfatizamos especificamente no Nordeste. Para pensarmos o lugar dos discursos do romancista em construir uma visão sobre um povo indígena em Pernambuco, deslegitimando as demandas dos indígenas ao território. A pesquisa consolidou problematizações para desconstruir imagens equivocadas e as repercussões negativas no imaginário social sobre os povos indígenas no Nordeste, como folclóricos e aculturados questionando o discurso acerca da inexistência de povos indígenas na Região. Evidenciando os protagonismos do povo Xukuru do Ororubá na conquista do território, mediante as adversidades historicamente contrárias aos índios na Região Nordeste.

**Palavras-Chaves:** Gilvan Lemos – História indígena – Literatura – Xukuru do Ororubá

## **ABSTRACT**

We researched the relationship between the novel “A Lenda dos Cem” (1995) by Pernambuco writer Gilvan Lemos, with the mobilizations of the indigenous people Xukuru do Ororubá in the 1990s, in the process of retaking their dispossessed territory. The time frame is between 1988 and 2001. The actions of the Xukuru do Ororubá indigenous people in the Constituent Assembly, 1988; the promulgation of the 1988 Federal Constitution and approval by SUDENE of the Vale do Ipojuca Agricultural Project on the dispossessed lands, generating mobilizations and, consequently, the beginning of the demarcation process by FUNAI, finalized in 2001 with the homologation of the territory. The objective was to discuss how the content narrated in the novel not only reproduces a stigmatized, folkloric prejudiced view of the Indians in the Northeast as "caboclos", "miscigenados", “mixed” and on the way to extinction through integration. This narrative elected the Xukuru people of Ororubá to reinforce the verisimilitude of the novel by highlighting them as Xacuris. The relationship existed because of the year of publication, 1995, the height of the process of retaking of the territory by the indigenous people. The narrative of the novel, when contextualized, is ostensibly in favor of the ranchers and against the indigenous people, because it is a trivial narrative, especially because it emphasizes the process of miscegenation and ethnic erasure. It reproduces long-standing stereotypes. Methodologically, we analyze the novel by means of sociological criticism, relating internal and external aspects, and discourse analysis AD, to get a broad view of the novel and its relations. Together with the studies, in the area of Anthropology and History, the "new indigenous history", established new paradigms about the history of Indians in Brazil, especially in the Northeast. It allowed us to think about the place of the novelist's discourses in constructing a vision of an indigenous people in Pernambuco, delegitimizing the demands of the territory. The research consolidated problematizations to deconstruct mistaken negative repercussions in the social imaginary about the indigenous peoples in the Northeast, as folkloric and acculturated, questioning the nonexistence of indigenous peoples in the region. Demonstrating the protagonism of the Xukuru do Ororubá people in the conquest of territory, through the adversities historically opposed to the Indians in the Northeast Region.

**Key Words:** Gilvan Lemos - Indigenous History – Literature – Xukuru do Ororubá

## **Lista de Siglas**

AC-Análise de Conteúdo

AD-Análise do Discurso

ALEPE-Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco

APL-Academia Pernambucana de Letras

CCLF-Centro Cultural Luiz Freire

CEPE-Companhia Editora de Pernambuco

CIMI-Conselho Indigenista Missionário

CISXO-Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá

COPIXO-Conselho de Professores e Professoras Indígenas Xukuru do Ororubá

CPI-Comissão Parlamentar de Inquéritos

CPT-Comissão Pastoral da Terra

CRB-Conferência dos Religiosos do Brasil

FUNDAJ-Fundação Joaquim Nabuco

GT-Grupo de Trabalho

MAIC- Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio

MDB-Movimento Democrático Brasileiro

IAPI-Instituto de Aposentadorias e Pensões dos Industriários

IBASP- Instituto Brasileiro para Amizade e Solidariedade entre os Povos

IHGB-Instituto Histórico Geográfico Brasileiro

INCRA- Instituto Nacional de Reforma Agrária

INPS- Instituto de Previdência Social

INSS-Instituto Nacional de Seguro Social

ONG-Organização Não Governamental

PI-Posto Indígena

PSD-Partido Social Democrata

SPI-Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN-Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

STF-Supremo Tribunal Federal

SUER- Superintendência Executiva Regional

TI-Terra Indígena

UFPE-Universidade Federal de Pernambuco

UFRPE-Universidade Federal de Pernambuco

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>CAPÍTULO I</b> .....	22
<b>GILVAN LEMOS, <i>A LENDA DOS CEM</i> E O ÍNDIO EM SUA FICÇÃO</b> .....	22
1.1 <i>A lenda dos cem</i> e as referências antropológicas ao índio.....	22
1.2 Gilvan Lemos: a biografia de um biógrafo Xukuru do Ororubá?! .....	40
1.3 Imagens e discursos sobre os indígenas em três romances de Gilvan Lemos .....	63
<b>CAPÍTULO II</b> .....	80
<b>MOBILIZAÇÕES DOS XUKURU DO ORORUBÁ POR DIREITOS ÀS TERRAS</b> .....	80
2.1 A liderança de “Xicão” Xukuru e a participação no processo da Assembleia Nacional Constituinte.....	80
2.2 Da identificação à homologação: as retomadas das terras como afirmação de direitos .....	107
2.3 “Diga ao povo que avance!” A nova liderança e as conquistas dos Xukuru do Ororubá .....	119
<b>CAPÍTULO III</b> .....	126
<b>O DEBATE ACADÊMICO SOBRE OS INDÍGENAS NA DÉCADA DE 1990 E A OBRA <i>A LENDA DOS CEM</i></b> .....	126
3.1. A nova história indígena e os protagonismos indígenas na História do Brasil .....	126
3.2. O índio “integrado” e “assimilado” de Gilvan Lemos: breves apontamentos sobre a construção dos estereótipos aos indígenas no Nordeste. ....	141
3.3. Os índios na História: A lenda dos cem e a “história dos índios Xacuris” .....	158
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	176
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	183
<b>Sites Consultados</b> .....	190
<b>Entrevistas (publicadas em outras fontes)</b> .....	192

## INTRODUÇÃO

Qual tipo de influência o meio social pode ter sobre a arte? Qual tipo de influência a arte pode exercer sobre o meio social? Iniciamos com essas indagações porque a natureza de nossa pesquisa está relacionada entre o campo da História e a Literatura, para pensar um tipo de índio em um romance, a luz da “nova história indígena”. Mas, antes de discutirmos essas questões discorreremos sobre nossas motivações iniciais.

Assim, a Dissertação é, de certo modo, uma continuidade na trajetória de pesquisa sobre a temática indígena, no Curso de Especialização em “Culturas e Histórias do Povos Indígenas” promovido entre 2015-2016 pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (Recife), com apoio da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão/SECADI-MEC. Na época realizamos um estudo sobre o ensino da temática indígena, determinado pela Lei nº 11.645/2008 na inclusão da História e Culturas Afro-Brasileira e Indígenas no currículo da Educação Básica, buscando problematizar a abordagem da temática indígena em sala de aula nos diálogos entre Literatura e História, no Ensino Médio.

A Monografia do Curso de Especialização teve o objetivo de discutir as imagens dos índios construídas nas obras indianistas de José de Alencar no século XIX, especificamente *Iracema*, questionando os conhecimentos, ou não, sobre a Lei nº 11.645/2008 pelos professores/as ensinando Literatura. Após a análise das respostas das questões estruturadas respondidas pelos docentes, percebemos que a maioria dos professores de Literatura desconheciam a Lei, desse modo, concluímos a existência de uma lacuna na abordagem sobre a temática indígena. Situação corroborando para a permanência do modo equivocado como o indígena é visto e discutido no ensino de Literatura. Continuando, portanto, um olhar preconceituoso e desprezo aos indígenas, inviabilizando a implementação da referida Lei, impedindo a problematização de imagens folclóricas construídas acerca do “índio”, como: “preguiçosos”, “caboclos”, vivendo da caça e pesca, não podendo usar celulares e computadores, que são “atrasados”, “assimilados”, estão “perdendo a identidade”, são habitantes na selva, foram vítimas da colonização etc.

Nessa dissertação em continuidade a perspectiva da Especialização, com uma abordagem multidisciplinar entre História e Literatura, a ideia surgiu após a leitura do romance *A lenda dos cem* (1995) do pernambucano Gilvan Lemos, pois o autor retratou os indígenas denominados “Xacuris”, com características folclóricas e, em certos

momentos até pejorativas sobre o índio romanceado. A relação da influência do social evidenciado na arte e, o fator social como matéria identificado na produção artística é a questão central para pensarmos nosso problema de pesquisa.

Assim, a imagem acerca do índio apresentado no romance, por si só justificava a pesquisa, isto porquê, o conteúdo apresenta um farto material quando focamos no tipo de discurso sobre índio construído por Gilvan Lemos. Depois de algumas pesquisas iniciais descobrimos que o nome do povo indígena “Xacuris” do romance, é uma analogia aos indígenas Xukuru do Ororubá, habitantes nos municípios de Pesqueira e Poção no interior de Pernambuco.

Ao analisarmos quem são os Xukuru do Ororubá observamos que vivenciaram um processo de afirmação da identidade indígena e, estiveram mobilizados para reaver o território invadido pelos fazendeiros durante todo o século XX, acentuadamente a partir da segunda metade dos anos de 1980. As mobilizações dos indígenas nesse período, foi um momento decisivo para organização política no processo de reaver o território, por meio de ações chamadas pelos índios de “retomadas”, liderado pelo então Cacique “Xicão”, até o ano de 2001 com a homologação das terras Xukuru do Ororubá.

No período das “retomadas” ocorreu enfrentamentos com os fazendeiros desembocando muitas violências e assassinatos de indígenas. Nos chamou atenção a data de publicação do romance, 1995 ou seja, publicado no meio desse processo, evidenciando *A lenda dos cem* ter algum tipo relação com esse movimento das “retomadas”. Tentar compreender qual tipo de relação existiu foi uma das motivações para o desenvolvimento pesquisa.

Nesse contexto, quando observamos as situações e forças contrárias<sup>1</sup> aos Xukuru do Ororubá mobilizados, juntamente com as narrativas<sup>2</sup> do romance, questionamos sobre o ofício do historiador para problematizar as diferentes narrativas acerca do povo indígena sob diversas perspectivas, iniciando da obra literária *A lenda dos cem* como centro em forma de espiral. Para depois confrontarmos o conteúdo do romance a respeito dos índios “Xacuris”, as mobilizações indígenas dos Xukuru do Ororubá, considerando os debates acerca dos povos indígenas no Brasil na década de 1990. Assim, a análise desse contexto,

---

<sup>1</sup>Fazendeiros envolvidos nas disputas das terras reivindicadas pelos indígenas, alguns políticos influentes no município de Pesqueira, notícias desfavoráveis aos índios em jornais impressos, a morosidade da FUNAI no processo de demarcação das terras, etc.

<sup>2</sup>No contexto em questão, a narrativa deve ser compreendida como uma análise ampla sobre determinado tema, onde é apontando um diagnóstico e tratamento. Assim, a narrativa é construída em textos maiores, com argumentações, citações, referências históricas ou não. Nessa perspectiva que analisaremos as narrativas do romance.

situações e personagens, possibilitou um olhar mais amplo para problematizar quais as intenções dos discursos na *A lenda dos cem* no momento da publicação.

Nossa pesquisa justificou-se por vários motivos, dentre os quais, os índios no Nordeste naquele período estavam ocupando (e ocupam), de modo acentuado o cenário sociopolítico regional, provocando questionamentos às visões que defendem a inexistência, a extinção ou ainda o gradual desaparecimento de índios na Região. Somando-se ao pouco interesse sobre a temática indígena nos estudos em História nos programas de pós-graduação, evidenciados ao se verificar as bases de dados indexados nas universidades públicas ou privadas em Pernambuco pelas escassas pesquisas sobre o tema.

Assim, o romance é o ponto de partida para nossas discussões e o texto literário analisado como fonte de estudos para as reflexões históricas, através da mediação criadora da linguagem da Literatura, mesmo sendo um tipo especial de fonte, uma vez a mesma tem uma dimensão artística que não pode ser ignorada (CORONEL, 2008). Desse modo, é pertinente relacionar História e Literatura, pois “Literatura e História são narrativas que tem o real como referente, para confirma-lo ou negá-lo, construindo sobre ele toda uma outra versão, ou ainda para ultrapassá-lo. Como narrativas, são representações que se referem a vida e que a explicam” (PESAVENTO, 2006, p. 3).

Para explorarmos a relação de texto e contexto no romance, recorreremos “crítica sociológica” de Antônio Candido, apresentada em *Literatura e Sociedade* (1967) para pensar o texto ficcional fruto de uma formalização estética do contexto social, ou seja, para compreender os problemas acerca de uma interpretação de uma obra e suas relações com o meio social. Juntamente com o “método dialético” de Cândido, nos respaldamos pela análise desenvolvida por Alfredo Bosi (2010) em *Céu e inferno* no cotejamento dos problemas de ordem social advindo do sistema capitalista evidenciados nas entrelinhas das obras literárias, examinados e cotejados na ocasião por Bosi, *Vidas secas* de Graciliano Ramos e *Sagarana* de Guimarães Rosa. E por fim, utilizamos à Análise do Discurso AD de Michel Pêcheux (2009) para discutir as implicações políticas nos discursos do romance a favor dos fazendeiros e contrárias aos indígenas.

O recorte temporal inicia em 1988 mediante três situações convergentes: a participação significativa dos Xukuru do Ororubá na Assembleia Constituinte em Brasília, mobilizados com outros povos indígenas por seus direitos; a promulgação da Constituição Federal, possibilitou aos indígenas Xukuru do Ororubá o reconhecimento e garantias de direitos e, assim, se iniciou o processo de reivindicação do território e a

aprovação pela SUDENE do Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca nas terras, contrários a essa iniciativa ocorreu mobilizações dos indígenas e após muitas pressões, foi emitida a Portaria Presidencial para o início da Identificação do território (1ª etapa do processo de demarcação), com a formação do Grupo de Trabalho GT da Fundação Nacional do Índio FUNAI.

Com a ação da identificação não se garantiu a demarcação das terras esbulhadas, foi necessário intensificar as ações por parte dos indígenas envolvido com diversas mobilizações dos na década de 1990 e, em 2001 foi homologado o território. O recorte final para a pesquisa corresponde a esse momento, uma vez que, todas as forças contrárias aos Xukuru do Ororubá, (podemos considerar dentre os quais o livro *A lenda dos cem*) para impedir ou retardar as “retomadas” do território sucumbiram diante das mobilizações dos indígenas evidenciando nas suas experiências sociais e registrados nessa pesquisa o quanto os indígenas foram e são atores da própria História.

Diante desse contexto, a pesquisa teve como objetivo geral evidenciar os índios como protagonistas da/na História, abordando as mobilizações dos Xukuru do Ororubá, confrontando as imagens e discursos sobre “aculturação” e desaparecimento dos povos indígenas apresentados no romance *A lenda do cem*. Discutiu-se o sentido político das imagens e discursos sobre o índio “Xacuris” no romance, contexto do processo das “retomadas” das terras pelos Xukuru do Ororubá e os debates acadêmicos sobre os índios no Brasil, especificamente no Nordeste, na década de 1990.

Assim, o Capítulo I, “Gilvan Lemos, *A lenda dos cem* e o índio como ficção”, foi dividido em três tópicos. No primeiro, “*A lenda dos cem* e as referências antropológicas ao índio”, abordamos, a construção geral do romance, as características estruturais: *tema, enredo, personagem, tempo, espaço*, os aspectos internos.

A abordagem desse tópico forneceu uma visão geral da história do romance (fatores internos) para então cotejar as mobilizações do povo Xukuru do Ororubá nas décadas de 1990 nas retomadas do território (aspectos externos), ou seja, evidenciar a pertinente relação entre Literatura e História, tornando o primeiro passo para unidade geral da dissertação. O referencial foi delineado nas bases da ‘interpretação dialética’ de Antônio Candido, *Literatura e Sociedade* (1967), para pensar o fator interno em relação externo, ou seja, o romance e os acontecimentos do entorno influenciaram para constituição do romance.

Abordamos também como as teorias antropológicas, com destaque para Darcy Ribeiro, com afirmações sobre índios “assimilados”, os quais foram decisivos para

formular o tipo de índio produzido por Gilvan Lemos, mais itens influenciadores. Discutimos como o gosto pelo cinema, no gênero “faroeste” influenciou a forma e o conteúdo na *A lenda dos cem*. Analisando a capa do romance na primeira edição, a partir dos estudos sobre as imagens realizados por Peter Burke (2017), quando relacionamos o conteúdo do livro e o contexto vivenciado pelos Xukuru do Ororubá.

No segundo tópico, “Gilvan Lemos: a biografia de um biógrafo Xukuru do Ororubá?!”, como se trata de uma obra literária, seguimos os métodos de Antônio Candido, pois, na interpretação dialética faz necessário compreender a vida do autor para compreender seus lugares sociais e assim, ampliar a compreensão da obra, porque fazem parte do rol das influências concretas de caráter sociocultural.

Desse modo, abordamos a biografia de Gilvan Lemos, na perspectiva do aspecto externo. Nesse sentido, seguindo os estudos de Candido, *Literatura e Sociedade* (1967), para identificar quais questões norteadoras possibilitou compreender amplamente as questões envolvidas na formação da obra, no caso específico, o porquê da construção de uma história indígena com as respectivas características n’ *A lenda dos cem*.

Para isso, desenvolvemos a biografia de Gilvan Lemos, a partir das perguntas “como” e “porque se faz” uma biografia histórica (BORGES, 2008) e com as reflexões de Philippe Levillain (2003) metodologias para desenvolver biografia. Essas teorias foram cotejadas com diversas fontes: a obra biográfica sobre o autor (CÔRREA, 2017), notícias de jornal, entrevistas, parte dos romances do autor, etc. A biografia de Gilvan Lemos foi construída considerando os indícios para questionar os porquês da construção de um determinado “modelo” de índio, diverso das situações vivenciadas pelos povos indígenas no Nordeste.

No terceiro tópicos, “Imagens e discursos sobre os índios em três romances de Gilvan Lemos” guiados pela *crítica sociológica* de Antônio Cândido discutimos três obras do escritor: *Noturno sem música* (1956); *Jutai menino* (1968) e *Espaço terrestre* (1993), antes de abordar *A lenda dos cem*, pois serviram para evidenciar como Gilvan Lemos elaborou os discursos sobre o índio nesses romances.

A partir dessas obras discutimos como a visão acerca dos índios traçadas por Gilvan Lemos de aplicou n’ *A lenda dos cem*, ao longo do tempo estava sendo reproduzida. A escolhas desses livros se justificaram pelo recorte temporal e o temático. Na questão temporal, entre a publicação do primeiro (1956) ao terceiro (1993) livro, um período de quase 40 anos a personagem “índio” se fez presente na vida literária do escritor.

Do ponto de vista temático, *Noturno sem música* foi primeiro romance; *Jutai Menino* é um romance autobiográfico e *Espaço terrestre* tratou das origens da cidade natal do escritor, narradas em forma de romance. Nesse tópico, antes de discutirmos os três romances, traçamos um breve apanhado de escritos construído e pensado a respeito dos indígenas em várias fontes (BOSI, 1994; COUTINHO, 1980; SANTOS, 2009; SODRÉ, 1994) e como esses discursos repercutem na atualidade, no modo como a sociedade, em geral, vê os povos indígenas é fruto de uma construção de longa data.

Recorremos as pesquisas na área da História realizadas por Edson Silva (2017;2011; 2008) para pensar “como” na História do Brasil, em diversos contextos, foram expressos imagens e discursos acerca dos povos indígenas distorcidas das experiências socioculturais para negar-lhes identidades e esbulhar suas terras. Para compreensão dos processos históricos utilizamos o conceito do antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004) “territorialização”, para refletir como os indígenas reelaboraram de forma permanente os modos de vida e de se relacionar com os não-indígenas e com o Estado.

Para analisar os discursos sobre o índio nos três citados romances de Gilvan Lemos, utilizamos além da análise sociológica e o “método dialético”, tomamos como referências estudos acerca da construção do romance (MOISÉS, 2006) e (MESQUITA, 1987) para compreender os métodos usadas pelos escritores na construção ficcional.

Recorremos aos estudos sobre construção das personagens, nos baseamos nas reflexões de Antônio Cândido (2004) para compreender de modo agudo as etapas dessa construção, para pensar como se articulam os recursos (memória, imaginação e realidade) disponível para escritor construir a personagem no romance. Este suporte teórico em conjunto, permitiu compreender os passos utilizados pelos autores quando pensam a personagem (aspectos objetivos e subjetivos) no romance literário, tendo em vista alguma intenção. Posteriormente constrói a história cuidadosamente, sem espaço para o acaso.

O capítulo II, “Mobilizações dos Xukuru do Ororubá por direitos às terras” foi pensado para discutir, de modo mais verticalizado, como os Xukuru do Ororubá se mobilizaram para retomar o território esbulhado no passado, para traçar a similaridades com as descrições nas ações dos indígenas Xacuris. Está dividido em três tópicos.

No primeiro tópico: “A liderança de “Xicão” Xukuru e a participação no processo da Assembleia Nacional Constituinte” apresentamos uma biografia da vida do Cacique “Xicão”, um dos protagonistas nas “retomadas”, evidenciando como as relações do cacicado, instituído para controlar os índios pelo SPI foi utilizado pelos indígenas como

estratégia para (re) organizarem as “retomadas” do território. Assim, cotejamos com diversos momentos da narrativa da *A lenda dos cem*.

Nossas principais fontes foram estudos sobre os Xukuru do Ororubá: OLIVEIRA (2014), SILVA, (2017), uma série de imagem e, também, os relatos dos indígenas contidos nessas duas pesquisas. Os relatos, os lugares de fala desses atores evidenciaram os protagonismos dos indígenas Xukuru do Ororubá nas ações e mobilizações na conquista do território reivindicado. Demonstrando a força da unidade Xukuru do Ororubá não deixando espaço para negar-lhes a identidade sob acusação de estarem misturados aos não-índios.

Abordamos o “processo de territorialização” (OLIVEIRA, 2004) destacando como os indígenas se mobilizaram para instalação do Posto Indígena Xukuru nos anos de 1950. Na mesma perspectiva, como o órgão indigenista estabeleceu as regras para o “posto” do Cacique como liderança indígena na organização política e, o modo, como foi apropriada essa função para o fortalecimento da identidade coletiva, mobilizando a memória coletiva (HALBWACHS, 2006). Assim, os indígenas organizaram-se até a escolha de “Xicão” como Cacique para aos poucos conquistando suas demandas.

No contexto do final dos anos 1980, apresentamos os indígenas Xukuru do Ororubá articulados com índios no Nordeste e, com apoio do Conselho Indigenista Missionário/Regional Nordeste (CIMI-NE) exigiram reconhecimentos de direitos na Assembleia Nacional Constituinte em Brasília. Com a Constituição Federal promulgada em 1988 e os direitos garantidos, “Xicão” assumiu o cacicado em meados de 1989 e, com o apoio do CIMI-NE iniciou novos rumos ao processo de “retomadas” do território.

No segundo tópico “Da identificação à homologação: as retomadas das terras como afirmação de direitos”, narramos o começo do processo das “retomadas” no início dos anos 1990 e as implicações até a homologação do território em 2001. Baseamos nossas reflexões nas pesquisas da antropóloga Vânia Fialho (1992; 2011), e em Santos (2009). Entre outras fontes, utilizamos, imagens jornais e relatos dos próprios indígenas coletados em outros estudos. No terceiro tópico “Diga ao povo que avance!” A nova liderança e as conquistas dos Xukuru do Ororubá”, abordamos as novas configurações no território os significados das “retomadas” para reorganização social para o povo Xukuru do Ororubá nas condições de vida, nos aspectos educativos, da saúde e da economia.

O capítulo III, “O debate acadêmico sobre os indígenas na década de 1990 e a obra *A lenda dos cem*”, está dividido em três tópicos. No primeiro, “A nova história indígena e os protagonismos indígenas na História do Brasil”, apresentamos os estudos

da chamada “nova história indígena”, e o objetivo de questionar as afirmações simplistas e estereotipadas sobre os povos indígenas no Brasil (ora como vítimas de extermínio, ora como “aculturados” e em vias de extinção) e as mudanças de abordagens nos estudos de História na segunda metade do século XX.

A continuidade dos estudos em Antropologia, acerca dos povos indígenas contribuiu nos anos de 1990, nas reflexões de antropólogos e historiadores (CUNHA, 1992), (MONTEIRO, 1994a e 1994b), (OLIVEIRA, 1999), consolidou os paradigmas sobre a história indígena predominante atualmente na historiografia brasileira. Refletimos como a chamada “nova história indígena” configurou-se em contraponto à uma visão historiográfica de longa data, que, grosso modo, tratou os povos indígenas como meros espectadores, passivos diante das situações envolvendo o contato com os não-índios e estando fadados à extinção pela “assimilação”, pela mistura com a “civilização”, rumo a fatal extinção.

No segundo tópico “O índio “integrado” e “assimilado” de Gilvan Lemos: breves apontamentos da construção dos estereótipos aos índios no Nordeste” discutimos os índios no Nordeste, problematizando como as identidades foram sendo “apagadas” pelas ideias que admitiam isso ser possível pelos processos de “mistura” ao longo do tempo, impulsionado pelos mais diversos contatos ocorreu o “processo de territorialização” e “emergência étnica” (OLIVEIRA, 2004) e as mudanças na historiografia (SILVA, 2017). Essas situações, de certo modo, já explicariam por si só, como essas construções apareceram na história dos índios no Nordeste e porque aparecem no romance.

No terceiro tópico: “Os índios na História: *A lenda dos cem* e a história dos “índios Xacuris”, analisamos o romance sob o ponto de vista do conteúdo do texto literário, retomando as abordagens dos aspectos externos ao longo de toda dissertação, nos delineamentos de Antônio Candido (1967) em um primeiro momento. No segundo momento, recorreremos metodologicamente à Análise do Discurso AD de Michel Pêcheux (2009) para discutir os discursos sobre os indígenas no romance com a perspectiva descritiva, analítica e reflexiva para discutir as condições como o discurso funciona na obra *A lenda dos cem*, quando cotejamos com as mobilizações dos Xukuru do Ororubá.

Com abordagem articulada: o índio na Literatura, a “nova história indígena”, a questão da terra e as mobilizações indígenas, possibilitou indagarmos os sentidos dos textos escritos sobre os índios, a situação dos povos indígenas na Região Nordeste e os discursos construídos sobre os indígenas na visão dos não-índios, a exemplo do romance *A lenda dos cem*.

## CAPÍTULO I

### GILVAN LEMOS, *A LENDA DOS CEM* E O ÍNDIO EM SUA FICÇÃO

#### 1.1 *A lenda dos cem* e as referências antropológicas ao índio

Nesse tópico abordaremos a construção geral do romance *A lenda do cem* (1995), por meio das características estruturais: *tema, enredo, personagem, tempo, espaço*, ou seja, aspectos internos. Essa abordagem fornecerá uma visão geral da história do romance (fatores internos) para então cotejar as mobilizações do povo Xukuru do Ororubá nas décadas de 1990 nas retomadas do território (fatores externos), ou seja, evidenciando a pertinente relação entre Literatura e História.

Esse movimento é delineado nas bases do ‘método dialético’ de Antônio Candido, *Literatura e Sociedade* (1967), para pensar o fator interno em relação externo, ou seja, o romance e os acontecimentos do entorno. Nosso foco de análise é o indígena apresentado e o fator externo envolvido na produção. Por exemplo: é o primeiro romance com a história de um povo indígena no estado de Pernambuco; a publicação da obra 1995, década das mobilizações do povo indígena Xukuru do Ororubá cujo povo Gilvan Lemos fez referências etc.

Cotejar à análise da obra literária e o contexto de publicação se fazem necessários devido ao método dialético, para pensar as relações entre o externo e o interno, autor, obra e público, conforme propôs (CANDIDO, 1967). Para a historiografia tomar uma obra literária como fonte, a base metodológica da *crítica sociológica* se configura com uma das mais importantes ferramentas de análise de texto ficcional, isto porquê a natureza da fonte exige tal procedimento. Os resultados da análise crítica sociológica lançam os fundamentos para discutir o tipo de imagem dos indígenas construído nas ficções escritas, para, no entanto, dialogar com os estudos da chamada “nova história indígena”, relacionando com a situação dos Xukuru do Ororubá na década de 1990.

A abordagem articulada entre o índio na Literatura, a “nova história indígena”, a questão da terra e as identidades, possibilitou pensar questões: como foram construídos e mantidos os tipos de narrativas acerca dos índios ao longo dos séculos? Por que permanece a imagem de “caboclos”, “remanescentes” atribuídas aos povos indígenas na Região Nordeste do Brasil? Como são atualizadas as imagens estigmatizadas e preconceituosas construídas sobre os índios pelos não-índios na Região?

Essas questões serão debatidas ao longo das discussões e, pensá-las, do ponto de vista do romance (interno); mobilizações do Xukuru do Ororubá e a história dos índios

no Nordeste do Brasil (externo), de certo modo, humaniza as ações das personagens envolvidas nessas histórias, evidenciando o protagonismo indígena tensionando os discursos dominantes de caráter estigmatizante e folclórico.

Alfredo Bosi escreveu no ensaio *Céu, inferno*: “Sem dúvida, o capital não tem pátria e, esta é uma das vantagens universais que o fazem tão ativo e irradiante” (BOSI, 2010, p. 19). A exploração/cobiça do capital internacional sobre a terra indígena para exploração de minério na década 1920, é o enlace, o motivo central para o desenvolvimento do enredo no romance *A lenda dos cem*.

É a história de Pedro, chamado somente de Peto, descendente do povo indígena Xacuris,<sup>3</sup> é o herói da trama, ao final encerra derrotando o antagonista principal promovendo o *clímax* do romance. A história de Peto se liga a dos índios, (mas este não descobre suas origens) por motivo da tomada do seu território por uma empresa multinacional, aliada a um fazendeiro da região de Santana da Serra acomodado com o poder judiciário local. A mando do presidente da empresa e do fazendeiro os indígenas sofrem um massacre violento em suas terras por uma milícia armada. As forças contrárias aos índios esbulham o território, o vale do Iurubá, para extração de ouro e a implantação de uma fábrica de tecidos com o plantio de algodão nas terras.

A narrativa do romance conta a história de quatro gerações dos Xacuris e o processo de “assimilação” e “miscigenação”, no entanto, o fator ‘tempo’ é algo relevante para o movimento da história e os acontecimentos. Se inicia com índio patriarca em 1910 e sua neta, ambos representam duas gerações. O filho da neta representa a terceira geração e, o filho do seu filho, o neto Peto, o herói da história, representa a quarta geração. Na década de 1970, consegue dar fim aos algozes dos Xacuris, como também se vinga da morte do pai o desenlace final encerrando a história.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Sobre os etnônimos acerca da grafia dos povos indígenas no Brasil, utiliza-se a inicial maiúscula e o artigo no plural, quando se referir às coletividades indígenas [Os Xukuru do Ororubá, sem plural]. E em minúsculo e no plural, quando citar indivíduos indígenas [O cacique Marcos é filho do cacique “Xicão” ambos xukurus do Ororubá]. Regra de acordo com a “Convenção para a grafia dos nomes tribais”, estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia/ABA em 14/11/1953, (publicada na Revista de Antropologia, vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, p. 150-152) e usada nos estudos acadêmicos sobre a temática indígena. No entanto, seguindo essa orientação, teríamos a substituição do etnônimo Xacuris para Xakuri no citado romance. Usaremos “Xacuris” conservando a grafia como no original do romance de Gilvan Lemos.

<sup>4</sup> Essa memória e marco temporal é maior do que se apresenta, assim, marca-se no o último suelto 2070, “da seção a um século atrás”, uma referência do jornal a cem anos antes. Pois de 2070 para relembrar 1970. Assim a questão do número 100 vem à tona como no título (p. 229). De referência mais adiantada é 2070, para mais recuada o século XIX, quando a personagem Olímpio narra sobre a posse da terra dos Xacuris foi graças a assinatura do Imperador (p. 39). Conforme a historiografia o Império é 1822 a 1889. Assim, o marco atribuído para o romance poderia ser entre, 1822 a 2070, ou seja, uma duração de 248 anos. De certo, há um futurismo no romance, pois todos os sueltos o narrador está 100 anos à frente, de um futuro que há

Podemos classificar o romance como narrativa trivial. A estrutura profunda das narrativas triviais é simplória: o bem é só bem, o mal é só mal, o bem vence o mal e a justiça é feita com a punição dos maus e a recompensa aos bons. No caso do romance há uma linha tênue entre vingança e justiça ou uma similaridade e um ‘final feliz’, se configurando aí a trivialidade.

Assim, se faz necessário compreender como opera esse mecanismo:

A reiteração é a regra básica da narrativa trivial. Esta funciona como uma doutrinação diuturna da população, para que determinados valores sejam mantidos mediante reiteração. É como se a população precisasse, a cada noite, a reafirmação de certos princípios desmentidos durante o dia (KOTHE, 1994, p. 54).

Tomando por base experiências sociais concretas, sabemos como é bem diferente do determinismo reducionista acerca do mundo as situações desenvolvidas pela narrativa trivial. Nesse sentido, compreender o significado desse tipo de narrativa é importante para se pensar o que acontece na ficção trivial e os acontecimentos no mundo em relação ao tema abordado.

Desse modo, devemos confrontar as diferenças, para refletir acerca das ideias ventiladas, pois, disseminam a manutenção da naturalização do mundo com certas ideias cristalizadas, estigmatizadas, o caso do romance, a “assimilação” do indígena, um dos nossos enfoques. Portanto, discutir e questionar o tipo de ideias contidas nessas narrativas é o ponto de partida para se compreender processos de manipulação propagado por modelos de narrativa subserviente ao sistema dominante.

Ao que diz respeito ao *tema*, há vários no romance, não apenas um. Mas o *motivo*<sup>5</sup> central de toda a história é o imperialismo norte americano inescrupuloso na exploração das riquezas naturais, não medindo esforços para atingir seus objetivos. Porém, na história há muitos outros temas concorrentes, levantados ao longo dos acontecimentos, como por exemplo: justiça, vingança, opressão, violência, costumes políticos no interior do Brasil, esbulho das terras indígenas, “miscigenação” e desaparecimento indígena entre outros.

O *narrador é onisciente intruso*, narra e sabe toda a história, tem acesso as lembranças, opina sobre as opiniões das personagens, sobre as ações etc. Por exemplo: “Os Xacuris viviam em comunidade, no vale do Iurubá, que lhes pertenceram a séculos atrás [...] em pensamento, Mardônio. Seguindo-te a preparação vi e te tirando primeiro o

---

de vir, narrando fatos de uma experiência de um suposto tempo vivido pelos fatos registrada no jornal *Pernambuco*.

<sup>5</sup>O *motivo* dentro do romance deve ser compreendido como um mecanismo desencadeador as ações no enredo, o motivo do entrelaçamento dos acontecimentos na história (MOISÉS, 2004, p. 310).

paletó do pijama, depois as calças [...] Peto retraiu-se, gaguejou” (LEMOS, 1995, p. 35-66-236).

Quanto *ação*, muitas vezes é confundida com *enredo*, ou com assunto. *Ação* é o conjunto, ou a sequência de acontecimentos no transcorrer da narrativa. Em *A lenda dos cem*, mediante a cobiça internacional, da empresa norte americana aliada com o fazendeiro de Santana da Serra dá o ponta pé para todos os acontecimentos.

Quanto aos Xacuris já não havia nas fazendas, na rua ou, se prontificando a trabalhar na mina que em breve seria aberta, falavam numa das serras da cordilheira, minha de ouro – de ouro ou de quê? –, justamente numa das que pertenceram aos Xacuris? Seria explorada por nação de gente de outro país, homens agigantados, de cabelos de fogo, chamado por todos de galego (LEMOS, 1995, p. 40).

A ação da empresa promoveu uma situação de desequilíbrio no povo Xacuris, as consequências perduram por mais de 60 anos (1910-1970) quando o ponto de desequilíbrio é cessado pelo retorno ao equilíbrio com a destruição material da mineradora internacional, da indústria têxtil e a morte dos antagonistas do romance.

O encadeamento das ações tem uma ordem cronológica linear, uma ação desdobra outra e assim sucessivamente. Porém, o ritmo de como é contado a história é fragmentado, entre idas e vindas das ações, comparado a lembranças pessoais quando os sujeitos vão se recordando e contando uma história, sem uma ordem dos fatos narrados, mas não causando prejuízos a linearidade. Assim, as ações ocorrem segundo a ordem cronológica dos acontecimentos. O leitor só terá a compreensão dessa totalidade com a leitura da obra do início ao fim.

Quanto ao encaixe narrativo, ou seja, uma ação é introduzida no meio de outra, cuja narração é interrompida, para ser retomada mais tarde, é o ponto forte do romance. Mas, por se tratar de uma narrativa trivial, se torna óbvio para o leitor organizar a sequência dos acontecimentos do enredo. Ainda mais pelos “suetos” (pequeno comentário jornalístico sobre assunto, com as datas), abrindo algumas ações dramáticas na obra, totalizando 12, em um espaço temporal de 1920 até 1970, recordando sempre de um tempo futuro de cem anos antes, 2020 recordando 1920 e, assim por diante. No enredo é evidente que o tempo inicial é 1910, e em determinado momento o leitor descobre sobre estar 10 anos antes a marcação de 1920. Os suetos também são os marcadores do tempo no romance, orientam o leitor na dimensão temporal.

No entanto, o encaixe narrativo se configura da seguinte forma: o romance se inicia no *espaço* uma fazenda onde aparece duas personagens arquetípicas de funcionários. De

acordo com a sequência é o ano de 1949. Após esse núcleo dramático discorre sobre os Xacuris descendo da serra o Iurubá para vender seus produtos na feira da cidade de Santana da Serra, o tempo desse núcleo é 1910. A sequência da narração retorna para 1949, depois para 1922 e assim por diante. As ações temporalmente são contadas como *flashbacks*<sup>6</sup> um vaivém da memória. Mas a sequência de acontecimentos estão todas relacionadas entre si, girando em torno da mesma questão, ao final forma a unidade da ação.

No romance quanto na novela, apresenta-se uma série de ‘conflitos’ ou ‘células dramáticas’, os núcleos, ou grupos de história presente na narrativa, no romance são menos numerosas do que nas novelas. A princípio, não há limite numérico para os núcleos dramáticos na composição do romance (MOISÉS, 2006, p. 172-174). Em *A lenda dos cem* é composta pelos núcleos das quatro gerações em relação ao núcleo do antagonista em certos momentos, e a ligação final entre eles no desfecho da trama.

Apresentaremos na sequência a *trama*, *tempo*, *espaço* e a *descrição das personagens*, seguindo a sequência as ações, não da forma estruturada pelo encaixe dramático, mas pela linearidade das ações. O *espaço* do enredo acontece em Santana da Serra e vale do Iurubá; Laje Grande; Recife; fazenda do Meneses, e mais cenas em localidades típicas do Semiárido pernambucano.



Figura 1. Foto de parte do Município de Pesqueira (Santana da Serra) ao fundo a Serra do Ororubá (vale do Iurubá). Gilvan Lemos considerou esses lugares como referência para construção do *espaço* no *enredo*. Foto disponível na rede mundial de computadores.

<sup>6</sup> Termo da língua inglesa, significa retrospectiva. Diz sobre as interrupções na sequência temporal de um filme, peça de teatro ou narrativa, para se inserir o relato de eventos passados: suspende-se de forma instantânea, o presente da ação, e uma cena anterior é mostrada ao espectador ou leitor (MOISÉS, 2004, p.189).

A história inicia-se em Santana da Serra e o vale do Iurubá onde viviam em harmonia (equilíbrio) os indígenas Xacuris, no *tempo* inicial 1910. No período surge umas das personagens principais: o velho índio Olímpio, espécie de cacique, chefe dos Xacuris, mas designado como “caboclo”. Tem dois filhos, um deles Pichá aparecerá no início da história, até o massacre dos Xacuris e no final da história. O nome Olímpio é grego referente a mitologia, diz respeito ao monte onde moravam os deuses. No uso como metáfora significa lugar onde reina a felicidade; céu, paraíso. Mas pela personagem, pode ser compreendido como uma ironia, pois Olímpio é caracterizado como bárbaro e rústico, oposto aos símbolos gregos sinônimo de “civilização”.

Olímpio é a primeira personagem a ter nome no romance, na página 14 aparece. O chefe dos Xacuris está na cidade Santana da Serra com sua neta Inácia (1910), chamada apenas como Nacha. O “caboclo” é cortejado pela elite local, aproveitando-se por ser analfabeto, ingênuo é enganado assinalando “cruz” em documentos para ser transferido à terra dos Xacuris para o fazendeiro Meneses. Na fala de Olímpio: “diz que eu assinei uma tal promissora, uma não, não sei quantas. E eu sei assinar? Fiz uma cruz, é verdade. Disseram que com testemunha a cruz vale por assinatura.... Tudo gente do doutor. Era dele o dinheiro” (LEMOS, 1995, p. 48).

No mesmo período, em outra cena, vai para uma venda tomar conhaque, em Mardônio. O dono da venda tem interesses sexuais com a neta Nacha, na época tem 15 anos e, por fim, o vendeiro consegue o quer e a deflora. Mardônio tem as características preferidas de Gilvan Lemos para os seus heróis: branco, olhos muito azuis, ruivo, de origem portuguesa, bastante viril apesar da idade, com uma não saciedade sexual.

No tempo de 1910 vai para 1920-22, há um salto temporal. Olímpio percebeu que estava sendo enganado pelos fazendeiros e já pressentia as ações da empresa multinacional no interesse nas terras indígenas para exploração de ouro e plantio de algodão. Olímpio reúne esforços para voltar “às origens indígenas”, reverter o processo de assimilação usando as vestimentas específicas, uso do chapéu de palha e a manifestação do Torém<sup>7</sup> ritual religioso dos indígenas Xacuris. Relembra e conta a história da *Lenda dos cem* (lenda que dá nome do romance) a moral da história discute

---

<sup>7</sup> Torém no romance diz respeito ao Toré, uma manifestação indígena típica na Região Nordeste no Brasil com diversos significados: ritual religioso, dança festiva, dança ritual, dança comemorativa, símbolo político de resistência e unificação de um povo em específico, servindo também como fato de distinção aos não-indígenas. Uma prática de origem ancestral dos povos da Região.

sobre um momento futuro, segundo a lenda, aparecerá um Xacuris para reagrupar os indígenas após uma tragédia. O fato já ocorrido no passado, conforme as memórias indígenas estampadas na história contada por Olímpio.

Nacha será ludibriada por Mardônio para cuidar da esposa muito doente, mas no fim das contas para ser explorada sexualmente, na promessa de ser apenas uma ajudante na casa. Não recebe nenhum provento, sendo explorada a mão de obra e sexualmente. Passa anos na casa do comerciante e engravida do mesmo.

Nacha aos 27 anos, grávida, abandona o comerciante Mardônio indo morar na serra com seu futuro marido Antônio Panta. Indo para o *habitat* dos indígena Nacha descobre que seu futuro marido não se encontrava no local. O americano dono da multinacional Mr. Rodber, junto com o fazendeiro Meneses, adentram o território dos Xacuris para exterminá-los. Os antagonistas vão até os Xacuris com um grupo de americanos com armas modernas, em especial metralhadoras. Os Xacuris se prepararam para os enfrentamentos, no combate morrem quase todos, escapando Nacha e o filho de Olímpio, o Pichá e alguns outros. Tudo indica 1923 o ano do massacre.

Seis meses após o massacre, em alguma mata longe do confronto, nasce o filho de Nacha cujo pai biológico é Mardônio. Nacha já está casada com o índio Antônio Panta que aceita o recém-nascido para criar como filho. O menino se chama João Panta, é loiro de olhos azuis e tem conflitos de identidade devido as suas fisionomias diferentes de Antônio Panta e Nacha. Diante do seu não-lugar entre os índios, o filho de Nacha foge do convívio dos pais, com 17 anos, em 1940. Enquanto isso Mardônio soube do massacre, vivia infeliz e revoltado, pois sabia da gravidez, acreditava que Nacha e seu filho foram assassinados pelos milicianos de Meneses, tendo um ódio mortal por ele e com forte sentimento de vingança.

João Panta após a fuga se dirige para Santana da Serra, vira menino de rua por um tempo e aos 18 anos, em 1941 se torna matador de aluguel, pistoleiro. Nas suas andanças encontra um amigo, Brás, também é pistoleiro. Devido ao massacre de seu povo e vida marginal João Panta, substitui o “Panta” por “Correia”, mas era conhecido como Joca. No entanto, “João Panta fugia de ser índio Xacuri, índio de qualquer nação. Índio? Índio de cabelos ruços, olhos azuis? Onde já se viu? Aquele Antônio Panta seu pai não era seu pai” (LEMOS, 1995, p. 131). Gilvan Lemos com essa passagem apresenta a compreensão do ser índio de modo estigmatizado, descolada das experiências sociais dos indígenas.

João Correia levando a vida no submundo, seus momentos de lazer e prazer eram os bordéis da região. Onde se apaixona pela prostituta Nazinha, casa-se com ela, logo

depois fica grávida. Eles vão morar em um rancho em uma área rural. Assim, “lá estava Nazinha em seu casebre agora até ajeitado, de taipa, coberto de telhas, sala cozinha e quarto, cama de verdade – esses confortos –, a ponto de dar luz, ela Nazinha. Seu primeiro filho, dele e dela. Ia chamar-se Pedro II, São Pedro, nome de rei e de santo” (LEMOS, 1995, p. 135). Seu destino é trágico, dias depois do nascimento do filho Nazinha morre. Quando Pedro nasce Joca tinha 23 anos em 1946.

O tempo vai passando, Joca vive com o filho Pedro no casebre onde nasceu até os 3 anos do menino. Com o passar do tempo presta serviços ao fazendeiro Meneses e ao Mr. Rodber. Nesse contexto Mardônio faz amizade com um promotor recém-chegado à Santana da Serra Dr. Siqueira. Mardônio com sentimento de vingança, sabia que os Xacuris foram exterminados a mando de Meneses e Rodber, na tentativa de puni-los leva notícia do caso ao promotor:

Uma coisa Mardônio lhe disse por acaso: Sou muito infeliz. Siqueira não acreditara, achara que ele estava brincado. Não, não era para acreditar puxou ele: - E esses americanos da mina, hem, Mardônio? (...) Não só aqui em Santana da Serra, no Brasil inteiro. A propósito, é verdade que as terras da mina foram tomadas dos índios Xacuris, antigos habitantes do vale Iurubá? (LEMOS, 1995, p. 159).

O fazendeiro Meneses soube das intenções de Mardônio em desenterrar a história e o perigo de pagar na justiça pelos seus crimes, logo providenciou a morte do vendeiro. O contratado para o serviço foram os amigos Brás e Joca. Ambos receberam a metade do pagamento, receberiam a outra metade após o serviço executado. Nesse período Joca com 26 anos, Pedro tinha 3 anos de idade, em 1949.

Pedro e Joca vão a Santana da Serra para assassinar Mardônio, com 80 anos. A narrativa tem um desenrolar trágico, pois a noite, Joca invade a casa de Mardônio, seu pai biológico e, mata o com tiros de revólver. Uma tragédia edipiana, pois Édipo mata seu pai em na peça de Sófocles *Édipo Rei*.<sup>8</sup> Serviço realizado, Joca vai a fazenda de Meneses receber a outra metade do pagamento pelo serviço. Ao chegar na entrada da sede, os capangas mandam entrar na casa. Tudo estava em silêncio, parecia vazio, mas ao entrar e caminhar no interior a procura do patrão, Joca o flagra em uma cena de sexo entre Meneses e Mr. Rodber, descobrindo a relação homoafetivo<sup>9</sup> entre os patrões. Meneses ao

---

<sup>8</sup> *Édipo Rei* é um personagem da mitologia grega e também é título da tragédia escrita entre de 427 a.C. pelo dramaturgo Sófocles (496-406 a.C.). Trata-se de uma das tragédias gregas mais emblemáticas da história do teatro na Grécia, tendo como um dos pontos fortes da trama, o enlace da história o assassinato do pai.

surpreendido tenta disfarçar, encolerizado com a situação, se irrita com Joca, paga o e manda sumir da fazenda.

Correm boatos e piadas acerca da conduta amorosa dos patrões pelos empregados da fazenda a tempos. Porém, os responsáveis por tais fatos são dois capangas Venâncio e Corumbá, os mesmos que mandaram João Correia adentrar na casa para o recebimento. Chega ao conhecimento dos patrões a história, toda arraia miúda da fazenda e da região sabem do caso amoroso. Ambos antagonistas fazem uma investigação interrogando os empregados, Venâncio e Corumbá jogam a culpa em Joca.

O fazendeiro manda capturar Joca e tortura-lo até ficar aleijado, imprestável. Brás descobre o fato, por covardia nada faz para impedir a injustiça que sofrerá Joca. O pistoleiro é capturado em seu casebre e levado para fazendo, o filho vai atrás com semblante inocente, até o local onde o pai será torturado. Após a sessão de espancamento com barrotes, Joca é despachado para Brás se encarregar do imprestável pistoleiro. O amigo Brás o leva de volta ao casebre em companhia de seu filho Peto.

Logo após chegar Joca morre, Peto o enterra em uma cova rasa. Os patrões descobrem que Joca tinha um filho pequeno, mandam Venâncio e Corumbá dar cabo a criança. Brás novamente descobre os planos perversos, mas em uma tentativa de se redimir a covardia que não impediu a morte de Joca resolve salvar o menino de mais uma injustiça. Pega o menino antes dos dois capangas e o deixa sob a guarda de seus compadres Euclides e Rosália, em Laje Grande. O casal cuida do menino por 10 anos, dos 3 aos 13 anos sempre na mesma cidade. Euclides com intenção de se livrar de Peto convence um casal de amigos abastados de Recife, Dr. Augusto Nobre e a esposa Mirtes Saraiva a tomarem o menino para custear o estudo, em contrapartida tê-lo como serviçal, o tempo do enredo é 1959.

Peto é levado para Recife e vive na casa do Dr. Nobre e se apaixona pela filha Lurdinha, bem mais velha. O tempo passa, Peto vive numa situação humilhante e angústia, na posição de quem sempre deve favores como empregado. Mas tem a seu favor a característica de ser branco e de olhos azuis. O tempo passa, Peto cresce depois de um tempo sai da casa e vai morar em uma pensão em Recife, ao lado da praça Joaquim Nabuco na ilha de Santo Antônio.

Consegue um emprego no banco como bancário e mora na pensão com colegas de quarto comunistas, entre eles Norval. Passa um tempo os pais de Lurdinha morrem, Peto vai ao velório e a encontra, pede a em casamento, mas é humilhado. Lurdinha vai morar no Rio de Janeiro, e promete manter contato por cartas.

Peto como funcionário do banco recebe uma proposta para fazer um serviço temporário na agência bancária de Santana da Serra. Nenhum dos funcionários quer ir ao fim de mundo, como definem a localidade. Peto, no intuito de retornar as origens resolve aceitar a proposta. Chega a Santana da Serra e reencontra Brás e contam suas histórias sobre todo o tempo distantes, o ano é 1970, Peto com 24 anos.

No desenvolvimento de sua função no banco de Santana da Serra a agência bancária é assaltada por um grupo. A polícia chega e Peto é levado como refém pelo bando de assaltantes de banco. O grupo de assaltantes é liderado por Pichá (sobrevivente ao massacre), o filho de Olímpio, junto com sua filha Geni e seus dois filhos, Cheiroso e Nicó. Ao ser levado em um lugar ermo, Peto conta sua história, sobre o assassinato do pai a mando do fazendeiro Meneses. Porém, ambos não descobrem suas ligações familiares, mas o leitor sim.

O grupo leva Peto a um esconderijo tudo indica ser em uma região inóspita do Semiárido, lá encontra Nacha (sua vó, mãe de seu pai Joca). Só leitor sabe que Peto, e os integrantes são parentes e pertencentes ao povo Xacuris, a injustiça ao destino trágico atrai à atenção do leitor para um reencontro em família. Mas não acontece, porque Peto foi “assimilado”, houve o processo de mistura e o embranquecimento, não sendo reconhecidos pelos outros índios enquanto tal. Peto, no entanto, pede para se integrar ao bando, mas de início é rejeitado pelo chefe do grupo. Posteriormente é aceito, o bando tem planos para explodir a mina de ouro, incendiar a fábrica de algodão e assassinar Mr. Rodber e o fazendeiro Meneses.

Geni se encanta com Peto, ambos têm uma noite de amor, a primeira experiência sexual do herói. Geni fica responsável para dar aulas de tiros a seu primo não descoberto. O bando de Pichá desenvolvem um plano e vão até a fazenda executar o planejado. Explodem a mina e incendeiam a fábrica. Vão até a fazenda, entram na casa, Pichá mata Mr. Rodber, Peto dá fim a Meneses, o *clímax* da história. Mas Peto leva um tiro, 3 dias depois acorda no hospital. A história contada pelo herói sobre as mortes na fazenda, na fábrica e na mina recaiu integralmente ao grupo de Pichá, ficando sobre sua autoria e responsabilidade todo o ataque, inocentando Peto. Ainda relatou aos jornais sua condição de refém do bando, explicando como não houve negociação Pichá atirou em suas costas, pensando tê-lo assassinado evadiu-se. Peto como herói se safou, conseguiu vingar o pai junto com Pichá este, por sua vez, representando os Xacuris. O enredo encerra com justiça sendo feita o bem vencendo o mal, com a punição merecida e o equilíbrio restaurado.

Assim, é apresentado a linearidade dos fatos, a narrativa trivial, porém, contada de modo, aparentemente desconexo.

A forma como a narrativa foi disposta no romance, idas e vindas dos acontecimentos, demonstra que Gilvan Lemos transpôs a sequência temporal das ações da narrativa alternadamente de caso pensado. Sua engenhosidade passeia em torno das memórias das personagens mesclando com suas ações. Ou seja, o recurso do *fluxo de consciência* das personagens, nos faz incluir também o próprio autor como personagem, porque a mesma instabilidade da linearidade lembranças na memória representa a própria sequência do romance.

O autor (não o narrador) construiu com os encaixes narrativos seu próprio *fluxo de consciência* semelhante das personagens, por ser fluxo não há uma linearidade temporal daquilo que se recorda, assim, como o narrado. Logo: narrar é contar histórias; história narradas são fruto da ativação das memórias (coletivas-individuais); memórias não obedecem a lógica tempo mecânico do relógio; não obedece ao tempo mecânico porque tem dinâmica própria a não-linearidade.

Interpretamos a não linearidade da história como paralelo da memória, pois lida com o tempo de modo não linear, o romance é o fluxo da consciência do escritor, de um tipo memória viva do como é visto e pensado o índio no Semiárido pernambucano, projetados no povo Xacuris n' *A lenda dos cem*, uma história sobre o apagamento gradual da identidade, com a “assimilação” e o inevitável desaparecimento dos povos indígenas no Nordeste.

No referido romance, Gilvan Lemos tomou com referência um povo indígena para sua criação da história, o tema da disputa de terras entre índios e não-índios como pano de fundo da história é a intriga, a *trama*<sup>10</sup> para desenvolver o romance. O povo indígena são os “Xacuris” em uma possível analogia com os Xukuru do Ororubá.<sup>11</sup> Sobre os primeiros registros dos Xukuru do Ororubá na região, estudos apontaram o período

---

<sup>10</sup>A intriga constitui o relato sucinto, abreviado, mas atento à noção de causalidade, dos eventos que se entrelaçam na direção de um fim. Sinônimo de trama (MOISÉS, 2004, p. 145).

<sup>11</sup>Os Xukuru do Ororubá, habitantes em Pesqueira e Poção afirmam ter escolhido a autodenominação Xukuru do Ororubá, para não serem confundidos pelos não-índios, a imprensa e a sociedade em geral, com um outro povo indígena, os Xukuru-Kariri a maioria habitando no Município de Palmeira dos Índios/AL e também em Paulo Afonso/BA e Caldas/MG. Em 2003 após conflitos internos provocados inicialmente por um grupo dissidente resultando em violências e assassinatos na Aldeia Vila de Cimbres, famílias indígenas expulsas do território Xukuru do Ororubá, se autoproclamaram “Xukuru de Cimbres” e atualmente são reconhecidas como um povo indígena habitando na área urbana de Pesqueira e em um território que compreende parte dos municípios vizinhos pernambucanos de Alagoinha, Venturosa e Pedra (SILVA, 2018, p. 29-46).

colonial datando a presença indígena no século XVI (FIALHO, 1992, p. 30-54). O romance entrelaça uma relação entre a história acadêmica do povo indígena e da ficção

Como avaliação do fator externo, desde o período colonial ocorreram diversas transformações nos processos de expropriação das terras indígenas, como também as narrativas dos invasores sobre suposta a perda da identidade dos os indígenas nas relações com os não-índios colonizadores, onde “a presença colonial que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (OLIVEIRA, 2004, p.22). Bastante reforçado no romance, ou seja, a perda da identidade do herói diante dos processos históricos aos quais foi submetido.

Nesse sentido, em face do processo de contato entre índios e não-índios e o esbulho do território emergiu os discursos relacionando a existência de uma identidade e o direito ao território. Essa relação é um dos principais argumentos para ser questionado para se pensar sobre o direito legítimo dos povos indígenas às terras. Essa discussão de certa forma, aparece no romance *A lenda dos cem*, problematizar essa fonte é algo relevante para a “nova história indígena”.

Assim sendo, o material cujo Gilvan Lemos extraiu a história do romance está relacionado aos esbulhos sofridos pelos Xukuru do Ororubá. No entanto, esses indígenas realizaram um processo de reaver o território, organizaram-se e mobilizaram, durante grande parte do século XX, principalmente a partir 1985 com a liderança de Francisco de Assis Araújo, conhecido como “Xicão”. Anterior a esse período ocorreu a dispersão dos indígenas em fazendas da região, ocuparam-se como trabalhadores temporários e também migraram para cidade de Pesqueira, ainda assim, não esqueceram das relações que os tornavam indígenas Xukuru do Ororubá (SILVA, 2017).

A dramaticidade do romance foi análoga ao processo de reconquista do território pelos indígenas. Denominado pelos como “retomada” e, em muitas delas, ocorreram todo tipo de violência por parte dos fazendeiros na tentativa de inibir as ações dos Xukuru do Ororubá em suas mobilizações. Abordaremos com mais detalhes no capítulo 3. Portanto, o momento de reconquista das terras foi dramático para os Xukuru do Ororubá, houve muitas perseguições, violências e assassinatos de liderança. Tentativas de homicídios de indígenas e muitos feridos, excelente material para romancear, utilizado por Gilvan Lemos.

Uma das situações emblemáticas no processo das “retomadas”, ocorreu em 1998 quando o Cacique “Xicão” foi assassinado com vários tiros a mando de fazendeiros e, o

atual Cacique Marcos sobreviveu a uma emboscada em 2003 (PIANI, 2004, p. 187-188). Situação abordada no romance, inclusive como uma prática comum contra os indígenas no Brasil.

Ameaças e homicídios provocados pelos fazendeiros tinha como objetivo enfraquecer e deslegitimar as reivindicações e as mobilizações dos indígenas no processo de “retomadas” em disputas com os fazendeiros. Porém, teve efeito contrário, essas medidas nefastas fortaleceram ainda mais a resistência e as mobilizações dos Xukuru do Ororubá por direitos às terras invadidas pelos não-índios.

Assim, a situação foi considerada um tema interessante para ser explorada como tema literário, e Gilvan Lemos os fez ao seu modo, e com suas intenções. Reproduziu a invisibilização dos índios, não como fato histórico, mas como uma narrativa, uma reprodução, via de regra, reproduzida pelas elites e por diversos modos, em diversos momentos da história. Do ponto de vista antropológico, Gilvan Lemos, para estabelecer uma certa fidelidade acerca da identidade indígena e seus processos, tudo indica, que se utilizou para interpretação ideias do antropólogo Darcy Ribeiro.

Compreendemos que a Antropologia nada tem a dizer para um escritor quando o mesmo está construindo a ficção. Mesmo a história tratar do índio, independente de qual ponto de vista seja. Mas Gilvan Lemos, respaldou a visão de “assimilação”; “integração” e desaparecimento ao qual já possuía a muito tempo a luz das concepções de Darcy Ribeiro. Nos fazendo acreditar que essa estratégia reforçaria a verossimilhança dos seus pontos de vista, mesmo ficcionais, semelhante ao rigor científico de José Alencar no folhetim *Ubirajara*. Discutiremos essas questões no terceiro tópico.

Sobre essas concepções, os antropólogos Estevão Pinto e Eduardo Galvão defenderam ideias de integração, mistura e desaparecimento aos índios na Região Nordeste, porém enfatizamos Darcy Ribeiro por ter uma influência mais direta no romance conforme evidenciamos, e demonstraremos nesse tópico. Outra característica na *A lenda dos cem*, é a semelhança ao gênero faroeste americano (*Western*),<sup>12</sup> evidenciando

---

<sup>12</sup>O faroeste tem um cenário que caracteriza um “filme western”. São típicos a imagem de cavalos, diligências, cowboys, xerifes, atiradores, *saloons*, terras indígenas, duelos, militares, caravanas, combates contra os índios e qualquer derivação possível, como a captura de brancos (geralmente mulheres) pelos índios; vinganças do branco contra os índios ou contra outro branco, provavelmente uma autoridade ou um grande bandido; vadios, bêbados e bandos de alguma vila caçando recompensa ou se envolvendo com algum tipo criminoso de controle local através do comércio de armas, bebidas, etc. O seminomadíssimo e a solidão também são características marcantes dos protagonistas desses filmes, ou gêneros semelhantes. Muitas dessas características estão presentes no livro *A lenda dos cem*.

Plano Crítico - O Western no Cinema: Conceito e Introdução.

Disponível em. <https://www.planocritico.com/entenda-melhor-o-western-no-cinema-conceito-e-introducao/>. Acesso em: mar. 2020.

o cinema como fator marcante na vida do escritor. Com esse tipo de temática Lemos afirmou a intenção de expor, por meio do romance, as violências, os crimes, o heroísmo e a impunidade, parte do cotidiano de regiões semelhantes no Brasil, como em filmes deste gênero, tendo como cenário o interior de pernambucano, ora Recife.

Voltando aos referenciais utilizado, nos possibilitou traçar as características dos “seus índios”. Evidenciamos o legado de Darcy Ribeiro, com as concepções teóricas-conceituais a respeito dos povos indígenas no Nordeste, baseado na ausência de “pureza étnica” fruto das “misturas”.

Entretanto, para o citado antropólogo:

Por diversas vezes ele se referiu aos índios em uma situação de continuidade aculturadora na convivência circunvizinha com os “neo-brasileiros”, termo utilizado de forma ufanista por Darcy Ribeiro (1982) para descrever, a partir de sua análise, a nova configuração uniétnica do Brasil, constituído pelos novos brasileiros. Na visão do antropólogo, cabia aos pesquisadores reconstituir historicamente o passado indígena e salvar o possível do que restava, fossem vocábulos, vestígios da cultura material, por meio da investigação da organização social pretérita, das expressões culturais e míticas desses povos em adiantado estado de aculturação e miscigenação (SILVA, 2017, p. 91).

É muito provável, que Darcy Ribeiro não foi apenas lido por Gilvan Lemos, mas suas teorias acerca dos indígenas, foram reproduzidas na construção das personagens como índios “integrados”, ou em vias de “perda da identidade”. Assim, podemos considerar o apreço, e até certo ponto, uma homenagem de Lemos a Darcy Ribeiro. Evidenciamos a influência direta no romance por meio da presença dos “suetos”, pequenos textos, no início de alguns capítulos na obra *A lenda dos cem*. Sendo que no último deles informou ter utilizado a obra de Ribeiro: *Aos trancos e barrancos: como o Brasil deu no que deu* (1985) foi a referência para formular parte do tempo do enredo.

Nesse livro Darcy Ribeiro fez um balanço da História do Brasil em uma escala temporal de 80 anos, de 1900 a 1980. Gilvan o fez de 1910 a 1970 (ou até mais como discutimos). A obra de Darcy está dividida em três partes chamados de: “Quadro sincronótico do Brasil” classificou como “Eras do Brasil”, de 1900-1930; 1930-1954; 1955-1980. Faz uma crítica antropológica afirmando não ter dado certo o Brasil devido aos problemas recorrentes motivados pela classe dirigente “tacanha” e o genocídio indígena.

A abordagem temporal de análise foi de ano a ano, com divisões chamadas *destaques; acontecimentos; revistas e jornais; músicas e letras*. A obra *Ao trancos e barrancos* é repleta de charges, ironias, nos repetitivos problemas de o Brasil ser “um

país eternamente inaugural”, porém, ao final das contas, um dos objetivos centrais é um chamado para “luta” contra esses problemas, na visão do antropólogo.

Nesse sentido, a obra de Ribeiro serviu a Gilvan Lemos como fonte de inspiração para determinar as datas em “suelos” (1946; 1949; 1956; 1959; 1963; 1964 e 1970) e compor o quadro dramático temporal em *A lenda dos cem*, como na imagem abaixo retirada do romance:

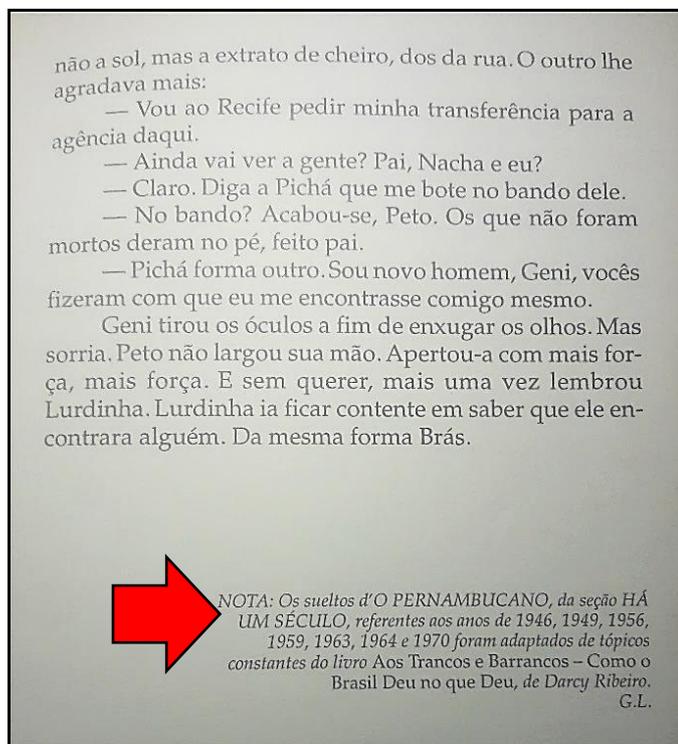


Figura 2. Página 285 *A lenda dos cem* (1995), destaque para o suelo.

Abaixo na figura da página 9, o “índice” da obra *Aos trancos e barrancos: como o Brasil deu no que deu*, conforme pensado por Darcy Ribeiro:

1940 Ano do MÍNIMO	1950 Ano do RETORNO	1960 Ano de BRASÍLIA AS METAS DE JK	1970 Ano dos SEQUESTROS	1980 Ano do PAPA BALANÇO
1941 Ano do DIP	1951 Ano da BIENAL	1961 Ano da RENUNCIA	1971 Ano do LAMARCA	
1942 Ano da PRAÇA	1952 Ano do ÍNDIO	1962 Ano do CHUTE	1972 Ano dos OSSOS	
1943 Ano do OSCAR	1953 Ano da PETROBRÁS	1963 Ano do JANGO AS REFORMAS	1973 Ano do JURUNA	
1944 Ano da PUA	1954 Ano TRÁGICO O SUICÍDIO	1964 Ano ANIMAL O GOLPE A REDENTORA	1974 Ano dos TROMBADINHAS	
1945 Ano do BAIÃO A DEMOCRATIZAÇÃO	1955 Ano do JK	1965 Ano da UnB	1975 Ano do HERZOG	
1946 Ano dos XAVANTES	1956 Ano do GSV	1966 Ano do PACTO	1976 Ano do LUTO	
1947 Ano da CASSAÇÃO	1957 Ano do ANÍSIO	1967 Ano do TROPICALISMO	1977 Ano do PACOTE	
1948 Ano da SBPC	1958 Ano do BRIZOLA	1968 Ano do AI-5	1978 Ano do PORTELA	
1949 Ano da FÊNÊMÊ	1959 Ano da DEFUNTA	1969 Ano do PASQUIM	1979 Ano da ANISTIA	

Figura 3. Página 9 *Aos trancos e barrancos: como o Brasil deu no que deu*.

Destacamos nos sete círculos em vermelho as “datas” e os “temas” que intitulavam ou representavam cada ano citado por Ribeiro, conforme Lemos registrou. As datas circuladas correspondem as mesmas referências utilizadas por Gilvan Lemos no romance na figura 1. Vejamos: 1946 – Ano dos Xavantes; 1949 – Ano do fênêmê; 1956 – Ano do GSV; 1959 – Ano da Defunta; 1963 – Ano do Jango as reformas; 1964 – ano Animal, O golpe, a redentora e 1970 – Ano dos sequestros. A partir das datas identificamos questões relacionadas aos problemas, temas e personagens da época, como por exemplo: índios, sequestros, leque de datas pelos “suetos”, multinacionais, política, invasão de terras etc.

Mesmo não fazendo diferença para um romancista o ponto de vista científico, conforme já discutimos, os paradigmas de Ribeiro foram utilizados de muitas formas para pensar o índio na construção do romance *A lenda dos cem*. Na abordagem sobre ano de 1946, “ano dos Xavantes”, dentre as inúmeras informações nesse marco temporal, evidenciando a possível inspiração para o título do romance, vinculado a uma notícia exposta nessa parte. Na divulgação da pesquisa em antropologia do professor Herbert

Baldus *A lenda dos índios*, localizado no tópico<sup>13</sup> 1189 (RIBEIRO, 1985, p. 128). Por outro lado, no total de datas utilizadas por Gilvan Lemos foram 12, porém, não conseguimos identificara os significados dessas datas no encadeamento da história tal qual fizemos com *Aos trancos e barrancos*. Mas, insistimos sobre a questão tempo, o tempo dos fatos, o tempo como pavimento das etapas da “integração” do índio a “civilização”.

Em relação as imagens comungamos com a perspectiva do historiador Peter Burke ao uso na pesquisa historiográfica, pois, as imagens foram utilizadas em diferentes períodos como objetivo provocar devoção ou como meios de persuasão. Desse modo, as imagens são testemunhas mudas, um testemunho possível de ser traduzido em palavras pelo historiador. As imagens podem ter sido criadas com o objetivo de comunicar mensagens próprias (BURKE, 2017, p. 24-26).

Nessa perspectiva, o mundo editorial contemporâneo, a capa conforme o tipo de imagem, pode ser um instrumento de propaganda para chamar atenção do potencial leitor. Por essa razão muito se discute entre editores e escritores quais imagens melhor traduzem o conteúdo de uma obra e, ao mesmo tempo, chame à atenção do leitor/consumidor.

Como estamos tratando de um objeto chamado livro, é importante tecer comentários sobre a capa da 1ª edição do romance *A lenda dos cem*:

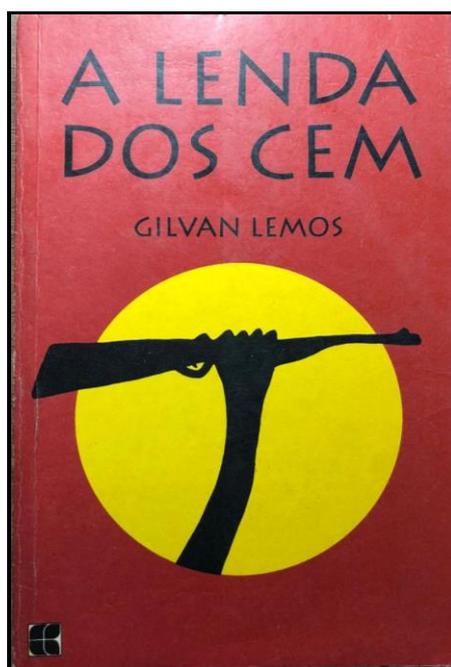


Figura 4. Capa da 1ª edição *A lenda dos cem*.

---

<sup>13</sup>No livro de Darcy Ribeiro *Aos trancos e barrancos: como o Brasil deu no que deu* há muitas divisões. Os tópicos são os blocos de assuntos, ou pequenos parágrafos enumerados de forma progressiva, iniciando no tópico 1, do ano 1900 indo até 2.443 do ano de 1980.

Ao que diz respeito a capa do romance, o uso das cores e formas não temos informações “como” e “porquê” foi construída e utilizada esse modelo de imagem, seja pelos editores ou por Gilvan Lemos. Observamos o título do romance “A lenda” na linha superior, e “dos cem” logo abaixo. O nome da obra pouca relação com o conteúdo do romance de forma direta, a não ser a *Lenda dos índios*, contado por Olímpio.

Para interpretação das imagens, em um ‘primeiro plano’, há uma suposta sombra semelhante a uma espingarda, segurada por uma mão direita, ao mesmo tempo lembrando um punho cerrado. Essa suposta sombra da mão segurando a espingarda está sobre um círculo amarelo, lembrando ou simbolizando um sol, também um buraco ou uma saída. Com a mão em destaque, oculta-se restante do corpo de quem segura a suposta arma, nesse suposto buraco, janela ou sol.

Se considerarmos o círculo como um sol, com a mão e a espingarda. Essas imagens estão no centro da capa com formato de retângulo de cor vermelho escuro, talvez simbolizando uma parede e o círculo vermelho uma janela, onde está a sombra da mão com a espingarda. Quando olhamos no plano geral, a sombra da mão com a espingarda com sol atrás tem as formas de um “T” talvez simbolizando as iniciais de “Terra”, “Terror”, devido a sanguinolência do romance” ou a “Teimosia” dos Xukuru do Ororubá nas mobilizações pelas terras esbulhadas.

Pensamos ser possível interpretar o modo como foi desenvolvido a temática indígena e as informações contidas na capa. O título da obra em linhas separadas, “A lenda” na parte superior e “dos cem” em baixo, pareceu uma ironia, em um trocadilho, ao invés de “cem” enquanto numeral, o aspecto sonoro é ambíguo: “100 pessoas, sem pessoas”, somente ouvindo, não vendo a escrita, esses trechos se torna indefinido do que se trata.

Assim, interpretamos que o dizer se refere a “sem índio algum”, diante das suas filiações teóricas, como os índios sendo “assimilados”, pois ao invés de serem “cem” a quantidade de índios, conforme alude a lenda dita por Olímpio, remete os cem Xacuris mais fortes dos “remanescente” na, *Lenda dos cem*, narrado pelo cacique na história do no romance. Em nossas interpretações, concluímos que na forma como está disposta o título do romance e a configuração das imagens, consideramos a capa uma irônica, porque não existe menção aos índios que tem a terra esbulhada citado pelo autor em entrevista, conforme veremos no tópico seguinte. A ironia é justificada porque, ao invés de “cem” como quantidade numérica seria “sem” índio algum, uma vez que o romance sobre os

“Xacuris” em analogia aos Xukuru do Ororubá povo indígena afirmando “ser índio” seria uma “lenda”.

E a forma da sombra e a mão segurando a espingarda com a forma de “T” terra, possivelmente representando o latifúndio que tem à terra pelas violências. E o círculo amarelo como possível sol, com a luz iluminando essa situação. Nossas interpretações, não são arbitrárias, mas se baseiam em entrevistas de Gilvan Lemos sobre o que pensava a respeito das mobilizações dos Xukuru do Ororubá em Pesqueira, a filiação teórica do autor e, como apresentou os índios nos três romances ao qual abordaremos mais à frente.

Analisando as influências de Gilvan Lemos para elaborar a tipologia de índio no romance, observamos as inspirações nos estudos sobre os povos indígenas no Nordeste durante os anos de 1950. Naquele período Darcy Ribeiro e outros autores concluíram que, com a “aculturação” e “integração” ocorreria uma diminuição progressiva das populações indígenas em seguida o desaparecimento (SILVA, 2008; 219). Assim, o contexto, os fatores externos tornam-se um importante item para pensar, de modo amplo, o conteúdo da ficção, conforme sugere à crítica sociológica de Antônio Cândido (1967), a relação do fator externo para compreender o interno. No contexto do meio externo se faz necessário compreender minimamente a biografia do autor, tema do nosso próximo tópico.

## **1.2 Gilvan Lemos: a biografia de um biógrafo Xukuru do Ororubá?!**

Seguindo os métodos de Antônio Cândido, se faz necessário compreender a vida do autor. Desse modo, vamos abordar a biografia de Gilvan Lemos na perspectiva do fator externo. Nesse sentido, seguindo os estudos de Cândido, *Literatura e Sociedade* (1967), para ele e também como para nós, as questões norteadoras do aspecto externo possibilitam compreender amplamente as questões envolvidas na formação da obra.

Nesse sentido, compreender as dinâmicas do meio externo, este como sociedade, considerando a posição social do artista é vital, pois é um meio para compreender a estrutura da sociedade. Assim, a posição social do autor possibilita compreender qual papel específico desempenha; quais são seus valores sociais e quais valores possuem os grupos cujo artista se integra (CÂNDIDO, 1967, p. 28-29).

Assim sendo, as pesquisas referentes a biografia nos anos de 1980 foi considerada como um “retorno”, porém no campo da historiografia não há um consenso sobre o assunto. Portanto, esse suposto retorno pode ter sido fruto do uso do senso comum com o termo: “história de vida”, muito utilizado pela Antropologia e pela Sociologia nos anos de 1970. Na França dos anos de 1980, surgiram ensaios e colóquios sobre biografias e,

está forma de escrever a História, muito influenciou os estudos na historiografia brasileira (BORGES, 2008, p. 207-208).

O uso da biografia suscita muitos problemas metodológicos, entres os quais definir o nível de liberdade de escolhas dos indivíduos na relação com a sociedade, ao que diz respeito às normas e valores ao qual está exposto para não se formar uma narrativa determinista vinculada ao contexto sociopolítico. Em que medida se pode evidenciar o grau de liberdade das escolhas dos sujeitos na trama social? Outro problema diz respeito o quanto uma biografia pode apresentar da vida do biografado, se é uma totalidade ou uma parcela apenas? E quanto composta seria a parcela da vida da pessoa biografada? Outra questão diz respeito ao “como”, ou seja, “como” se pesquisa a vida de uma pessoa? Por meio de quais “vozes” de um passado, dos fragmentos sobre sua vida que ficou registrado, por meio de quais fontes documentais? (BORGES, 2008, p. 209-212; LEVILLAIN, 2003, p. 167).

Existem diferentes tipos de biografias, desde uma pesquisa com um rápido percurso da vida do biografado, a um tipo com mais ambição, quando se “mergulha na alma” do biografado. Geralmente essa última é narrada de forma temática. As biografias foram classificadas em três tipos, segundo a “finalidade e “grau de elaboração” da pesquisa sobre a pessoa. Entendida como “Artigo de dicionário biográfico” um breve resumo da vida de uma pessoa pública; “Monografia de circunstância” com o conteúdo de elogios fúnebres ou relacionados a uma circunstância particular, sendo breves, típicas notas escritas em jornais impressos e por fim, a “Biografia científica” ou “Biografia Literária”. Consideradas obras mais importantes, são narradas e com objetivos históricos utilizando de elevada quantidade e tipos de fontes (BORGES, 2008, p. 213).

Assim, quando a autora apresentou as classificações sobre as biografias de Phillippe Lejeune e Giovanni Levi na chamada “escrita de si”, é possível especificar a biografia de Gilvan Lemos, cujo realizamos, sob três dimensões: uma “biografia científica” porque tem uma finalidade histórica; “biografia pura”, quando o narrador não conheceu pessoalmente o objeto de estudo (nosso caso) e tem o objetivo de apresentar uma imagem completa (não absoluta) da existência do indivíduo, utilizando documentos e testemunhos e, por último, a “biografia e contexto” com o objetivo de tornar uma pessoa “normal” reconstruindo o meio em torno do biografado (BORGES, 2008, p. 213-214).

Nessa tarefa, compreendemos que não existem regras ou métodos indiscutíveis para se escrever a história de uma vida, ou seja, para se produzir uma biografia. Por outro lado, a biografia é o melhor caminho para apresentar as relações possíveis entre passado e

presente, memórias e projeto, sociedade e indivíduo. Na atualidade, a biografia histórica não tem a intenção de esgotar o absoluto do “eu” biografado, como se pretendeu em outros tempos (BORGES, 2008, 216; LEVILLAIN, 2003, p. 176).

Na biografia de Gilvan Lemos, observamos diversas experiências humanas do escritor na diversidade de sua existência e, para isto, nos utilizamos de procedimentos e fontes (BORGES, 2008), narrando de forma cronológica a vida do escritor, abordando relações de parentescos, as memórias familiares, evidenciando os condicionamentos sociais da vida de Gilvan. Utilizamos como fontes: uma biografia escrita sobre Lemos, jornais, entrevistas, documentários, blogs, estudos acadêmicos, etc.

A pesquisa relacionada ao aprofundamento da captação de fontes sobre Gilvan Lemos foi prejudicada por dois obstáculos quase intransponíveis. O primeiro, devido a pandemia de Covid-19 alastrada em 2020 e os rígidos protocolos de segurança impossibilitou entrevistas e o acesso aos documentos pessoais do escritor. O outro diz respeito a documentação pessoal. O acervo do escritor, após sua morte, ficou sob responsabilidade da sobrinha Lívia Valença. Essa documentação ficará exposta no “Espaço Cultural Gilvan Lemos” em São Bento do Una quando estiver pronto. No atual momento 2021, todo esse acervo se encontra guardados em caixas à espera de financiamentos para construção do espaço cultural em um futuro breve. Assim, a documentação pessoal se encontra fora de consulta e também não há previsão para o acesso público desse conjunto documental.<sup>14</sup>

Ao que diz respeito de ter um dia a vida biografada, Gilvan Lemos nunca simpatizou por esse gênero, evidenciado no “texto inédito” e autobiográfico *Vá vendo o caiporismo* (LEMOS, 2015, p. 19): “Nada de autobiografia, nada de depoimento para posteridade”, pois considerou como importante, ou digno de registro apenas lembranças literárias, ou melhor, as lembranças de sua insignificante formação de escritor. Gilvan somente na mocidade se interessou pelas biografias e, principalmente, autobiografias. Justificou tal pensamento, dizendo que foi uma maneira de se inspirar, porque, sem dúvidas, pretendia ser um grande homem.

---

<sup>14</sup> Cepe. No dia 09 de julho de 2021, houve o lançamento do romance *Morcego Cego* (2021) do escritor Gilvan Lemos, por meio das mídias digitais. Em uma sessão solene de lançamento da obra, Thiago Corrêa, Pedro Américo e Lívia Valença falaram da obra e do escritor. Na ocasião a sobrinha Lívia informou que o todo o acervo pessoal de seu tio está sob sua responsabilidade e se encontram encaixotadas sem previsão de catalogação para exposição ao público. O lançamento do romance se encontra disponível na plataforma *You Tube* no canal da Cepe.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q7QF39sPKOk> Acesso: 09 jul. 2021.

“Não tô ouvindo nada! Esse som não presta! Tem que comprar um som! Essa Academia não tem dinheiro nem para comprar um som?” As afirmações se referem a precária estrutura sonora da Academia Pernambucana de Letra/APL. São palavras de Gilvan Lemos, registradas em sua biografia escrita pelo jornalista Thiago Corrêa, intitulada *Gilvan Lemos: o último capítulo*, publicada em 2017 (CORRÊA, 2017, p. 184).

A importância literária da obra de Gilvan Lemos para a cultura pernambucana evidencia-se no fato de estar imortalizado, o escritor foi eleito por aclamação no ano de 2011 para ocupar a cadeira 26 na Academia Pernambucana de Letras/APL. Aposentou-se em dezembro de 1979 como funcionário público e viveu grande parte da vida dedicando-se totalmente à Literatura, até o falecimento em 1º de agosto de 2015, aos 87 anos. Ser uma pessoa reservada e tímida foi uma das características marcantes sobre a personalidade do romancista.

Quanto a documentação, utilizamos como fonte principal a biografia de Gilvan Lemos (CORRÊA, 2017) publicada pela Companhia Editora de Pernambuco CEPE em 2017, como parte de um projeto intitulado: Coleção Memória, à época o objetivo era destacar personalidades importantes na história política e sociocultural de Pernambuco. Entretanto, até Gilvan Lemos, a proposta da coleção era tratar somente de personalidades vivas, porém, o projeto foi alterado porque o romancista faleceu durante as entrevistas para sua biografia.<sup>15</sup>

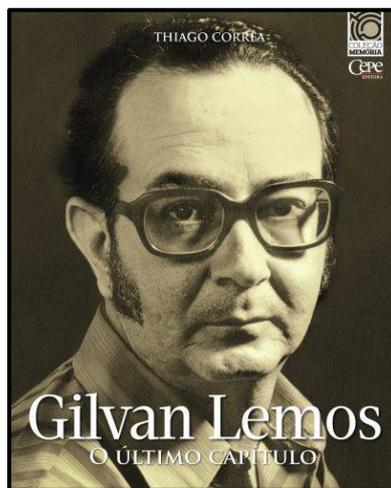


Figura 5. Capa da obra biográfica sobre Gilvan Lemos.

<sup>15</sup>Folha PE, Jornal on-line. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/diversao/diversao/diversao/2017/10/09/NWS,44529,71,552,DIVERSAO,2330-BIOGRAFIA-ESCRITOR-GILVAN-LEM>. Acesso em: mar. 2020.

Chamava-se Gilvan de Souza Lemos, nasceu no primeiro dia de julho de 1928 no município de São Bento do Una, no Semiárido pernambucano, aproximadamente a 201 km da capital Recife e mais ou menos 85 km de Caruaru, umas das principais cidades no estado. E 52 km distante de Pesqueira. Sua terra natal só recebeu o complemento “do Una” em 1941, referência ao rio que corta o pequeno município. Segundo o próprio escritor, o nome da cidade tem origens na crença ao um santo protetor contra os ataques de cobras na região, nos momentos de temor apelavam ao santo: “Valei-nos, Senhor São Bento”, isto justificou o batismo da cidade (SANTIAGO, 2018, p. 54-55).

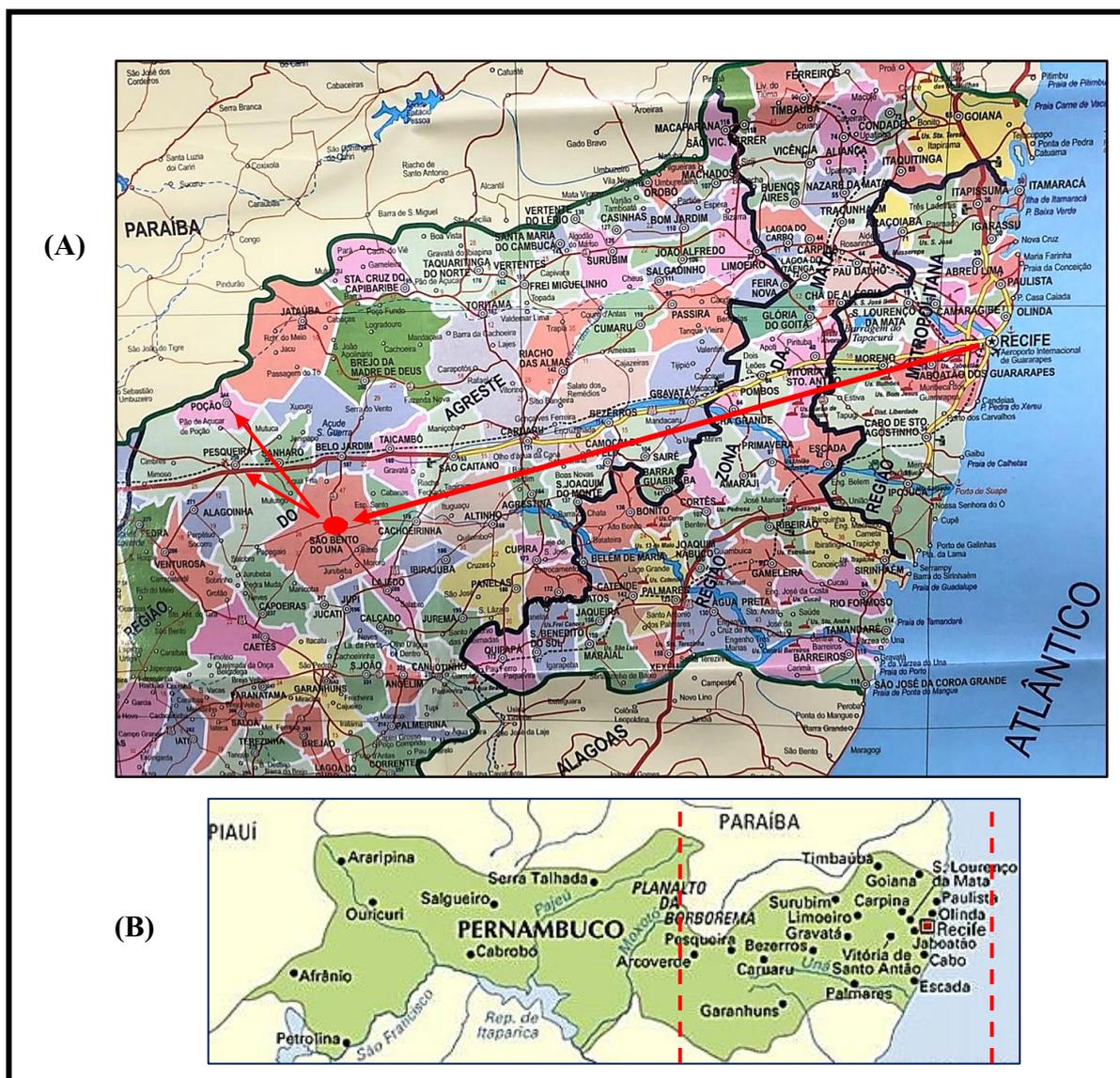


Figura 6. Acima (A) mapa de parte do estado de Pernambuco, destacado a seta da capital Recife em direção ao município de São Bento do Una, cidade natal de Gilvan Lemos. De São Bento do Una duas setas apontando aos municípios de Pesqueira e Poção região onde está localizado o povo indígena Xukuru do Ororubá. Logo abaixo (B) mapa integral do estado de Pernambuco destacado com as linhas pontilhadas o recorte acima (A). Fonte: Mapa do estado de Pernambuco: político; rodoviário; turístico; estatístico. Edição atualizada. Multimaps, s/d.

Lemos, era o caçula de cinco filhos, a mãe chamava-se Thereza de Souza Lemos, Joaquim da Silva Lemos o pai. Na única entrevista para o seu biógrafo Thiago Corrêa, ao abordar sobre a infância na São Bento dos anos 1930, relatou momentos alegria e tristeza da família devido a uma série de questões, entre as quais, o baixo poder econômico. Discutir questões a respeito da vida de Gilvan Lemos, possibilita o acesso as suas memórias, pois além de ser responsável pela construção da identidade pessoal é, por meio das memórias nos guiamos em maior ou menor grau em nossas lembranças, e estas lembranças fundamentam nossa crença sobre o que nós somos. E também, cotejar como o índio foi descrito na *A lenda dos cem* considerando os pressupostos da “análise dialética”.

Nesse sentido, sem as memórias o sujeito se esvazia, assim faz com que viva somente o momento presente, ocasionando a perda de suas capacidades conceituais e cognitivas, resulta no desaparecimento da identidade (CANDAUI, 2011, p. 60). Desse modo, compreender aspectos da vida de Gilvan Lemos, a partir das memórias em diversos suportes, como na sua biografia, entrevistas em jornais, testemunhos de pessoas que conviveram com o romancista etc., possibilitam traçar e conhecer o perfil de como construiu as referências enquanto romancista ao longo da trajetória de vida e como a temática indígena aparece em sua obra.

Assim, na infância, por ser cinco anos mais novo em relação aos irmãos, estes fizeram com que tivesse uma certa distância no convívio, imprimindo uma marca registrada de Lemos, a solidão característica marcante da personalidade ao longo da vida (CORRÊA, 2017, p. 24). Sempre foi muito reservado, comunicava-se, basicamente com a família. Não casou, não teve esposa e nem filhos. Era uma pessoa de poucos amigos e a rotina depois de aposentado era trancar-se no apartamento para dedicar-se a escrever romances, novelas e contos.<sup>16</sup>

O escritor gostava da independência, pois, o biógrafo pressupôs a causa dos problemas de saúde na infância, inicialmente a superproteção da família, mas devido aos cuidados excessivos. De ajuda, passou a ser um estorvo e a cura da doença significava a liberdade. Desde pequeno teve problemas nos olhos, diagnosticado com conjuntivite primaveril, todavia, como o serviço de saúde em São Bento do Una era precário foi para

---

<sup>16</sup>Pernambuco Suplemento Cultural do Diário Oficial do Estado: Silêncio e Criação em Gilvan Lemos. Disponível em: <https://www.suplementopernambuco.com.br/edi%C3%A7%C3%B5es-antiores/77-capa/1460-sil%C3%A7%C3%A7%C3%A7%C3%A7o-em-gilvan-lemos.html>. Acesso em: ago. 2019.

Recife pela primeira vez, ficando três meses na capital. O problema nos olhos o seguiu até os 15 anos de idade.

Na obra *Jutai Menino* (1956) há muitos trechos autobiográfico, como o próprio autor relatou em uma entrevista, afirmando que o processo de escrita do citado romance serviu como uma forma de válvula de escape, diante da saudade da terra natal quando esteve em Recife.<sup>17</sup> É possível encontrar traços coincidentes, sobre o seu problema de saúde na infância e a construção ficcional:

Às vezes constatava alguma melhora, bastando para isso o tempo amanhecesse firme, mas, olhando-se no espelho, ante qualquer sinal da doença, perdia a segurança, a afoiteza em enfrentar a claridade do sol com aquela sensação de liberdade que os poucos meses de cura lhe proporcionaram. Estava perdido, o mal fora deixar-se enganar com tanta facilidade. Agora adeus colégio, adeus direito de ser igual aos outros meninos. Ente eles e o colegas, haveriam sempre o limite determinado pelos óculos escuros (LEMOS, 1995, p. 160).

Na perspectiva de Antônio Candido (1967, p.22), ao refletir sobre a “crítica e sociologia” para pensar a relação entre o artista e o meio, entende como uma metodologia auxiliar, para se ter uma visão mais ampla, de modo algum o caráter sociológico pretende explicar o fato literário, mas apenas elucidar alguns pontos para avaliar o caráter social que compõe uma obra. Para Candido, o viés sociológico para analisar uma obra é indispensável, no entanto, há uma relação entre meio social e a criação artística e criação artística sobre o meio social.

Tendo como referência a perspectiva sociológica, nesse sentido, Gilvan Lemos admitindo aspectos biográficos em seu romance *Jutai Menino*, corroborou com algo muito importante para nossas problematizações nos segundo e terceiro tópicos na “a construção da personagem”. Nessa perspectiva, os processos de construção das personagens cujo Gilvan Lemos criou, carregam sinais sobre suas experiências de vida. Compreender como se compõe a personagem, do ponto de vista das memórias se faz necessário.

Assim, os processos de construção da personagem são fundamentados em três mecanismos: a “memória”, a “observação” e a “imaginação” (MOISÉS, 2006, p. 235-236). O papel das memórias (nosso interesse nesse momento) para composição de um

---

<sup>17</sup>TV Senado Programa Leituras. Leituras - Gilvan Lemos: nessa entrevista com Gilvan Lemos tratou sobre suas obras, a abordagem sobre o discurso universal numa estrutura regional. Na entrevista, exibida em 24/12/2005, o autor narrou sobre a infância em São Bento do Una (PE) e sobre a visão do mundo traduzida na prosa leve e questionadora.

Disponível em: <https://www.senado.leg.br/noticias/TV/Video.asp?v=178166>. Acesso em: ago. 2019.

romance ocorre sob duas circunstâncias. A primeira, trata-se da observação alheia depositada nas memórias e um dia é transferida deformada para a ficção pelo escritor. Na segunda circunstância, as memórias se convertem em imaginação, toda experiência pessoal obtida pelo indivíduo, vai se acumulando, convertendo-se em memórias, essas memórias servirão como matéria prima para a composição ficcional para o escritor.

Ou seja, o modo de perceber o mundo e guardar nas memórias as experiências humanas, pode ser projetado na criação artística. Seguindo essa linha de considerações, Gilvan explicou conter trechos autobiográficos no romance *Jutaí Menino*. Assim, nesse romance relatou seletivamente o que quis e, escolheu o tipo de informação para o acesso do leitor. Nos processos de criação em geral, o escritor tem o total controle entre as memórias, a imaginação, decidindo que vai ser publicizado ou não em uma composição literária.

São Bento do Una, na época da infância, além das deficiências na área da saúde, também houve problemas na educação. O romancista ingressou aos sete anos na escola, algo comum na época. O escritor considerou boas lembranças da infância na escola, porque a professora era amiga dos alunos da classe, incentivando-os a exercitar as liberdades criativas. Acerca da formação educacional e ser escritor, Gilvan Lemos na bienal do livro em Pernambuco em 2013, declarou:

Eu só virei escritor de teimoso. Não tinha colégio em São Bento, só estudei lá até o 3º ano. Livraria, nem pensar. Comecei a comprar livros por reembolso, gastava toda minha mesada. E meu pai não tinha dinheiro para me enviar para estudar em outra cidade, não queria que eu morasse de favor na casa dos outros.<sup>18</sup>

Ainda na infância, no período de formação, o cinema “fez sua cabeça”, pois, considerava como uma outra forma de diversão, acompanhada de banhos de açude, jogos de futebol e as festas religiosas, entre as quais a Festa de Reis. O cinema, entretanto, foi impactante na vida do escritor, pois foi o primeiro deslumbramento no campo da estética, ficou encantando pela magia da Sétima Arte e, no romance *A lenda dos cem*: a forma cinematográfica se faz presente, em especial no roteiro como for organizado a sequência da narração, ou seja, os fatos sociais das experiências individuais estão presentes na elaboração artística.

---

<sup>18</sup>JCNE10, Jornal online: Gilvan Lemos fala sobre sua vida e reedição das suas obras. Disponível em: <https://jc.ne10.uol.com.br/canal/cultura/literatura/noticia/2013/10/06/gilvan-lemos-fala-sobre-sua-vida-e-reedicao-das-suas-obras-100077.php>. Acesso em: mar. 2020.

Nas palavras de Lemos (2015): “o cinema foi meu primeiro deslumbramento. Diante da tela eu me multiplicava. Mas aquilo era verdade, existia de fato, e eu estava lá dentro, participando de tudo. Se havia cena comovente, eu chorava; se hilariante, morria de rir. Era um mundo novo que me fascinava, embora não o entendesse”. O cinema, no entanto, foi um mundo novo fascinante, porém, com um contratempo, nem sempre tinha dinheiro para ir as sessões.

Esse caráter da penúria econômica foi uma constante em muitos dos personagens nos romances, evidenciando-se, no entanto, a relação das lembranças do que viveu e a criação literária do escritor. A relação: vivência, memórias e criação artística de Gilvan, ou seja, como apresentou a visão de mundo enquanto escritor foi decisivo para pensarmos como percebeu o índio em muito de suas obras com essa visão guiada pelas memórias e sentimentos.

No processo da formação escolar, o primário na época era destinado a crianças de 7 a 13 anos. Terminado esse ciclo somente as famílias com condições econômicas enviavam os filhos para fazer o ginásio em colégios de cidades próximas ou na capital. A família de Gilvan Lemos não tendo condições, após terminar o primário, o futuro romancista ficou em São Bento do Una. Com essa situação se sentia incomodado por não ter oportunidade de continuar os estudos, sendo seduzido pelas histórias de colegas que experimentavam outros horizontes fora da cidade natal. Traços dessa vivência aparecem no romance: *O anjo do quarto dia* (1981) com a personagem Amísio, um jovem que estuda em Recife e nas férias voltava para o interior.

No mundo da ficção, n’*A lenda dos cem* custearam os estudos do herói “Peto”, enquanto essa questão teve mais sorte a personagem do romance:

Dr. Augusto quis saber por que Peto não continuava os estudos. Ah, Dr. Nobre Quem sou eu [Euclides tem a guarda Peto]: seria uma despesa fora do meu alcance (...). Peto ganharia o suficiente para manter-se, teria oportunidade de prosseguir os estudos, formar-se: - Você pode terminar o clássico aqui [no colégio] no Nobre ou no Pernambucano, que é grátis também (LEMOS, 1995, p. 150-207).

O fato de não ter estudado como outras crianças foi algo marcante, evidenciado em um documentário sobre sua vida, enfatizou novamente sobre a privação em não continuar os estudos quando afirmou: “eu não sei como consegui ser escritor. Eu não estudei. Isso já lhe contei, que só tinha o terceiro ano primário. Estudei sozinho. Eu não

sei como me tornei um escritor”.<sup>19</sup> Esse problema econômico, por um lado serviu para lamentações, como também motivação para o desenvolvimento da formação, pois era o único responsável pelo seu destino.

Diante da solidão algo peculiar, ainda mais sem o convívio dos colegas da escola, foram estudar longe, Lemos teve contato com algo fascinante para formação: os gibis. Passando a conhecer um novo modo de se entreter, refugiando-se em meio a solidão nesse novo mundo. Essa relação do romancista e os quadrinhos aparece no romance *Jutai menino*: “Na escola ficara famoso. Reproduzia gravuras, retratos de grandes vultos da história, paisagens caricaturas. Aprendera alguns traços numa revistinha chamada Gibi<sup>20</sup>” (LEMOS, 1995, p. 82).

Desde criança usava a criatividade e, a partir desse momento, passou a fazer as próprias histórias de revista em quadrinhos, elaborando os desenhos e edições, com muito sucesso na cidade natal. Sobre a escassez dessas revistas narrou:

São Bento na época não tinha mais do que 2.500 habitantes. Desservida de estrada de ferro ou de rodagem federal, isolava-se entre Garanhuns e Caruaru, cidades maiores, às quais só se alcançava em carro de aluguel, em caminhões de carga ou de feirantes. Inexistia livraria ou banca de revistas, de modo que Gibi era produto raro, que apenas interessava aos garotos. Milagre, aparecer um Gibi em São Bento, levado por algum estudante em férias, um visitante ocasional (LEMOS, 2015, p. 19-20).

Não ter o acesso fácil aos quadrinhos, de certo modo impulsionou o processo criativo do escritor desde cedo. Assim, mesmo com pouca idade tinha inclinações pelas temáticas “sérias”, os gibis produzidos por ele evidenciaram o potencial em articular o real e o imaginário, outra marca dos romances posteriormente, entretanto:

Ainda que seja referências isoladas e superficiais, elas ao menos revelam o crescimento do interesse de Gilvan em relação à situação do país e do mundo, já buscando contextualizar suas tramas historicamente, inserindo elementos do mundo real em suas ficções e indo além das caracterizações simplórias de mocinhos contra bandidos, através de uso de termos como integralista e nazista com sentido negativo atribuindo aos vilões (CORRÊA, 2017, p. 54).

<sup>19</sup>JCNE10, jornal on-line, [jconline.ne10.uol.com.br](http://jconline.ne10.uol.com.br): Gilvan Lemos é tema de documentário, exibido em 05/06/2015.

Disponível em: <https://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cultura/literatura/noticia/2015/06/05/gilvan-lemos-e-tema-de-documentario-184423.php>. Acesso em: ago. 2019.

<sup>20</sup>“Gibi” com inicial maiúscula se deve ao nome da revista que Jutai manuseava: *Gibi*. Era o nome de uma revista, na época havia *O Globo Juvenil*, *Gibi*, *Gibi Mensal* e *Suplemento Juvenil*. Os anos de 1929 a 1938 ficaram conhecidos como “Era de Ouro” dos quadrinhos, posteriormente “gibi” será sinônimo de revista em quadrinhos (CÔRREA, 2017, p. 43).

Nesse sentido, desde muito cedo na vida de Gilvan Lemos se manifestou a ambivalência entre o as experiências de sociabilidades e o mundo da fantasia. Esse processo dialético entre a fantasia e a não-fantasia está relacionado nas relações dos fatores socioculturais percebido pelo escritor. Assim, essas questões estão de acordo com nosso estofo teórico apresentado por Antônio Candido, ao se referir ao método dialético explica a importância de se investigar as influências concretas exercidas pelos fatores socioculturais em uma obra e vice-versa (CANDIDO, 1967, p. 22).

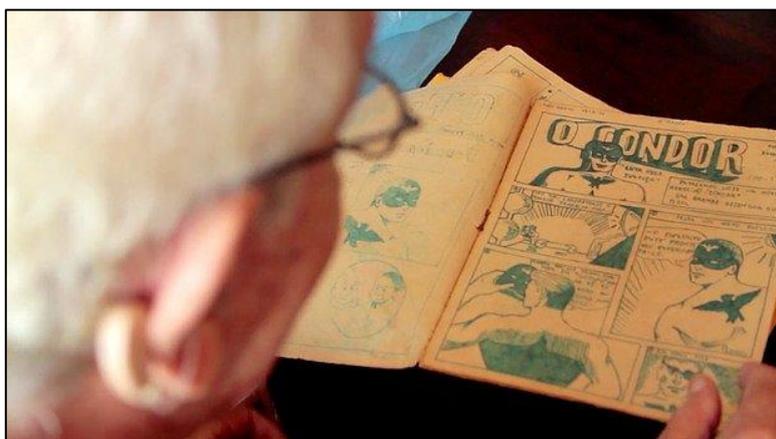


Figura 7. Anos 2000, Gilvan Lemos segurando um dos gibis confeccionados.<sup>21</sup>

No entanto, as leituras dos gibis foram interrompidas pela irmã Malude, quando tinha 15 anos, ao considerá-lo velho demais para àquele gênero, pois era o momento de literatura para algo mais sério, coisa de gente grande. Passando a orientá-lo nas obras ao qual leria futuramente. Sobre esse acontecimento, Lemos afirmou a Urariano Mota, em uma entrevista no Blog Portal Vermelho:

Desde criança a leitura tem sido o que existe de mais importante na minha vida. Primeiro me apaixonei pelos gibis. Me interessava também pelos livros infantis de Monteiro Lobato, que os mais velhos indicavam para que eu me instruisse, embora eu não os lesse com esse intuito, e sim por me divertir principalmente com as presepadadas da Emília. Depois passei a ler romances. O primeiro que li, O Conde de Monte Cristo, de Alexandre Dumas me conquistou definitivamente. A ficção continua a ser minha leitura predileta. Não sei como uma pessoa passa pela vida sem ler, sem se interessar pela literatura.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Imagem retirada do site: Obviusmag.

Disponível em: [http://lounge.obviusmag.org/sarcasmo\\_e\\_sonho/2015/08/nas-entrelinhas-do-silencio-de-gilvan-lemos.html](http://lounge.obviusmag.org/sarcasmo_e_sonho/2015/08/nas-entrelinhas-do-silencio-de-gilvan-lemos.html) Acesso: 29 ago. 2021.

<sup>22</sup>Vermelho: Blog de notícias online. Disponível em: <http://www.vermelho.org.br/noticia/157107-1>. Acesso em: ago. 2019.

No contexto dos problemas econômicos o impediu de concluir os estudos básicos e não ir ao cinema toda vez que sentisse vontade. Não mais lendo revista em quadrinhos, a atenção foi para leitura de revista, a parte dos “contos” foi o que mais lhe interessava. A revista chamava-se: *Alterosa*, criada em 1939 em Minas Gerais, publicada mensalmente até 1964. Na revista foi lançado um concurso de contos. Viu uma janela para a carreira de escritor. Em 1947 enviou um conto escrito em 1945, aos 17 anos. Em sua biografia relatou que fez a inscrição em segredo temendo um constrangimento público. Tempos de angústia para saber se teria ao menos aprovação do conto, e assim, concorrer ao prêmio. Alguns meses depois chegou a informação: o conto iria concorrer ao prêmio de publicação na revista. Espalhou a notícia a todos que pôde, sobre o feito: o aceite do conto na revista. O fez com uma edição da revista *Alterosa* nas mãos, pois não precisava esconder de ninguém a pretensão ao concurso, assim mostrou a edição aos pais, irmão, à empregada,<sup>23</sup> ao gato, galinhas, a todos quanto possível (CORRÊA, 2017, p. 76-77).

A felicidade do escritor completou-se alguns meses depois, na edição de março em 1948, prestes a completar 20 anos, quando o conto: *Pelo caminho mais curto* foi publicado. O primeiro conto era uma história ambientada em um cenário rural, narrando a vida de um casal enfrentando dificuldades financeiras, um marido preguiçoso casado somente por interesses, pouco a pouco o marido fez com que perdessem todo o patrimônio com noitadas e bebedeiras. Esse conto estaria composto de uma marca literária do escritor, desde a fala de modo popular das personagens caráter regional, dificuldades financeiras, alusão ao jogo para solucionar problemas e a utilização de dados biográficos como matéria-prima para a ficção, novamente a articulação da experiência concretas manifestado no fictício.

No mesmo ano, novamente o nome de Gilvan Lemos foi estampado na revista, com a segunda publicação, o conto: *Viagem ida e volta*, escrito em outubro de 1947 e publicado em novembro de 1948. O autor relatou ter ficado vaidoso com a façanha na revista evidenciando ter talento para seguir enquanto escritor. Portanto, São Bento do Una ficava pequena demais para o tamanho de Gilvan Lemos e não correspondia aos seus promissores anseios.

---

<sup>23</sup>O trecho retirado da biografia de Gilvan Lemos. Essa passagem apresenta uma contradição ao que diz respeito às lembranças do baixo poder de consumo e dificuldades econômicas. Situação paradoxal em sua casa ter tido empregada. Porém, não conseguimos compreender quais as relações com a família de Gilvan Lemos e essa suposta pessoa prestadora de serviço. Qual seria a remuneração daquela empregada numa cidade do interior? A luz da contemporaneidade seria um contrassenso, vivenciar dificuldades econômicas e ter um funcionário. Mas, não foi o caso, nesse período da vida do escritor.

Esses aspectos apresentam indícios da vida de Gilvan Lemos relacionado ao mundo das letras, aos poucos foi construindo a capacidade artística como escritor. Desde as dificuldades, como também os êxitos e escolhas, diagnosticando ser talentoso mesmo muito jovem, testando a capacidade criativa para tornar escritor consagrado ao longo da trajetória. Nesse sentido, nossa narrativa sobre aspectos da vida de Gilvan Lemos, possibilita articular questões do passado com o presente, as relações do tempo e a História, a luz dessa construção biográfica para buscarmos evidências que certas características na sua construção literária iniciaram muito cedo, porém permanecendo ao longo da vida.

O conteúdo apresentamos até o momento sobre acontecimentos da vida do romancista em São Bento do Una, sua capacidade criativa digna de premiações nacional, evidencia o quanto estava sempre se atualizando em face do “mundo das letras”. O quanto possível, estava atento não somente ao contexto onde vivia, como também as transformações sociais no Brasil e no mundo ao longo dos tempos, como apresentado nos seus primeiros contos.

Desse modo, constata-se a característica de ser engenhoso com as palavras e perspicaz aos acontecimentos vivenciados, marcas registradas em muito de suas obras: os diálogos do mundo vivido com o mundo imaginado, por meio dos temas discutidos, do “como as coisas são” das experiências cotidianas, para o “como deveria ser” no mundo imaginário da *diegese*.

Mas, às vezes se confundem pelo vigor dos finais trágicos dos enredos, típicos do mundo para além da ficção. Sobre suas capacidades literárias, escreveu o romancista: “anos depois, já morando no Recife, ocasião em que procurei me aperfeiçoar na literatura e passei a ler ensinamentos dos grandes especialistas da matéria, encontrei neles pouca novidade” (LEMOS, 2015, p. 21).

Assim, destacamos sua evolução na arte da escrita, apresentando aspectos da capacidade literária de Gilvan Lemos;

É evidente que ninguém nasce sabendo. A pessoa mesmo tendo pendores literários precisa ler autores diversos e a partir deles forjar o seu próprio estilo. Mal comparado, é como os cantores novos do século passado que começavam imitando o seu ídolo e depois se libertando e tomando o seu próprio estilo. Gilvan se iniciou para a vida literária quando pontificavam nas letras brasileiras figuras como Érico Veríssimo (1905-1975), José Lins do Rego (1901-1957), Jorge Amado (1912-2001), Lúcio Cardoso (1913-1968). Esses autores Gilvan não só os amou como os imitou desordenadamente. Hoje, com seu faro apuradíssimo, ele depurou esses autores, salvando dois ou três romances de Lins do Rego e de Veríssimo e riscando Cardoso e Amado.

Já por Graciliano Ramos (1892-1953), Gilvan tem uma identificação com todos os seus livros, pelo seu apuro e despojamento da escrita.<sup>24</sup>

Mudou-se para Recife em maio de 1949, pouco antes de completar 21 anos. Não foi nada fácil essa revolução em sua vida, foram três meses na procura de emprego, chegando à conclusão que estava em piores condições que na terra natal. A mudança para capital significou muitas transformações em seu cotidiano, ampliação dos horizontes na vida como um todo. Pois, nesse novo local conheceu amores, pôde se estabelecer profissionalmente como funcionário público e, por fim, começou a dar forma a sua literatura com um tom de seriedade.

Empregado e remunerado em Recife, Gilvan a partir de então, começou a se aproximar da tecnologia da época. Para o empreendimento literário, passou a usar máquina de escrever, não mais escreveria suas histórias à mão: “entre a aquisição da “Hermes Baby” [modelo da máquina] em dezembro de 1950 e o início da escrita de “Noturno sem música” em de março de 1951 foram três meses de silêncio. O escritor não sabia como iniciar a história” (CORRÊA, 2017, p. 89). *Noturno sem música*<sup>25</sup> foi o primeiro romance “sério” escreveu a obra em 41 dias. Motivado pela experiência dos prêmios dos contos na revista, Gilvan sentiu-se estimulado em concorrer ao concurso literário *Vânia Souto de Carvalho*, promovido pela Secretaria de Educação e Cultura do Governo, com uma comissão julgadora formada por dramaturgos, poetas e jornalistas conceituados no estado.

Apesar de atrasos, as inscrições foram abertas no início de agosto 1952, sendo publicado o resultado final em 1º de dezembro do mesmo ano. Na categoria romance, *Noturno sem música* ficou na segunda colocação, com o primeiro lugar o romance do

---

<sup>24</sup> Portal São Bento do Una, Orlando Calado: Coluna 69: Gilvan Lemos, simplesmente um escritor. Publicada dia 17 de fevereiro de 2007.

Disponível em: [https://portalsbu.com.br/?sec=coluna\\_orlando&id=69](https://portalsbu.com.br/?sec=coluna_orlando&id=69) . Acesso em: ago. 2019.

<sup>25</sup>Sobre o primeiro romance (SANTIAGO, 2018, p. 59) relata que no texto autobiográfico de Gilvan Lemos, *Vá vendo o caiporismo*, confessou ter se inspirado na obra *Caetés* de Graciliano Ramos para começar o romance *Noturno sem música*. Na biografia escrita pelo jornalista Thiago Corrêa, existe um relato, extraído do texto autobiográfico, em que o romancista classificou seu ato como “plágio”, ou melhor, “um roubo inocente dum rapazola de 23 anos incompletos”. Conforme (SANTIAGO, 2018) e corroboramos com seu apontamento, existem grandes semelhanças sobretudo no início das obras quando comparadas, com uma cena comum, protagonizada pelos trios amorosos presentes nos dois romances, quando os maridos se recolhem e ficam apenas num determinado cômodo, as esposas e os admiradores que põem xícaras nos pires antes de se retirarem, diante do incômodo que sentem com a situação etc. São duas cenas quase idênticas do romance *Caetés* e no livro *Noturno sem música*, com ações muito parecidas protagonizadas pelos personagens. Nosso intuito foi apenas apresentar nossa percepção, confirmando o que confessara Gilvan Lemos.

escritor Osman Lins,<sup>26</sup> estava se destacando no cenário literário pernambucano. Essa premiação permitiu angariar notoriedade, possibilitando romper um certo isolamento social que mantinha na época. A partir desse momento, a produção literária começou a se consolidar, como também os prêmios.

Quanto ao primeiro romance (SANTIAGO, 2018, p. 59) em texto autobiográfico de Gilvan Lemos, *Vá vendo o caiporismo*, confessou ter se inspirado na obra *Caetés* (1933) de Graciliano Ramos para começar o romance *Noturno sem música*. Na biografia escrita pelo jornalista Thiago Corrêa, existe um relato, extraído do texto autobiográfico, cujo romancista classificou seu ato como “plágio”, ou melhor, “um roubo inocente dum rapazola de 23 anos incompletos”.

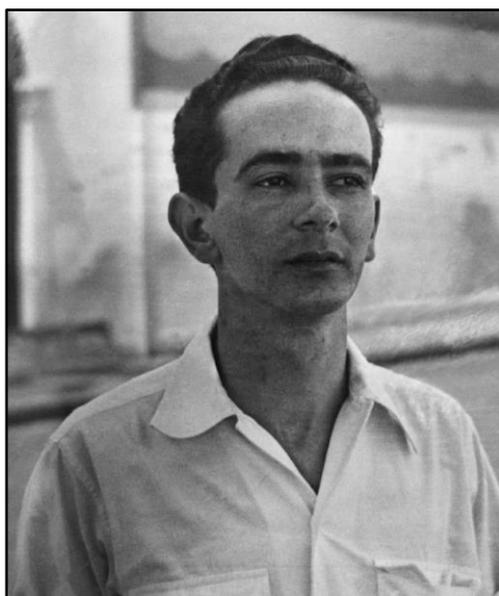


Figura 8: Gilvan Lemos 1952.



Figura 9. Osman Lins.<sup>27</sup>

Conforme (SANTIAGO, 2018) e corroboramos com seu apontamento, existem grandes semelhanças sobretudo no início das obras quando comparadas, com uma cena comum, protagonizada pelos trios amorosos presentes nos dois romances, quando os

<sup>26</sup>O escritor pernambucano Osman da Costa Lins nasceu em Vitória de Santo Antão, PE, em 1924. Formou-se em Economia e em Dramaturgia no Recife, antes de se transferir para São Paulo em 1962. Em São Paulo, mesclando seu trabalho no Banco do Brasil com o de escritor, escreveu peças de teatro e telenovelas e nos anos 1970 foi autor de alguns casos especiais para a TV Globo. Lecionou Literatura Brasileira na Faculdade de Letras de Marília, SP. Seus livros mais conhecidos são: *O Visitante*, *O Fiel e a Pedra*, *A Rainha dos Cárceres da Grécia*, *Avalovara* e *Nove, Novena*. Ao morrer, aos 54 anos, estava concluindo o romance *A Cabeça Levada em Triunfo*.

Global Editora: Biografia de Osman Lins.

Disponível em: <https://globoeditora.com.br/autores/biografia/?id=1782>. Acesso em: abr. 2020.

<sup>27</sup> Site: Angústia Criadora. Biografia remonta a trajetória do escritor pernambucano Gilvan Lemos. Ambas as imagens (figura 5 e 6) foram obtidas na plataforma.

Disponível em: <https://www.angustiacriadora.com/biografia-remonta-a-trajetoria-do-escritor-pernambucano-gilvan-lemos/> Acesso: 29 ago. 2021.

maridos se recolhem e ficam apenas num determinado cômodo, as esposas e os admiradores que põem xícaras nos pires antes de se retirarem, diante do incômodo que sentem com a situação etc. São duas cenas quase idênticas do romance *Caetés e Noturno sem música*, com ações muito parecidas protagonizadas pelos personagens. Nessa digressão apresentamos nossa percepção, confirmando o que confessara Gilvan Lemos.

Com a idade próxima os 24 anos, considerando-se velho demais para retomar os estudos, sentiu que era um momento de grandes mudanças. Com aspiração de ser escritor decidiu fazer um concurso público para o Instituto de Aposentadorias e Pensões dos Industriários (IAPI), em 1966 com o nome mudado para Instituto de Previdência Social (INPS) e atualmente conhecido como Instituto Nacional de Seguro Social (INSS). Em julho de 1952 iniciou (3 anos depois de chegar a Recife com menos de 25 anos) no serviço público, com um salário que era o dobro do recebido no trabalho anterior, passou a trabalhar somente meio expediente tendo tempo livre para se dedicar as leituras e a escrita (CORRÊA, 2017, p. 93).

Com esse novo modo de vida suas possibilidades criativas afloraram. Assim, o novo romance o *Emissários do diabo* (1968) teve grande repercussão nacional ao ser publicado pela Editora Civilização Brasileira. Na sequência os principais romances foram: *Jutai menino* publicado pelas Edições O Cruzeiro, 1968; *Os olhos da treva* editora Civilização Brasileira, 1975; *O anjo do quarto dia* na Editora Globo, 1976; *Os pardais estão voltando* na Editora Guararapes, 1983; *Espaço terrestre* Editora Civilização Brasileira, 1993; *Cecília entre os leões* na editora Bagaço, 1994; *A lenda dos cem* pela Civilização Brasileira, 1995; *Morcego cego* pela Record, 1998. Publicou mais de 30 livros, além desses romances contos e novelas.

Quando se analisa o conjunto da obra de Gilvan Lemos, em face à sua formação e experiências, seria possível classificá-la numa literatura com traços regionalistas como marca principal. Porém, apresentou nas obras tramas de caráter universal, sobretudo na singularidade das personagens, tendo como pano de fundo o social e o regional. O romancista afirmava que suas obras não eram engajadas, mas as críticas estavam lá, eram sutis e deixando sob responsabilidade do leitor fazer o julgamento, não emitindo a opinião enquanto escritor (SANTIAGO, 2018, p. 58). Discordamos do escritor, apresentaremos em momentos subsequentes da pesquisa o contrário.

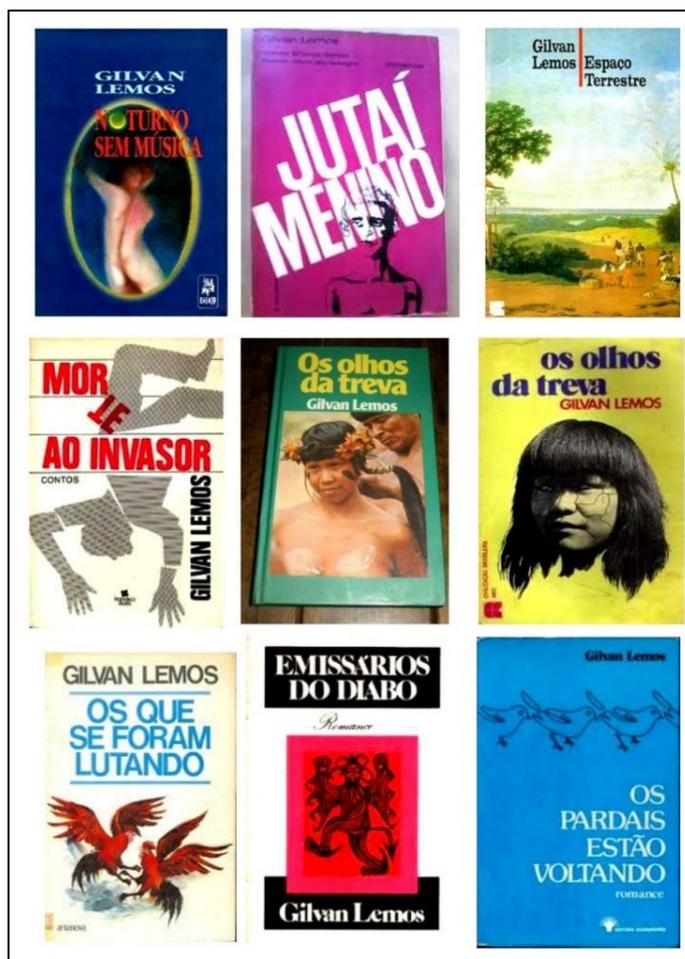


Figura 10. Capa de algumas edições de obras de Gilvan Lemos.

Abrimos um parêntese, para destacar as imagens das duas edições de *Olhos da treva*, pois representam indígenas, e o nome ‘Jutai’ do romance *Jutai Menino*, faz alusão ao léxico indígena. Essas capas mencionadas, sem dúvidas, fazem alusão ao indígena, são autoexplicativas por si só. Representar uma tipologia de índio estigmatizado como personagem, é comum nas obras de Gilvan. Os três primeiros romances: *Noturno sem música*; *Jutai menino* e *Espaço terrestre* discutiremos no próximo tópico para evidenciar o modo como a personagem indígena se faz presente, fecha parêntese.

Assim, esses traços presentes no conjunto das obras refletem o caráter dialético presentes na ficção, seguindo o modelo de Antônio Candido (1967, p. 25) quando o caráter da estrutura social se faz presente, seja nos valores, ideologias e nas técnicas comunicativas. Está explícito os valores cristãos, personagens do interior da capital Recife, famílias representantes das oligarquias latifundiárias entre outras marcações.

Acerca de marcas presentes na obra de Gilvan Lemos, uma importante crítica acerca do conjunto de seus escritos destaca-se um aspecto muito importante para nossa

pesquisa, o contexto onde viveu e as experiências adquiridas ao longo da vida na terra natal, aparecendo de certa forma em sua obra.

Assim:

Embora resida no Recife desde 1949, o ficcionista passou maior parte do seu período de formação no interior de Pernambuco. Na verdade, sua cidade natal de São Bento do Una ecoa em toda a sua obra, como acontece também, de maneira mais imprecisa, com as experiências autobiográficas mais importante (...) [o conjunto de sua obra] é um mundo pulsante de tragédia e comédia no sentido mais clássico, onde o comentário social determinista e uma cor local papável servem como um pano de fundo coletivo para estudos essencialmente sensíveis de inter-relações pessoais. Além disso o humor, com mais frequência o satírico, oferece-lhe constantemente um veículo reconfortante por meio da realidade desalentadora, tão comum as personagens de Gilvan Lemos (SILVERMAN, 1994, p. 81).

Considerando as afirmações de Silverman, novamente os fatores externos são evidenciados nas obras de Gilvan Lemos, essa consideração biográfica relacionado ao artístico como marca relevante na criação do romancista corrobora para traçarmos considerações sobre a experiências, não só das histórias acerca dos povos indígenas da Região do Semiárido pernambucano, mas o próprio convívio, porque a presença do fator indígena é recorrente em suas ficções. Por outro lado, se faz pouca ou nenhuma menção da crítica literária sobre o “porquê” dessa recorrência.

Quanto às origens familiares, sobre os laços de sangue, tinha ligações com um grupo seleta e de grande prestígio em São Bento do Una: os “Valença”. O romancista era primo de segundo grau do cantor pernambucano e conhecido no Brasil inteiro Alceu Valença, Gilvan também era primo de primeiro grau do ex-Deputado Estadual Décio de Sousa Valença pai de Alceu Valença. Primo de primeiro grau e cunhado do ex-Deputado Estadual Lívio de Sousa Valença que se casou com Odete a irmã mais nova do romancista (CÔRREA, 2017, p. 79-86).

Devido a ligação familiar, é possível que Gilvan tenha se beneficiado algum tipo de influências positiva em algum momento da trajetória de vida, como também a consagrar determinada ponto de vista da classe cujo tem ligações. Seus familiares além de serem políticos importantes alguns eram latifundiários em um espaço onde em tempos remotos era ocupado por indígenas da região. Em face da importância política dos “Valença” personificado em Lívio Valença, em 2006 sua filha Lívia Valença (curadora do acervo de Lemos) publicou o livro *Histórias que meu pai contou*, narrando situações vivenciadas pelo pai durante os 45 anos atuando na política e como médico em São Bento do Una e Pesqueira.

Retornado ao assunto das minúcias das sociabilidades, na cena intelectual recifense, Gilvan Lemos teve importantes relações com pessoas influentes do universo sociocultural pernambucano, ao início da vida adulta no Recife. Obteve apoio de duas figuras extremamente necessárias na gênese da carreira: Osman Lins e Hermilo Borba Filho.<sup>28</sup> Osman, desempenhou o papel de apresentá-lo ao universo intelectual do Rio de Janeiro e de São Paulo, e Hermilo contribuiu com dicas técnicas sobre como poderia melhorar a escrita, labuta cujo desempenhava com tanto empenho.<sup>29</sup>

Osman Lins, portanto, chancelou a credibilidade e o prestígio de Gilvan com uma crítica positiva ao seu primeiro romance, *Noturno sem música*, em uma coluna do jornal *O Estado de São Paulo* em de novembro de 1956. Na reedição da obra 2016, entre os acordos contratuais para nova publicação, Lemos fez questão que a crítica de Osman Lins estivesse integralmente presente na reedição. Nas palavras de Lins, à época, evidenciando as qualidades literárias de Gilvan Lemos escreveu: “assinalamos o discreto aparecimento, no Recife, de um romancista novo e não apenas promissor, cuja potência narrativa irrompe com uma vitalidade impetuosa. Superadas certas deficiências culturais que refletem em seu artesanato” (LEMOS, 2016, p. 13).

A crítica positiva ao romance *Noturno sem música* de Osman Lins; o prêmio no concurso literário *Vânia Souto de Carvalho*, nos permite tecer questões acerca dos laços de favorecimentos pessoais, mediante as redes de sociabilidades de pessoas influentes. A respeito da crítica literária e da premiação recebida, levantamos um questionamento: Gilvan Lemos pode ter sido favorecido, tanto na premiação como na crítica favorável por Osman Lins? Pensar tal conjectura se justifica porque Gilvan fez parte de uma família influente na política pernambucana, e suas origens podem ter sido responsável pelas relações de sociabilidades. No entanto, não pretendemos fazer juízo de valor ou questionar a importância de Gilvan Lemos e o conjunto de sua obra, mas levantar considerações acerca de identificar a quais grupos Gilvan Lemos estava filiado, a qual grupo ele representaria e qual seu lugar fala.

---

<sup>28</sup>Hermilo Borba Filho (Engenho Verde, Palmares, Pernambuco, 1917 - Recife, Pernambuco, 1976). Autor, encenador, professor, crítico e ensaísta. Diretor artístico do Teatro do Estudante de Pernambuco e fundador do Teatro Popular do Nordeste, é um dos homens de teatro mais atuantes no Nordeste brasileiro. Enciclopédia Itaú Cultural, Biografia Hermilo Borba Filho. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa7224/hermilo-borba-filho>. Acesso em: abr. 2020.

<sup>29</sup>PorAqui, Blog: Biografia remonta a trajetória do escritor pernambucano Gilvan Lemos. Disponível em: <https://poraqui.com/grande-recife/biografia-remonta-a-trajetoria-do-escritor-pernambucano-gilvan-lemos/>. Acesso em: ago. 2019.

Continuando nessa problemática, anteriormente Lemos assumiu que a obra premiada muito se assemelhava com o romance *Caetés* (1933) de Graciliano Ramos, “fruto de um roubo juvenil”. Quando observamos uma crítica desfavorável do pernambucano Álvaro Lins à *Caetés*, primeiro romance de Graciliano Ramos, temos os seguintes argumentos:

Tudo nas suas páginas revelava segurança e estabilidade. Um livro maciçamente ruim. A vulgaridade do ambiente do romance – e todo ele se processa através de coisas reles, pequenas intrigas e conversinhas de cidade do interior – parece ter contaminado a própria arte do romancista, de modo que o assunto e realização permanecem no mesmo plano medíocre. Logo na primeira cena encontramos a vulgaridade da expressão daquele “e deu-lhe dois beijos no cachaço” (...). Por sua vez o enredo de *Caetés* é comum e destituído de interesse. Torna-se simplesmente monótona aquela pretensão de João Valério [personagem principal] de conquista amorosa, que nem se realiza, nem gera alguma ação romanesca. Arrastada é a ação, arrastados os diálogos. Além disso, o processo do romance é de caráter fotográfico, com mais pitoresco do que dramaticidade; os personagens são tipos convencionais, que não se individualizam nem pelos atos nem pelos seus caracteres (LINS, 1958, p. 76).

Esse posicionamento acerca do romance *Caetés*, a obra “inspiradora” para *Noturno sem música* percebemos que o romance de Gilvan Lemos tem os mesmos problemas apontados em *Caetés* e, nossa questão é: como a banca do concurso e a crítica positiva de Osman Lins não perceberam essas fragilidades? Por outro lado, para quem está começando é muito importante ter esse tipo visibilidade, sobretudo naquele período, ter uma obra premiada e uma crítica veicula em um jornal de circulação nacional na Região Sudeste seria uma distinção de credibilidade sem precedentes. Se *Caetés* não teria uma força literária digna de prestígios e elogios, *Noturno sem música* também não teria. Logo, nossa hipótese é que todo sucesso prematuro poderia estar ligado as suas relações de apadrinhamento devido sua origem familiar. Porém, é somente uma possibilidade, não temos documentos, uma testemunha que poderia embasar de modo contundente nossa inferência.

Por outro lado, esse tipo de favorecimento, é uma situação comum no universo social brasileiro, classificado por Roberto Damatta no código duplo a distinção entre “indivíduo” e “pessoa”. O primeiro, categoria que entra em cena toda vez que se está face a face com à autoridade impessoal, representa a lei universalizante que vale para todos indistintamente, de modo geral, é ser igual a todos os outros, impessoal. Ao passo que “pessoa” goza de privilégios em relação ao indivíduo. Universo social baseado nos prestígios das “boas” famílias, grupos compactos de profissionais. Nessa relação

encontra-se certas personalidades situadas acima da lei, com a figura do “padrinho”, o mediador garante sempre um tratamento diferenciado onde operam regras impessoais (DAMATTA, 1997, p. 230-236).

Em outras palavras, nesse conjunto de relações familiares as leis, as regras impessoais só são aplicadas para “indivíduos”, não para “pessoas”, o padrinho surge para aquele de tem suas origens em certas famílias de prestígios e facilita as relações de sociabilidade para o apadrinhado, assim, ajuda a qualquer “pessoa” subir na vida, mascarando um sistema democrático e impessoal de caráter figurativo.

Esta situação de favorecimentos do possuidor de uma rede de relações influentes, tipicamente brasileira, foi evidenciado em determinado trecho n’A lenda dos cem. Quando a personagem Peto, em face de sua revolta em perceber a inexistência do reconhecimento de quem se esforça e quer fazer valer os méritos: “Na vida pública ou em qualquer atividade só vencia quem possuía padrinho forte (...) Para que quebrar a cabeça sacrificar-se (...) quando surgira a única oportunidade de ser chefe de serviço fora preterido por um recomendado de certo ministro militar” (LEMOS, 1995, 231).

Partindo do pressuposto que Gilvan Lemos pertencia a determinado estrato social, essas relações influenciaram direta ou indiretamente a forma de enxergar e escrever sobre os índios, a partir do meio social ao qual pertenceu ao qual faziam parte fazendeiros, políticos, pessoas influentes de modo geral. As visões de mundo majoritária dessa camada social, contribuíram para reproduzir imagens desfavoráveis acerca dos indígenas em disputas no território com os “seus”. Nessa linha de considerações os discursos presentes n’A lenda dos cem, visto como deslegitimadores as mobilizações indígenas, é fruto de um contexto social, ou seja, é no mínimo razoável cotejar o externo relacionando sua influência para pensar o interno.

O assunto dificuldade financeira ter sido um fato marcante na vida do escritor, vindo à tona com suas recorrentes lembranças negativas, relatou impossibilidade de ir ao cinema nos momentos quando teve vontade, dificuldades na impossibilidade de frequentar os anos escolares conforme outras crianças do seu círculo social conforme descrição do romancista em uma ou outra entrevista e situado na biografia. Essa penúria ou dificuldade é bem possível que seja um exagero das impressões sobre a realidade familiar quando era crianças, essas impressões podem ser fruto das lentes das frustrações.

Acreditamos nessa possibilidade por dois motivos: primeiro se a situação familiar não fosse condizente com o *status* dos Valenças sua irmã não seria escolhida para o matrimônio com seu primo, o importante político da cidade, mesmo o amor falando mais

alto. Isto porquê, é típico na formação da sociedade brasileira, na segunda metade do século XX, indivíduos de famílias importantes, de influência econômica e política casarem entre si. Outro detalhe é sua mudança para Recife e três anos depois, com 24 anos, já estava concursado ganhando três vezes mais do que um assalariado comum da sua época conforme descreveu. Esses detalhes nos levam a acreditar ser oriundo de uma família comum e com dificuldades financeiras, porém com alguma relevância pelas relações de parentesco na região. Podiam ser pobres em comparação sua linhagem familiar bem abastada, mas não no contexto socioeconômico médio para época.

Assim, o tempo passa para todos, com Gilvan não foi diferente, nos últimos anos de vida, optou por ficar recluso em seu apartamento, no 12º andar, no edifício Mandacaru no bairro Boa Vista, Recife. Era uma reclusão para o silêncio em meio ao tumulto do entorno. Nos últimos dias de vida, na entrevista para a composição da biografia reclamava do sacrifícios e dificuldades que a avançada idade lhe impunha, porém recusava ajuda de familiares, nunca gostou de incomodar ninguém (CORRÊA, 2017).

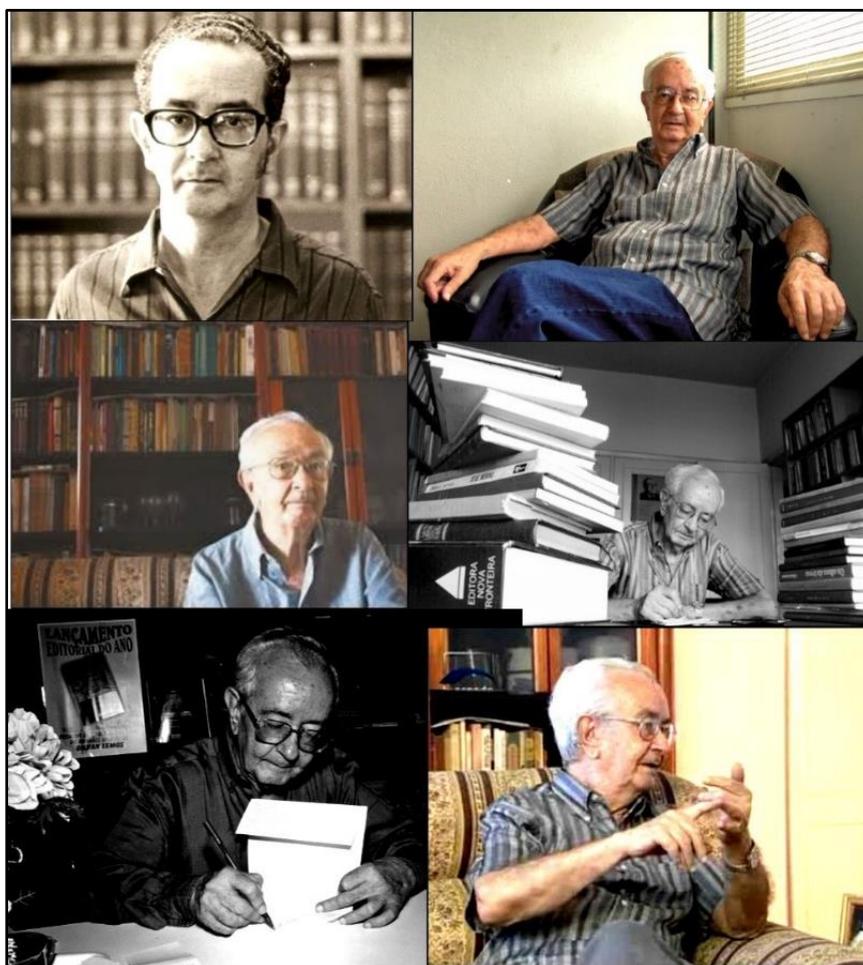


Figura 11. Fotos de alguns momentos de Gilvan Lemos, livre acesso na rede mundial de computadores.

Após a morte Lemos o legado seria incerto, pois não teve herdeiros diretos, mas todo acervo ficou em mão da sobrinha Lívia Valença para ser administrado. Entretanto, em 2016 foi iniciada a construção do “Espaço Cultural Escritor Gilvan Lemos”, como já falamos, no projeto o local contará com biblioteca, museu e oficina de artes, em São Bento do Una para preservar a memória do romancista e parte de sua obra.<sup>30</sup>

Para nossos apontamentos acerca da vida do romancista a referência fundamental foi a biografia escrita pelo jornalista Thiago Corrêa e entrevistas sobre Lemos em jornais e revistas, que de uma forma ou de outra, abordaram parte da vida e da obra do escritor. A fonte principal nesse tópico, a biografia de Lemos, o jornalista Thiago Côrrea, articulou temporalmente a dimensão entre nascimento e falecimento de Gilvan Lemos, realizando um satisfatório diálogo da vida do escritor e suas obras, explorando momentos históricos ocorridos no estado de Pernambuco, na cidade natal do romancista, em Recife e, em certos casos, no Brasil e no mundo.

No entanto, compreendemos a respeito das escolhas do biógrafo na seleção do dizer de Gilvan Lemos. Identificamos a ausência do tema “índio” enquanto componente ou convívio na trajetória do escritor, apesar de estar sempre presente na ficção de Gilvan. É evidente que o jornalista teve suas motivações para não se preocupar com esse tema. Chama-nos atenção porque qualquer leitor, o mais desatento que fosse, perceberia o quanto o índio esteve presente na literatura do escritor, entre os temas privilegiados, assim como o rural, o urbano ou rurano.<sup>31</sup>

Por outro lado, a biografia desenvolvida por nós, mediante a limitação documental, impediu o aprofundamento, para delinear as motivações na trajetória de vida de Gilvan Lemos para justificar a força como o índio se faz presente na ficção, apresentando fortes indícios com a presença do fator índio na vida do escritor, seja por histórias ou por convivência.

Assim, tratar de um tipo caricatural de índio será o tema do próximo tópico, para confrontarmos certos discursos, por vezes negou a presença indígena, a partir das expressões socioculturais, mas por outro lado se faz presente sendo “assimilado” em vias de “extinção”. Um presente ausente. E como afirmamos, há um silenciamento sobre essa

---

<sup>30</sup>Cultura PE: o portal da cultura pernambucana, São Bento do Una terá Espaço Cultural Gilvan Lemos. Site de Notícia: 25 out. 2016.

Disponível em: <http://www.cultura.pe.gov.br/canal/funcultura/sao-bento-do-una-tera-espaco-cultural-gilvan-lemos/>. Acesso em: ago. 2018.

<sup>31</sup>“Rurbano”, é um ambiente rural com fazendas e sítios em conexões com o ambiente da cidade, situação típica do interior, fazendo a fusão do rural com o urbano. “Rurbano” foi um termo cunhado por Gilberto Freyre (SANTIAGO, 2018, p. 60-61).

temática, na crítica, na biografia. A omissão do índio para debate enquanto tema, porque o índio não tem um valor em si para sociedade, ou para a classe pensante, sejam jornalistas, críticos literários, ou porque é um fator de incômodo conviver com essa situação presente: o índio reivindica direitos, sobretudo se o direito clamado envolver terras, sendo a terra historicamente o fator mais importante para as famílias do interior pernambucano.

### 1.3 Imagens e discursos sobre os indígenas em três romances de Gilvan Lemos

Nesse tópico traçaremos a tipologia do índio apresentado em três romances, situando os percursos histórico de como foram construídas narrativas estigmatizantes distinta das experiências sociais desses povos.<sup>32</sup> Assim, no entanto, analisamos como Gilvan Lemos elaborou a figura do índio nos romances: *Noturno sem música* (1956); *Jutaí menino* (1968) e *Espaço terrestre* (1993).<sup>33</sup>

Justificamos nossa escolha por esses romances e, não outros pelo seguinte motivo: *Noturno sem música* primeiro romance escrito por Lemos, o segundo por se tratar de uma autobiografia romanceada e a terceira abordou a fundação da cidade natal em forma de romance. No conjunto dessas obras, do primeiro romance (1956) até *A lenda dos cem* (1995) foi evidenciada a presença indígena. Portanto, por quase 40 anos essa personagem esteve presente nos livros de Gilvan Lemos. Pouco, ou nenhum crítico se perguntou com discutiu sobre essa personagem tão presente em seus escritos. Assim, discutimos acima a ausência em se ter feito um destaque essa a personagem na biografia financiada pela Cepe.

Em linhas gerais, o tipo de índio apresentados nos romances é do imaginário do senso comum, folclórico, estereotipado, reproduzido por toda uma tradição literária, daqui em diante apresentaremos os motivos. Tendo os primeiros acenos no período colonial até a atualidade. Entre nossos objetivos no tópico é refletir que índio é esse? E por quê esse modelo de índio e não outro? Mas, antes faremos uma digressão ao longo dos séculos para lembrar como a imagem do índio foi retratada por todos aqueles que escreveram sobre os indígenas.

---

<sup>32</sup>Utilizamos somente essas três obras, mas em muitos outros escritos de Gilvan Lemos o tipo de abordagem do índio apresentado nesses três romances se repetiram. Não analisamos para não estender nossa problematização em demasia, saindo do romance principal.

<sup>33</sup>Dessas obras destacadas não utilizamos as primeiras edições publicadas. O romance *Noturno sem música* (1956) utilizamos a 2ª edição de 2016; *Jutaí menino* (1968) a 2ª edição de 1995 e *Espaço Terrestre* (1993) a 3ª edição de 2018.

Quando avaliamos os primeiros escritos e fazemos uma comparação de longa duração evidenciamos a disseminação ideias, narrativas e olhares construídos sob os mais diversos interesses. Desde o período colonial o binômio amigo-inimigo, mansos-bárbaros; do litoral-sertão foram narrativas no intuito de lançar sobre os indígenas resistentes desconfianças sob as mais diversas finalidades, seja para conversão, para exploração da mão de obra e a tomada do território.

Essas visões de longa duração estão presentes ao longo do romance *A lenda dos cem*. Compreender esse contexto externo e quais filiações podem ser rastreadas historicamente a quais interesses atendiam e atendem é o caminho para contextualizar o romance e o contexto local dos Xukuru do Ororubá. Assim, o índio como tema literário não é novo. Ocorrendo em longa data a representação dos povos nativos, no lugar conhecido como Brasil. Não seria exagero algum afirmar sobre uma indianidade na literatura, uma contínua representação sobre o índio no tempo, formulados pelos não-índios. Desse modo, a história da colonização do denominado Novo Mundo, abriu os caminhos para as narrativas acerca de uma cultura “primitiva” dos povos autóctones.

Pela visão do invasor o índio foi considerado um ser bárbaro para ser domesticado e ter a mesma fé do colonizador. Na colônia portuguesa, a riqueza majestosa e a impenetrável extensão geográfica, ao mesmo tempo assustava e também encantava os cronistas, os quais foram autores de muitos relatos sobre os povos nativos.

Nesse contexto, existe um farto material produzido pelos viajantes do além-mar, considerada primeira: a *Carta de Achamento* de Pero Vaz de Caminha; e os posteriores: o *Diário de navegação* de Pero Lopes e Sousa; o *Tratado da Terra Brasil e História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, de Pero Magalhães de Gândavo; o *Tratado descritivo do Brasil*, de Gabriel Soares de Sousa; *Diálogos das grandezas do Brasil*, de Ambrósio Fernandez Brandão; *Cartas* dos missionários Jesuítas produzidas nos primeiros decênios de catequização; o *Diálogo sobre a Conversação dos gentios*, do Padre Manuel da Nóbrega; a *História do Brasil* escrita pelo Frei Vicente do Salvador. Podemos considerar não exatamente como textos de Literatura, mas escritos com valores históricos incontestáveis como primeiras produções escritas no Brasil, para serem posteriormente objetos de estudos para Literatura (SANTOS, 2009, p. 16).

Nas relações entre Literatura e os indígenas há um ingrediente considerável: a História. Com a chegada dos navegadores ao litoral, pensaram estes que estavam no paraíso, um lugar com eterna primavera, onde os habitantes viviam em perpétua inocência. Nesse paraíso “descoberto” os portugueses eram o novo Adão, pois, em cada

lugar onde chegavam conferiram um nome, tal qual Adão fizera no livro do Gênesis da Bíblia Cristã. Dessa maneira, de certa forma, o Brasil foi simbolicamente criado pelas mãos dos portugueses, iniciando com a nomeação e a tomada de posse das terras logo depois. Do mesmo modo aconteceu na História do Brasil canônica, onde o chamado Novo Mundo foi “descoberto” e partir do colonizador os índios tiveram a entrada na História da humanidade (CUNHA, 1992, p. 9).

Assim, na Europa do século XVI quando chegaram notícias sobre o Novo Mundo, o cenário era transformações sociopolíticas, com a ascensão burguesa e o modelo feudal declinando. Contexto da vulgarização dos livros de viagens sobre os povos recém “descobertos”. Por meio desse tipo de literatura as percepções dos escritores quinhentista sobre a condição no mundo europeu foi se alterando, pois não poderiam deixar de fixarem nas transformações vigentes aos quais estavam descontentes e, o mito do índio, serviu modelo de vida individual para críticas veladas ao tipo de organização social que estava surgindo.

Com base em um modelo de vida dos povos do Novo Mundo, elaboraram uma literatura abordando formas de sociedades utópicas. Em Erasmo de Roterdã com *Elogio da loucura* (1508) e Thomas Morus com *Utopia* (1516), são os mais conhecidos exemplos, por meio de um ideal sobre os indígenas, com a ideia da ingenuidade de um povo em um lugar distante, de homens felizes vivendo em um estado natural, andavam nus, eram sem malícia, apresentando o caráter de um modo de viver inocente, vivendo conforme a natureza sem servir a nenhum senhor, tendo em si mesmo sua própria lei (SODRÉ, 1964, p. 260-261).<sup>34</sup>

Esses discursos idealizados construídos acerca dos povos indígenas, quando empregados de forma política ou não, tiveram diferentes utilidades ao longo da História, ora fora utilizado para engrandecer a figura do índio, ora para macular e retirar direitos. De certo modo, muitas das ideias sobre um suposto indígena construídas por cronistas, missionários, administradores, escritores, etnólogos, literatos ainda permanecem no tempo presente. Evidenciando a força dessas construções repetidas há mais de 500 anos, foram responsáveis por moldar um mundo imaginado, pensado e projetado o que pudesse

---

<sup>34</sup>Para aprofundar essas questões ver: BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras: São Paulo, 1992; BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. 37ª ed. São Paulo: Cultrix, 1994; COUTINHO, Afrânio, **Introdução à Literatura no Brasil**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980; SANTOS, Luzia Aparecida Oliva dos. **O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009; SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

ser os indígenas. Portanto, essa visão construída e reproduzida ao longo dos tempos deve ser problematizada e confrontado com estudos atualizados sobre o tema.

Nas perspectivas da Literatura e a História, no chamado Romantismo brasileiro foi onde ocorreu a exploração, de forma veemente o modelo de indígena, útil como mito fundador da nacionalidade. Não passando de mais um ideal utópico, porém, de outro modo, com base a um novo modelo de arte que vinha surgindo. Nesse sentido, a base para esse pensamento surgiu em meados do século XVIII, quando novas tendências de arte opunham-se aos ideais chamados neoclássicos, preludiando o Romantismo.

Caracterizou-se por um estado de espírito inconformista em relação aos ideais da razão, forjados pelo Iluminismo, ao Absolutismo, ao convencionalismo clássico caminhando para o esgotamento da forma e temas que até então dominantes. Tendência de rompimento com muitos modelos vigentes, não só na arte, mas na cultura como um todo. Portanto, a imaginação e o sentimento, a emoção e sensibilidade conquistaram paulatinamente o lugar da razão. A noção de Natureza e as prerrogativas como: bondade natural, pureza de vida em natureza, superioridade de inspiração natural, primitiva e popular estavam se consolidando como a base do pensamento artístico, que são as bases do Romantismo (COUTINHO, 1980, p. 141).

Em linhas gerais, no século XVIII por um lado as imagens dos índios foram marcadas pelas concepções difundidas pelo Estado Colonial português, como pelas imagens de Jean Jacques Rousseau e outros pensadores iluministas na Europa sobre o “bom Selvagem”. Mas, por outro lado, devido os interesses materiais e motivos de Estado impulsionou os colonizadores europeus a difundir a ideia que os povos indígenas deviam sofrer a intervenção de fora, para que pudessem “evoluir”, se acomodarem aos padrões de “civilização”. Nessas discussões, pensadores iluministas tomando por base os padrões científicos da época e aos discursos da história natural, veicularam tais valores que seriam formalizados na Revolução Francesa de 1789, e posteriormente no Positivismo. Portanto, aspectos positivos e negativos acerca dos índios estiveram coexistindo até o século XIX, contrapondo uma série de visões: como as tutelares e científicas, assimilacionistas e românticas (OLIVEIRA, 2006, p. 93).

No século XIX, após a Independência do Brasil (1822), até o período não havia uma identidade definida para a nova nação que surgia. Contexto que elevou os ideais do Romantismo como um fator decisivo para orientar as questões relacionadas com a identidade nacional. Afinal, no Brasil a estética romântica teve o papel de guiar a produção artística e, dessa maneira, desencadeou a formulação de um ideal paradisíaco

atribuídos a terra local, e superar os valores europeus portugueses, tornou-se uma espécie de aversão aos valores estrangeiros, abriu caminho para outras opções (COUTINHO, 1980, p. 152-155; RIBEIRO, 2014, p. 65).

No entanto, na construção da identidade nacional, o índio foi eleito como o símbolo da nacionalidade, tema representado nas Artes, na Literatura, nos discursos políticos e intelectuais. As influências do romantismo fizeram com que a História do Brasil do período, fosse relida de maneira épica, o indígena Tupi era o personagem representado de maneira positiva. Nesse sentido, alusão ao índio era visto na arquitetura dos edifícios, na pinacoteca nacional e na Escola de Belas Artes no Rio de Janeiro, sede da Corte Imperial. Um tipo ideal de índio estava projetado em painéis nas casas dos nobres e nas estátuas dos jardins.

Com a supervalorização do índio, foram festejados, cantados, exaltados, também tiveram as línguas estudadas, foram objetos de pesquisas etnográficas, estudou-se o “folclore” e as fábulas. Até nomes de famílias europeias foram substituídas por nomes indígenas: Buritis, Muritis, Juremas, Jutais entre outros. Ao passo, que o negro foi descartado quanto fonte da criação do mito nacional, não recebendo atenção literária, pelo fato da condição de escravizado o relegava a uma condição irremissível. No tempo do indianismo, a atividade literária era predominantemente povoada pela classe dominante de senhores de terras e escravizados (SILVA, 1995, p. 19-20; SODRÉ, 1964, p. 272-278).

Nesse contexto, no Brasil do Século XIX a produção literária do Romantismo atingiu o auge entre as décadas de 1840 e 1860, como principais escritores dessa temática Gonçalves Dias e José de Alencar. O conjunto das obras de Alencar como: *O Guarani*, publicado inicialmente em folhetins no Jornal Correio Mercantil no Rio de Janeiro em 1857, e do mesmo modo em 1865 *Iracema* e em 1874 *Ubirajara*, os dois primeiros alcançaram um expressivo sucesso junto ao público. Nessas obras havia a oposição entre a imagem do índio domesticado, manso (integrado) e a outra que sustentava uma imagem de um índio “bárbaro” (feroz), características presentes nas produções literárias desse período (BOSI, 1994, p. 134-140; SILVA, 1995, p.22).

José de Alencar pode ser considerado um ponto fora da curva, em relação aos escritores anteriores, no trato do tema índio. Desenvolveu um ponto de vista mesclando literatura em à ciência da época. Contribuiu com registros dos léxicos indígenas, de caráter etnográfico e gramatical. Analisou as fases históricas da literatura, levando em conta a contribuição dos portugueses e dos indígenas na formação da cultura brasileira,

portanto, deduziu qual o papel língua mais adequada para a constituição de uma língua literária nacional.

Em *Ubirajara*, de modo mais acentuado, desenvolveu representação e escrita das culturas locais e indígenas com o objetivo de criar certa legitimidade ao projeto de um Brasil, exigia uma definição das características locais do povo formador à nação emergente. Por outro lado, fez com que estas os grupos perdessem a dinâmica histórica e fossem vistas de maneira harmoniosa, elidindo os conflitos em torno da imposição da língua colonizadora sobre as outras línguas. O conjunto de relato dos costumes, léxicos, estabeleceu um ideal estigmatizante estabelecendo a figura “bom selvagem”, de certo modo, contrário as informações dos textos de viajantes aventureiros de missionários jesuítas (ALENCAR, 2020).

Durante todo processo de colonização até o século XX, múltiplas versões foram criadas a respeito dos indígenas, com os relatos dos cronistas, administradores coloniais, missionários, poetas, literatos, dramaturgos, músicos, jornalistas, historiadores, etnólogos funcionários públicos, entre outros. Na maioria dos casos, referiam ao indígena, por meio de versões de registros do passado, no modo como designaram o “ser o indígena”, pois, não havia uma coincidência sobre o que enxergavam no século XX e os relatos de Pero Vaz de Caminha. Essas projeções, são frutos não apenas dos equívocos, sejam bem-intencionados ou não, mas também dos preconceitos, muitas das vezes, oriundos das próprias versões escritas e disseminadas na sociedade, deslocado das situações vivenciadas pelos nativos, sobretudo identidades indígenas.

Sobre o processo de colonização e os povos indígenas e, os discursos sobre uma suposta “perda” de identidade os índios da Região Nordeste são os que mais enfrentaram discriminações e perseguições resultando, ao longo da história, na expulsão das terras habitadas. Com as identidades étnicas e seus direitos negados, com o discurso embasado no extermínio, “desaparecimento” e “assimilação”. Equívocos reproduzidos em obras literárias, discursos e documentos oficiais e também em discursos acadêmicos (SILVA, 2008, p. 215). Essas versões foram sedimentadas ao longo do tempo, e várias plataformas sob registros escritos.

Na Região Nordeste, após a Lei de Terras de 1850, determinou-se os registros cartoriais das propriedades consideradas terras devolutas oficiais, assim, foram vendidas em leilões públicos. A situação beneficiou senhores de engenhos do litoral, fazendeiros do interior, os tradicionais invasores de terras indígenas, e as autoridades imperiais tinham interesses comuns nas terras declaradas devolutas. Desse modo, afirmavam que os índios

estavam “misturados” com os não-índios, motivos para desfazer os aldeamentos. Essas premissas de desaparecimentos, foi uma artimanha dos discursos oficiais para o esbulho das terras, surgindo, portanto, a figura do “caboclo”, um sujeito, não sendo índio, no máximo era um “remanescente” de indígena. Assim, a designação “caboclo” povoou o imaginário coletivo como figura transitória do índio (SILVA, 2017, p. 48-49; 2011, p. 314; 2008, p. 220; 2004, p. 132).

Na Região Nordeste, os habitantes dos antigos aldeamentos passaram a ser chamado de “caboclos”, em muitos casos, essa condição de “caboclo” foi assumida pelos índios na Região na ocultação da identidade étnica para evitar perseguições e violências. A imagem do “caboclo” apareceu em obras literárias sobre “fatos curiosos”, recordações e histórias no Agreste e no Sertão nordestino. Foram “desenhados” como personagens típicos da região, buscavam se adaptar às novas condições de sem-terra, vagando em busca de trabalho para sobrevivência. Pesquisadores, escritores e intelectuais renomados como: José Lins do Rêgo, Graciliano Ramos, Jorge Amado, Raquel de Queiróz, Gilberto Freyre entre outros, quando abordaram o tema “índio” fizeram referência a um passado idílico e omitiram, silenciaram a presença indígena no Nordeste (SILVA, 2017, p. 49; 2011, p. 315).

O antropólogo Estevão Pinto<sup>35</sup>, em 1935 publicou *Os indígenas do Nordeste*, na respeitada Coleção da Editora Nacional em dois volumes. No primeiro volume detalhou um estudo bibliográfico e documental, com ilustrações de mapas, tabelas e fotografias. No segundo, com o subtítulo: *Organização dos indígenas do Nordeste Brasileiro* publicado em 1938, com mapas, tabelas também com diversos desenhos, gravuras e estampas, utilizou como fonte primária os conteúdos de livros de viajantes que estiveram

---

<sup>35</sup>Estevão de Menezes Ferreira Pinto nascido 1895, em Maceió, Alagoas. Mudou-se para Recife em 1912, tornando-se Bacharel em Direito e Ciências Sociais em 1917. Com atuação relevante como historiador, sociólogo, antropólogo e folclorista, especializado na área de etnologia indígena, principalmente na Região Nordeste do Brasil. Publicou, além de artigos em jornais brasileiros e estrangeiros, os livros: *Pernambuco no século XIX* (1922); *Lições e exercícios de história brasileira* (1930); *A escola e a formação da mentalidade popular do Brasil* (1931); *O dever do Estado em relação à assistência aos mais capazes* (1932); *O problema da educação dos mais capazes* (1933); *Os índios do Nordeste* (tomo I, 1935, tomo II, Série Brasileira, 44); *Associação Comercial de Pernambuco: livro comemorativo de seu primeiro centenário, 1839-1939* (1940); *História de uma estrada de ferro do Nordeste* (1949, Coleção Brazilian Documents, 61); *Etnologia Brasileira: Fulniô*, as últimas tapuias (1956, Série Brasileira, 285); *Muxarabis & balcones e outros ensaios*. Estevão Pinto faleceu em Recife em outubro de 1968.

Biografia de Estevão Pinto: Fundaj.

Disponível em:

[https://translate.google.com/translate?hl=pt-BR&sl=es&u=http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar\\_es/index.php%3Foption%3Dcom\\_content%26view%3Darticle%26id%3D1323%253Aestevao-pinto%26catid%3D40%253Aletra-e%26Itemid%3D1&prev=search](https://translate.google.com/translate?hl=pt-BR&sl=es&u=http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar_es/index.php%3Foption%3Dcom_content%26view%3Darticle%26id%3D1323%253Aestevao-pinto%26catid%3D40%253Aletra-e%26Itemid%3D1&prev=search). Acesso em: abr. 2020.

no Brasil. Portanto, o segundo volume a respeito dos povos indígenas do Nordeste a fonte informações privilegiadas o relato dos cronistas coloniais e viajantes, na maioria dos casos, eram abordagens dos tupis do litoral, não abrangendo outras microrregiões do Nordeste e não justificando a promessa do título da obra (SILVA, 2011, p. 136).

Destacamos os estudos de Estevão Pinto, porque se tornou referência para outros estudos sobre os povos indígenas do Nordeste e, de certa forma, contribuiu como um dos propagadores de uma visão distorcidas e genérica dos registros, que ao longo dos séculos, foram reproduzidos de forma naturalizada configurando uma suposta imagem dos povos indígenas no Nordeste.

Outro antropólogo nessa discussão, é Darcy Ribeiro com o livro representativo *Os índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno* publicado pela em 1970. Os índios de um lado, civilização de outro, uma antítese. Apesar de não ser uma obra específica sobre os índios na Região Nordeste, desenvolveu um estudo no tema, abordando com uma retomada histórica os processos de esbulhos das terras indígenas. Tratou sobre os índios habitantes no Sertão do São Francisco, onde devido o processo de expulsão dos territórios, desembocando na dispersão dos índios no início do século XX. Darcy Ribeiro comungava da categoria de “integrado” e discutiu os graus de “integração” dos indígenas na sociedade nacional ao Brasil moderno, defendida em obras futuras, a exemplo do livro *O povo brasileiro* (1995) (SILVA, 2011, p. 136; 2008, p. 215-219; OLIVEIRA, 2004, p. 16-17).

Nessa perspectiva, Darcy Ribeiro defendeu a existência do processo de “aculturação” aos índios no Nordeste, a exemplo dos Potiguara, afirmou, de modo até jocoso, utilizarem de instrumentos africanos, pois acreditavam ser tipicamente seus: “mesmos os usos que cultuavam como símbolos de sua origem indígena haviam sido adotados no processo de aculturação. É o caso das danças e cantos acompanhados pelo *zambé* e pelo *puitã*” (RIBEIRO, 1996, p. 67).

Tal ponto de vista não passou despercebido por Gilvan Lemos, na *A lenda dos cem*, reproduziu uma passagem que vai de encontro a esse tipo de afirmação, sobre traços constituidores da identidade indígena pautado na fixidez:

Homens e mulheres usavam chapéu de palha, [barrentinha dos Xukuru do Ororubá] a cabeleira negra, escorrida, escapando-lhes dentre as abas até os ombros. Nem todos os homens, contudo, usavam dessa maneira. Os cabelos longos de alguns assinalavam os últimos vestígios de suas origens, salvo outros costumes que conservavam, sem tradição definida (LEMOS, 1995, p. 13-14).

Assim, durante século XX, os indígenas foram considerados como “caboclos” ou “remanescentes”, vistos sob uma perspectiva de análise das “perdas culturais”. Razão pela qual, por muito tempo ficaram esquecidos, até mesmo pelas abordagens antropológicas, porque eram tratados como populações marginais e espoliadas. Foram pensadas seguindo o modelo antropológico da “aculturação”, sobretudo na escala do evolucionismo quando comparados com os povos indígenas na Região Norte do Brasil portadores de uma “legítima pureza”, o “índio verdadeiro” (SILVA, 2008, p. 220; OLIVEIRA, 2004, p. 13-14).

Os atuais estudos sobre os povos indígenas do Nordeste, evidencia-se um paradoxo, a partir da perspectiva conceitual de “aculturação” e “assimilação” e a consequente extinção. Se a extinção é um processo irreversível, fatal para o fim dos indígenas por que houve crescimento quantitativo de povos indígenas, sendo contabilizados 12 grupos em 1950 aumentando para 20 em 1980? O crescimento foi possível graças ao fenômeno da “emergência étnica”.

A *Etnogênese*, paradigma conceitual da emergência étnica, é o processo de emergência histórica de um povo indígena que se define em relação a sua herança sociocultural, a partir da reelaboração de símbolos e reinvenção de tradições, como vem acontecendo nas áreas mais antigas da colonização. No entanto, a “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e, os debates, portanto, passaram a ser sobre a problemática das “emergências étnicas” e da reconstrução sociocultural, não mais da identidade fixa com tendência a se desmanchar com o passar do tempo e com contato com outros grupos (SILVA, 2008, p. 224; OLIVEIRA, 2004, p. 21-23).

Com esta breve introdução evidenciamos como os povos indígenas foram retratados, “descritos” pelos não-indígenas ao longo dos séculos e, essas concepções podem ser discutidas contemporaneamente. Ainda mais, na perspectiva de como esses pontos de vistas reproduzidos e perpetuados pelos não-índios foram sendo registrados de várias formas: na literatura, na pintura, na escultura e sobretudo nas Ciências Humanas.

Com as reflexões anteriores, evidenciando todo o roteiro dos processos para a construção de uma suposta imagem transitória e estigmatizando dos povos indígenas, abordaremos como o escritor pernambucano Gilvan Lemos acentuou os olhares a um índio em processo de “assimilação” com a identidade e hábitos degradados devido ao processo de contato.

Para isso recorreremos novamente a Antônio Candido, com o enfoque sociológico para pensar a análise literária e embasarmos nossos pontos de vista. Portanto, se faz

necessário compreender o que é o *romance* e a *personagem*. O entendimento conceitual de ambos, contribui para compreender em quais bases Gilvan Lemos se ancorou para caracterizar o tipo de índio e como chegou naquele tipo de “forma” na elaboração dos romances. Assim, reforçamos o nosso objetivo é identificar como o índio é descrito e quais métodos a literatura oferece.

O *romance*, no entanto, é uma forma literária em prosa, um tipo de narrativa, consolidada nos tempos modernos representativa do mundo burguês. Logo, o romance não existiu na Antiguidade, somente na Idade Média essa narrativa surgiu, nos chamados romances de cavalaria. No período renascentista apareceu como romance pastoril e sentimental. Seguido pelo romance barroco, com histórias de aventuras e inverossímeis, localiza-se em *Dom Quixote de La Mancha*, escrito pelo espanhol Miguel de Cervantes (1547-1616) como o nascimento da narrativa moderna. Na atualidade, nas narrativas do *romance* sofreu diversas modificações na forma e estrutura. O romance passou a ter a mesma função da epopeia na Grécia Antiga, pois este gênero se constitui como o espelho de uma sociedade apresentado por meio desse recurso literário épico (MOISÉS, 2006, p. 159; SOARES, 1988, p. 42-43).

Os aspectos estruturadores do gênero são: *enredo*, *personagens*, *tempo*, obviamente com os pontos de vista da narrativa. O *enredo*, ou intriga, ou trama é o resultado da ação das *personagens* na sequência de acontecimentos. O acontecimento são situações de ações, geralmente com um início, *apresentação*, meio *complicação* e o fim, desfecho que é o *clímax*. E todo *enredo* tem “os motivos”, tem finalidade de guiar os acontecimentos no romance, construído com objetivo de proporcionar uma unidade a partir da união desses elementos, surgindo assim: a história narrada. Ou seja, existe uma razão de ser de determinadas personagens para cada situação na trama, para causar determinados efeitos. Como resultado das ações das personagens em um *tempo* e, em um *espaço* vivenciam determinado acontecimentos. Assim, o romance apresenta descrições que representam *personagens* na realidade definida e representada pela narração como o mundo existente chamado *diegese*, diverso do mundo não ficcional (MOISÉS, 2004, 2006, p. 159; MESQUITA, 1987, p. 28-40; SOARES, 1988, p. 42-43).

Esses aspectos da estrutura do romance são importantes para abordar o índio nas obras de Gilvan Lemos, porque seguindo essa estrutura, muitas das vezes, as personagens indígenas nos escritos do citado autor parecem “soltas” na trama, não sendo partes fundamentais para o desenvolvimento do enredo, ou o nome índio é invocado como

xingamento, ou como uma qualidade depreciativa diante de uma ação de um a personagem no contexto de uma narrativa.

Em outras palavras, a figura do índio aparece para ser depreciado como algo sem importância. A circunstância do índio ser uma personagem protagonista, ocorre somente no romance *A lenda dos cem* (1995). Porém, há um detalhe muito significativo: construiu um índio “Peto” com características bastantes singulares, branco, olhos bem azuis, distinto dos outros índios, que de modo mais frequente, aparece nas obras do autor.

Nesse sentido, a partir do exame da estrutura do romance, evidenciamos uma série de situações organizadas no *enredo* configuram as ações das *personagens* agindo na trama. Quando nos detemos no *enredo* obrigatoriamente, nos remetemos também as *personagens*. Assim, *enredo* existe em relação as *personagens* e, as *personagens*, vivem no *enredo*, este, por sua vez, exprime determinadas visões de acordo com a intenção do romance. Logo, a *personagem*, o romancista as caracteriza conforme a intenção, utilizando elementos para descrever e definir um perfil da *personagem*, de maneira a dar impressão de vida para o leitor. Portanto, há um vínculo entre autor e *personagem*, porque a *personagem* é um tipo inventado, porém, está invenção está vinculada a uma realidade matriz, seja a realidade individual do romancista ou do mundo circundante (CÂNDIDO, 2004, p. 53-69).

Compreender a “engrenagem” da criação literária desenvolvido por escritores, evidencia para o historiador, que não há uma produção ingênua e desatenta nos romances. Toda construção é pensada deliberada e deliberada minuciosamente pelo autor, para transmitir alguma ideia sobre algum tema, a fim de apresentar um tipo de visão de mundo para o leitor.

Tendo como referências esses apontamentos, apresentaremos o primeiro romance: *Noturno sem música*, escrito em 1951 e publicado em 1956. No seu enredo, Lemos narrou a formação e angústias de Jonas, um jovem de uma cidadezinha do interior. Quando criança viveu no sítio e, desde muito cedo, foi desprezado pelo pai, porque a mãe, devido problemas psicológicos, suicidara-se colocando fogo no próprio corpo. Assim, Jonas foi adotado pelo irmão da mãe, o boêmio, velho e solteirão tio Leocádio, levado do sítio até uma pequena cidade próxima de onde nascera.

No desenvolvimento da trama, narra-se partes da vida de Jonas, de criança até adolescência, um jovem tímido, metido em leituras e sonhando com uma vida melhor, mesmo sem definir ao certo que vida melhor seria essa. Jonas aspirava a uma carreira

intelectual, desejando se tornar um escritor e estudar no Recife (aspecto biográfico esse drama), mas as pífias condições econômicas o impediam de colocar em curso seu plano.

Restando somente um emprego como auxiliar de contabilidade na fábrica, onde faz produtos derivado do leite (laticínio) a serviço de Raimundo o proprietário, o homem mais rico da região. Para Jonas este trabalho só lhe trazia mais tormentos, pois não só odiava o que fazia, como também se apaixonou por Marta, a bela e jovem esposa do patrão. Nesse contexto de angústia e frustração, Jonas passou a criar ódio à vida em geral.

Nessa trama, conforme observamos na estrutura de compor o romance, as personagens são as razões de ser do enredo. O enredo existe para que determinadas ações de desencadeiem em uma sequência para a unidade a obra no todo. Cada item apresentado em um romance pode ser comparado a um mosaico, e na junção das partes necessariamente ocorre o acesso a figura do todo, encaixando de modo justificável as partes nesse todo. Apresenta a dialética de situações, amor e ódio, esperança e frustração, o mundo social da fartura e da penúria etc.

A obra *Noturno sem música*, escrita em 1951, venceu o concurso da Secretaria de Cultura do Estado de Pernambuco em 1952, mas só foi publicada em 1956. Para nossa análise nos ocupamos da 4ª edição de 2016, porém, Gilvan Lemos afirmou, que a partir da segunda edição (1996), retirou 125 páginas das 275 da primeira edição.

Apresentamos a seguir alusões a determinadas personagens ou situações referentes aos indígenas. Em determinada cena surge a seguinte fala: “Se estiver achando ruim, dê o trabalho a outro, ou ele mesmo faça. Aquele caboclo analfabeto” (LEMOS, 2016, p. 81). Em outra passagem da obra, há uma mulher, uma “cabocla” que serve como objeto sexual aos trabalhadores da fábrica e Jonas também pretendia fazê-la seu objeto: “Se Marta me visse assim, a veia da testa pulada, os olhos injetados perseguindo uma cabocla desbocada? (...) A cabocla se contorce, suspira. Imagino Marta no lugar dela, sob meu domínio” (LEMOS, 2016, p. 134-135).

Na sequência narrativa, quando tratou sobre outra personagem, um homem, o pai da moça, a cabocla, o romancista escreveu: “Na margem oposta um homem escuro, assoma, conduzindo suas criações de ovelhas. Reconheço a cara de bugre,<sup>36</sup> o tronco

---

<sup>36</sup>Bugre é uma nomenclatura depreciativa usado pelos colonizadores europeus principalmente das regiões Centro-Oeste e Sul do Brasil para se referirem aos indígenas. Está é uma denominação que tem uma carga pejorativa e preconceituosa atribuída aos indígenas por serem tidos como selvagens, rudes, incivilizados, incultos e hereges. Para uma discussão aprofundada sobre a historicidade do termo ver: GUIARD, Luís Augusto de Molão. Bugre, um João-ninguém: um personagem brasileiro. Revista São Paulo em Perspectiva, 13(4) 1999, p 92-99. Observando, que no texto em dois momentos na “página 93”, o autor usou o termo “tribo”, sendo que a expressão mais adequada é “povos indígenas”, ou “etnias indígenas”.

disforme, o chapéu de palha puído nas pontas. É Danda Vaqueiro, pai de Laura” (LE MOS, 2016, p. 135). Essas passagens, de modo geral nada acrescentaram ao desenrolar da trama. Se torna mais útil, seja para expor um ponto de vista sobre o indígena, como algo menor, sem o valor literário que pudesse ser desenvolvido. Novamente o fator da contradição de um indivíduo que fez presente em algum momento da vida do escritor aparecendo no primeiro romance com pouco mais de 21 anos.

O segundo livro da sua produção, *Jutaí menino* (1956) com o título original pensado por Gilvan Lemos seria *Jutaí curumim*, porém, o autor foi convencido a alterar o nome da obra para *Jutaí menino* por questões comerciais. Com este romance o autor obteve dois prêmios literários em âmbito nacional, um em Pernambuco e outro no Rio de Janeiro, pelo *Diário de Notícias*, com a comissão julgadora composta por pelos escritores Otto Maria Carpeaux, Raul Lima, Herberto Sales e Aurélio Buarque de Hollanda.

O romance *Jutaí menino* foi considerado uma autobiografia pelo autor, como citamos. Nos chamou a atenção do porquê Gilvan Lemos havia escolhido supostos nomes de origens indígena *Jutaí* e *Curumim*, como título da obra autobiográfica. São evidências das experiências da infância, em São Bento do Una, a figura do índio se fez presente de modo marcante, ao ponto de ser mencionado como título do romance. E a questão das memórias e criação, no entanto, são dois segmentos importantes na produção literário, conforme observamos anteriormente.

Porém, em uma entrevista para uma aluna de Mestrado em Letras/UFPE, que pesquisou sobre o romance *A lenda dos cem* (1995), foi questionado se teve algum contato com índios, pois a entrevistadora recebeu uma resposta negativa do escritor:

GEISA – Durante sua vida, o senhor teve algum contato com os índios de sua região? GILVAN – Não. Só hoje [1999/2000<sup>37</sup>] eu sei que muitas famílias lá em São Bento eram descendentes, eram mestiços de índios. Mas havia uma integração tão grande que ninguém nunca notava (OLIVEIRA, 2000, p. 104).

Por outro lado, na mesma entrevista reconhecia que havia índios em outras regiões, mas não muito convicto que pudessem ser índios: “Agora em Pesqueira<sup>38</sup> havia

<sup>37</sup>Na Dissertação de Mestrado em Letras pela UFPE, defendida no ano de 2000, por Geisa Regina Barros de Oliveira não está explícita a data da entrevista com Gilvan Lemos. Nem como ocorreu a entrevista, se foi realizado de uma vez só, ou em vários momentos etc. Optamos, por colocar entre os anos de 1999 e 2000 o tempo da entrevista, quando o escritor se refere a “hoje”.

<sup>38</sup>Referência ao município de Pesqueira/PE, distante à aproximadamente 50 km de São Bento do Una/PE, cidade natal do escritor. No citado documento de homenagem a seu tio, o ex-Deputado Lívio Valença, foi informado que era médico e trabalhou muito tempo em Pesqueira. É possível que Gilvan Lemos tenha visitado a cidade em algum momento da vida na infância e tivesse observado a presença dos indígenas Xukuru do Ororubá.

os índios Xucurus. Havia mesmo tribo, uma série de coisa. Mas, com o tempo, eles perderam as características. Estão procurando refazer, mas eu não acredito. Eles não têm mais tradição” (OLIVEIRA, 2000, p. 104). A afirmação do escritor: “Estão procurando refazer”, pelo período em questão, se tratava das retomadas das terras pelos indígenas Xukuru do Ororubá no município Pesqueira e, Lemos estava atento ao processo. Os Xukuru do Ororubá não estavam tentando refazer uma “tradição” no momento da entrevista do escritor, mas buscando recuperar de forma definitiva as terras esbulhadas, homologada como território indígena em 2001.

De modo geral, o romance *Jutaí menino*, é uma história que inicia com a chegada da família de Jutaí a casa dos avôs no interior, motivada por problemas financeiros do pai após um problema de saúde. A família se mudou do Recife para São Bento, onde acontece uma série de transformações na vida de Jutaí, em uma jornada ao longo da narrativa reunindo frustrações, perdas, amizades e descobertas. O romance tem como personagem principal o menino Jutaí, se torna órfão na trama, e por essa razão tem como característica ser introspectivo acerca da sua condição no mundo. Enquanto vive sem os pais, com problemas nos olhos e, passa da infância à adolescência sob a tutela simpática do avô Gumercindo dono de um armazém.

No romance existem vários trechos em que Lemos abordou o índio. O primeiro, em uma passagem quando o menino Jutaí conheceu o avô Gumercindo: “E aquele ali? É o menino? Venha cá, tomar a benção a seu avô. Como é mesmo o nome dele? – Jutaí. – Onde foram arrumar esse nome? – Jutaí é nome de índio” (LEMOS, 1995, p. 18). Percebe-se que ao invés do avô Gumercindo, com via de regra, elogiar o nome do único neto, nota-se mais o estigma do nome, por ser nome de índio. Demonstrando de certa forma, o desprezo e o preconceito aos símbolos ligados ao índio.

Em outra passagem, tratando sobre os passarinhos canários: “Chegara muito brabo, desajeitado, ferindo-se na gaiola. “É um bugre”, disse Gumercindo (...) Gumercindo desconfiado: “O bugre aguenta ferro!” Aos treze minutos o canário de Juta ganhara a briga” (LEMOS, 1995, p. 99). Em outro trecho: “Passou um grupo de rapazes enlameado, gritando feito índios. Vinham do açude” (LEMOS, 1995, p. 171). O pássaro com o “título” de bugre ao invés de ser exaltado pelo canto, apreciado pela beleza é tido um bugre para guerrear, pois é bravio, é bom de briga. Essa mensagem evidencia a imagem que discutimos anteriormente, nas dicotomias construídas acerca dos povos indígenas, os bons selvagens e os bravios (os botocudos), ou seja, determinado tipo de

percepção não só estava presente na vida de Gilvan Lemos, mas está sendo perpetuada subliminarmente.

O livro *Espaço terrestre*, foi publicado em 1993 pela editora Paz e Terra. Trata-se da história de Sulidade, uma vila fictícia no Agreste pernambucano, cuja trajetória desde o passado colonial até a atualidade foi narrada a partir de uma família portuguesa os “Albanos”, onde vivem por gerações a perturbação constante devido a “miscigenação” entre portugueses, negros e índios, na tentativa de preservar as características genéricas, os modos de ser e de ver a realidade, como descrito na capa do próprio livro (LEMOS, 2018).

Nas afirmações de Gilvan Lemos, em entrevista disse que o livro era a história de São Bento do Una romanceada. O autor expressou com certo orgulho, pois todas as famílias nas origens da cidade estavam vinculadas ao Capitão Zé Rodrigo Valença como as que vivem no local contemporaneamente, todas descendentes de portugueses.

O romance em si, conforme o autor, demonstra o quanto São Bento do Una esteve no isolamento por tantos anos.<sup>39</sup> Com o predomínio total do protagonismo português na cidade natal, mesmo que no romance apresente as figuras do negro e do índio, não são privilegiados de forma positiva no discurso fictício.

Em uma passagem, narrando a história dos portugueses pobres em Pernambuco, nos primeiros séculos da colonização: “De tão cansados desinteressavam-se logo da arte primitiva de alguns índios que se exibiam, desairosos, no arco e na flecha, em troca de moedas. Índios aculturados, já contaminados pela trapaçaria dos brancos” (LEMOS, 2018, p. 21-22).

No romance o tempo histórico nos primórdios da colonização, apresenta um processo de “aculturação” dos indígenas sobretudo com os maus hábitos dos brancos. Em outro momento: “Viera na ilusão de que todos seriam portugueses, até os índios” (LEMOS, 2018, p.22). Ou seja, mesmo com a desqualificação do “ser índio” poderia em caso extraordinário ser elevado à categoria de português. Visão eurocêntrica que ainda faz parte do imaginário de certas pessoas e instituições, tentando viver um certo “Brasil Paralelo”.

---

<sup>39</sup>TV Senado Programa Leituras. Na entrevista, exibida em 24/12/2005, o autor narrou sobre a infância em São Bento do Una (PE) e sobre a visão do mundo traduzida na prosa leve e questionadora no conjunto de suas obras.

Disponível em: <https://www.senado.leg.br/noticias/TV/Video.asp?v=178166>. Acesso em: ago. 2019.

Em outro contexto da narrativa: “aos negros que exercitavam em seu jogo de ataque e defesa que mais parecia uma dança, dança bárbara e ameaçadora; assim como os índios de triste mansidão, ataviados de penas rotas, arcos e flechas imprestáveis, a mendigar” (LEMOS, 2018, p. 32). Na sequência:

Passaram por uma aldeia de índios pacíficos, mansos e desprezíveis, que, em vez de abastecerem-nos com o que servisse de comer, assaltaram-nos, pedinchões, os homens válidos escondidos nas malocas, as mulheres, velhos e crianças, com as vergonhas expostas, todas as da miséria e as do corpo (LEMOS, 2018, p. 48).

Em outro momento quando as personagens estão caminhando pelo território a procura de um espaço para se estabelecerem, surgiu a questão sobre quem seria os donos da terra: “Como vai se chamar a aldeia? Depois escolheremos um nome. Seguido dum cauteloso: Essas terras não pertencem a alguém? Pertencem a quem pertenciam antes de os navegadores chegarem ao Brasil” (LEMOS, 2018, p. 52). No lugar estabelecido territorialmente, nas descrições do romance:

Em determinado momento viram-se atropelados por uma turba de negros, armados uns de espingardas de matar passarinho, outros de arcos e flechas. Num relance deu para ver que eram negros diferentes, alguns deles de cabelos longos escorridos. Vestiam tangas, havendo entre eles vários completamente desnudos (...). Em pouco tempo, saíram num descampado. Vinda de toda parte, veredas se cruzavam, em desordem, até se juntarem numa única, que conduzia à espécie de aldeia em que penetraram, meio índia, meio africana, repleta de malocas, muitas delas elevadas sobre jiraus (...). Uma mulher meio índia, índia preta, o correame dos peitos pregado na barriga, com uma criança rajada de sujo dependurada no quadril (LEMOS, 2018, p. 54-55).

No trecho citado, Gilvan Lemos abordou como entendeu o processo de “miscigenação”, entre os povos circunscritos na região sobre a qual romanceou, porém, até o momento da narrativa ocorrera somente a “mistura” entre pessoas afrodescendentes e indígenas, o português ainda não se fez presente.

Em outra parte da narrativa, foi discutido como uma índia poderia encantar um homem tão belo e bem feito como o português colonizador de Sulidade, ao invés da mulher branca portuguesa, como também o início do processo das “misturas das raças”, cujo português deixaria parte:

Enciumadas, as mulheres não manifestavam a mesma complacência. Alguma fórmula secreta a negra devia possuir, para de tal maneira prender um homem branco, bonito e tão bem-feito de corpo, como Albano. Vigiando-a descobriram: – Ela toma banho todo dia. Saíra [nome da índia] acabava de implantar em Sulidade o hábito do banho diário. Assim, como mais tarde incentivaria a miscigenação. Rapazes e até senhores maduros não demorariam a ir ao Jirau [aldeia/quilombo]

buscar as companheiras que lhes faltavam: todas das mais pura branquidade [ironia]. Daí a série de meninos sararás, mulatos claros ou escuros que começaram a nascer na vila. Contudo, não se punha em dúvida quanto às suas origens, salvo em caso de disputas rancorosas, vinganças pessoais, trunfos mesquinhos reservados aos revides (LEMOS, 2018, p. 65).

Na mesma perspectiva sobre a “miscigenação”: “Daí a razão que Albano encontrou para a existência de meninos brancos a brincar no terreiro, nus, em companhia de negrinhos e mestiços de índio” (LEMOS, 2018, p. 68). Seguindo a narrativa da “aculturação”: “Aculturados, deviam ser. O índio vestia calças de brim, o torso nu entrecruzado de correias e ornamentos. A índia, de tanga, mostrava os peitos deformados. Estariam deixando a civilização” (LEMOS, 2018, p. 147). Na sequência, enfatizando traços do “ser” índio, como o não confiável, traiçoeiro, ladrões e assassinos: “Se José Albano não tivesse acordado, o índio por certo teria se apropriado da espingarda. Talvez até o tivesse matado, se apossaria mais facilmente do cavalo e dos demais pertences” (LEMOS, 2018, p. 147).

No primeiro tópico, quando discutimos a biografia de Gilvan Lemos e, por ímpeto pessoal escolher sair de São Bento do Una para Recife, apresentamos a visão de mundo do autor, pois Lemos buscou integração à “civilização”, foi ao encontro de uma cidade considerada mais avançada, moderna deixando-a para trás, como um processo natural, o “atraso”. Como aconteceu em Sulidade que se modernizou e, para Gilvan Lemos, esse processo é um movimento inescapável do ser humano, a evolução, representado em diversas passagens do romance.

Portanto, ao modelo positivista de Augusto Comte, pensando a evolução da humanidade em três estados, o mitológico, o metafísico e o positivo, também encontramos resquícios no romance *Espaço terrestre*. Não apenas no citado processo de “aculturação”, como passos para abandonar o estágio natural selvagem do índio, mas também como uma visão a cidade natal, apresentada em forma de romance: “Explicava-lhes que Sulidade começava a viver uma nova era. Todos teriam de render-se a realidade, aos ditames do progresso” (LEMOS, 2018, p. 191).

Nesse sentido, a não representação ao vínculo do ser civilizado, moderno, deve ser esquecido, negado porque o atraso é contrário ao progresso e, os índios e seus modos de vida são a personificação de um período cujo devem ser esquecidos, para ficar em algum lugar do passado bem distante do estágio que a modernidade alçou o ser humano contemporâneo.

## CAPÍTULO II

### MOBILIZAÇÕES DOS XUKURU DO ORORUBÁ POR DIREITOS ÀS TERRAS

#### 2.1 A liderança de “Xicão” Xukuru e a participação no processo da Assembleia Nacional Constituinte

A terra para os povos indígenas tem uma importância fundamental, não apenas para a consagração de direitos, mas porque o território é o local onde se desenvolve o modo de vida, nas esferas econômica, política, as dimensões religiosa e sociocultural. Como bem apontou Gersem Baniwa (2006), o território é compreendido como condição para a vida dos povos indígenas, dessa forma, a terra não tem um mero valor material, ou local para a produção ou exploração, mas um ambiente onde se desenvolve todas as formas de vida.

O território é compreendido como o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos e tradições possibilitando para os povos indígenas o sentido da vida individual e coletiva. Compreendem a terra também como um espaço de resistência dos chamados povos tradicionais, tema que unifica, mobiliza e articula os povos indígenas em uma causa comum em defesa dos territórios habitados (LUCIANO, 2006, p. 101).

Gilvan Lemos, demonstrou estar atento ao problema do esbulho do território indígena, tais discussões se fizeram presentes em *A lenda dos cem*, na fala da personagem contrária as demandas dos indígenas. Ou seja, o escritor estava ciente das mobilizações.

O romance foi publicado em 1995, mas em 1992 já estava pronto, iniciado a ideia sobre o tema antes dos anos noventa. Assim, o antagonista:

Mr. Rodber tinha predileção por um assunto, sobre o qual discorria com conhecimento de causa: indianismo. Mas, que o entendessem, não era contra os índios.<sup>40</sup> Achava, entretanto, que no Brasil se perdia muito papel relativamente aos direitos dos índios. **Por que no Brasil se reservava tanta terra aos índios?** Porque aqui chegaram primeiro e eram e eram os verdadeiros donos dela? Quem disse isso? Índio nunca teve consciência de posse. Os índios viviam aqui como animais selvagens, sem qualquer noção de propriedade. Assim, dever-se-ia doar terra as onças, macacos, antas, tamanduás, jacarés etc. Os mesmos direitos que os índios tinham, esses animais também deveriam ter. Em que cartório os índios registraram a posse de suas terras? Depois quem

---

<sup>40</sup> Ironia nas palavras da personagem, porque diz não querer o mal dos indígenas, mas os massacra. Caso semelhante na segunda metade de 2021, nas discussões da corte suprema do Brasil Supremo Tribunal Federal na votação da constitucionalidade Projeto de Lei PL-490, de 2007. Fortemente criticado por indígenas e entidades. A Proposta prevê que, para ter o território demarcado, o povo indígena precisa comprovar ocupação em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal, impedindo futuras retomadas como processos de *etnogênese*. Inutilizando laudos arqueológicos e antropológicos e historiográficos de ocupação posterior à data. A justiça no Brasil também se propõe o bem dos povos indígenas.

conquista em direito a tudo, os conquistados não têm direito a coisa nenhuma, assim desde tempos imemoriais (...). **Quem eram afinal os Xacuris? Uma raça em extinção?** (LEMOS, 1995, p. 61-62). (Grifo nosso).

No romance a questão da terra indígena, os interesses dos latifundiários e o grande capital, na figura de Mr. Rodber e o fazendeiro Meneses são os icônicos representantes de uma tipologia existente na região. Assim, portanto, o problema do território aparece na ficção (interno), as mobilizações dos Xukuru do Ororubá (externo) foi referência para designar os Xacuris no romance e, uma das principais personagens nessa campanha foi o cacique “Xicão”.

Para o povo indígena Xukuru do Ororubá a retomada do território tradicional, no início dos anos 90 do século passado, ocorreu em estreita relação com a liderança exercida por Francisco de Assis Araújo, o Cacique “Xicão”. Devido à sua atuação política e capacidade de mobilizar o povo Xukuru do Ororubá possibilitou retomar as terras esbulhadas por fazendeiros e na região da Serra do Ororubá, entre os municípios de Pesqueira e Poção.

Nesse sentido, a liderança indígena se tornou central no período, conseguindo reunir várias forças no território, não somente para os Xukuru do Ororubá, mas para outros povos indígenas na Região Nordeste e no Brasil. “Xicão”, o “Mandaru” como é chamado pelos Xukuru do Ororubá, foi assassinado de forma brutal em 1998, devido as ações políticas na retomada das terras. Atuou de modo emblemático para o exercício do direito do seu povo (SILVA, 2007, p. 10).

Nascido em março 1950 Francisco de Assis Araújo, no então Sítio Cana Brava, atualmente Aldeia Cana Brava, no território Xukuru do Ororubá. Filho de Cícero Pereira de Araújo e Quitéria Maria de Araújo, o menino “Xicão” viveu a infância em um pequeno pedaço de terra de propriedade da família e, estudou na escola somente até a antiga 4ª série primária. Na época quem desejasse continuar aos estudos se deslocava para o município de Pesqueira, porque na escola do sítio só tinha o ensino primário (WELLEN, 2002, p. 36-37). Problema semelhante não só vivido por Gilvan Lemos conforme está em sua biografia.



Figura 12. Aldeia Cana Brava. Local onde se concentrava o maior número de famílias indígenas com pequenas glebas de terras. Origem familiar dos Caciques.

“Xicão” casou-se em 1970 com Zenilda Maria de Araújo, tiveram oito filhos. Em 1975 “Xicão” foi trabalhar como caminhoneiro e viajou para São Paulo. A vida na capital paulistana não foi fácil, era raro quando alguém conseguia um bom emprego e salário. “Xicão” tentou a vida como motorista de caminhão. Ficou doente e os médicos diagnosticaram impossibilidade de cura. Com uma úlcera no duodeno, retornou à terra natal onde começou a participar das mobilizações com os Xukuru do Ororubá (OLIVEIRA, 2018; WELLEN, 2002, p. 119-120).

Na Região Nordeste os indígenas vivenciaram dois processos de territorialização com características bem distintas entre si. O primeiro na segunda metade do século XVII, com missões religiosas, quando famílias de nativos de diferentes línguas e expressões socioculturais foram agrupados nos aldeamentos, promovendo o sedentarismo e o catecismo aos indígenas. O segundo processo ocorreu nas primeiras décadas do século XX, quando o governo de Pernambuco reconheceu as terras doadas ao antigo aldeamento missionário de Ipanema em Águas Belas, para os “descendentes” dos Carnijos, atuais Fulni-ô, repassando-as à administração do órgão indigenista até os indígenas serem integrados e posteriormente ser liberados dessa tutela. O processo de territorialização operou como um mecanismo assimilacionista, promovendo de forma compulsória o exercício do paternalismo e da tutela estatal (OLIVEIRA, 2004, p. 24-27).

Nessa perspectiva, o órgão indigenista oficial deliberava os critérios da “indianidade” dos povos indígenas no segundo processo de territorialização. A organização estatal executava ações relacionadas aos povos indígenas em todo Brasil. Dentre essas ações destacamos o modelo organizações políticas entre os índios no

Nordeste, pois, em quase todos os povos, incluíram três papéis diferenciados: Cacique, Pajé e o Conselheiro, tomados como “tradicionais” e “autenticamente” indígenas. A indicação dos ocupantes desses papéis era realizada pelo agente indigenista, o chefe local dos Postos Indígena (OLIVEIRA, 2004, p. 27). Com os Xukuru do Ororubá não foi muito diferente.

Pensar a figura do Cacique, na perspectiva da territorialização, contribui para compreender como os índios são agentes da própria história, agindo de acordo com seus interesses, muitas vezes subvertendo a lógica vinda de “fora”. Assim, analisamos o uso do cacicado pelos Xukuru do Ororubá, a partir do processo de territorialização. Definido como um processo de “reorganização social” com características bem definidas: as implicações na criação de uma nova unidade sociocultural mediante uma identidade étnica diferenciadora; a constituição de mecanismos políticos especializados; a redefinição do controle social e os recursos do ambiente e por fim, a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 2004, p. 22).

O historiador Edson Silva evidenciou que, a partir dos anos 1940 e durante a década de 1950, o Serviço de Proteção aos Índios/SPI ampliou a atuação na Região Nordeste, criou novos Postos Indígenas/PI atendeu a demanda de vários grupos étnicos mobilizados, reivindicaram o reconhecimento oficial enquanto povo indígena e a retomada de suas terras (SILVA, 2017, p. 258).

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais SPILTN criado a partir das redes sociais vinculando os integrantes do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio/MAIC, do Apostolado Positivista e do Museu Nacional. E desde a criação em 1906, o MAIC previa a instituição de um serviço para catequese e civilização dos índios para integrá-los a sociedade (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 112). Em 1910 o órgão passou a ser chamado SPI.

No romance Gilvan Lemos abordou, o papel da religião Católica Romana e os resultados desse processo para os indígenas, reforçando estigmas vigentes sobre esse processo: “Soube que não está mais indo à comunidade dos Xacuris para dizer a missa – puxou Mardônio. Não disse o padre, ocupado (...). – Não vale a pena. São uns devassos, uns perdidos. O mesmo que pregar para o deserto ” (LEMOS, 1995, p. 68).

Gilvan tinha preocupação de ter dados verídicos para incorporar no romance, para proporcionar um efeito de maior alcance para sua verossimilhança, mesmo não importando para a ficção dados da experiência concreta sobre algum ponto de vista: “Estive no Arquivo Público, no Instituto Histórico...Sabe que existe um serviço de

proteção aos índios? Desde 1939. Rondon foi o primeiro presidente do Conselho Nacional de Proteção ao Índio” (LEMOS, 1995, p. 164).

No o órgão indigenista, os agentes da 4ª Inspeção Regional/IR4 do SPI no Nordeste, para justificar as instalações dos Postos Indígenas, realizavam pesquisas de caráter documental em arquivos e bibliotecas [como no romance], para comprovar a ocupação histórica dos grupos indígenas nas terras de antigos aldeamentos. Portanto, na lógica dos agentes do SPI, além de se apresentarem como os redentores dos últimos “remanescentes” indígenas, estavam convencidos que os índios eram vítimas indefesas e precisavam ser protegidas e assistidas, para que um dia pudessem ter uma convivência pacífica com os civilizados não-índios (SILVA, 2017, p. 258-259).

Na perspectiva do estigma, da vítima dos mais diversos processos da colonização, e a melhora na condição com o processo de integração encontra-se n’*A lenda dos cem* a seguinte narrativa:

Os índios mereciam-lhe todo respeito, foram sem dúvida, os primeiros habitantes do continente. **Por isso os queria participante do mundo dos brancos.** Mas lhe doía o coração, na consciência, **o abandono em que viviam os índios do Brasil.** Particularmente os Xacuris. Era dever dos habitantes do lugar, com sua ajuda – salvarem os Xacuris da perdição (LEMOS, 1995, p. 63). (Grifo nosso).

As relações dos Xukuru do Ororubá com o SPI, entre os anos de 1949 e o início da década de 1950 foram intensificadas, do ponto de vista do assistencialismo. De Recife a IR4 despachou, em nome do índio Luiz Romão, enxadas destinadas aos índios Xukuru do Ororubá (SILVA, 2017, p. 252).

O “Posto Indígena Xukuru” foi instalado em fins de 1954 e a fundação ocorreu, em grande parte, graças a mobilização dos próprios indígenas. Dentre a principal ação realizada os Xukuru do Ororubá relataram que a instalação do Posto do SPI resultou da viagem dos irmãos Nascimento ao Rio de Janeiro. Deslocaram-se a pé para falar com o Marechal Rondon e o Presidente Vargas. Partiram de Pesqueira em 1º de outubro de 1953 e depois de três meses de viagem chegaram ao Rio de Janeiro (SILVA, 2017).

Como relatou o indígena Durval Ferreira Farias sobre o ocorrido:

Quando foi à noite tavam eles em Jacarepaguá. O Cândido Mariano Rondon morava lá. Aí ele entregou a ele. Ele chorou. Eles me contaram tudo, os que foram. Aí chorou muito. “— Vou levantar Getúlio Vargas. Vou telefonar pra Getúlio Vargas”. Aí telefonou. Aí Getúlio Vargas disse: “— Mande eles aqui. Mande eles aqui”. Quando foi com dois dias, mandaram ajeitar eles. Mandou ajeitar roupa pra eles, tudinho, e levaram aqueles homens, com os pés todo ferido de andar de pés. Foram de pés. Passaram 90 dias de viagem! Aí chegaram lá eles receberam bem. Passaram 15 dias sendo entrevistado lá. Nesse

entremeio as mulheres deles: “— Sinhô, ei vinha aqui. Passava aqui, “Meu marido mataram. “As notícias é que mataram”. Aí eu vi dizer aqui, um parente meu era escrivão aí, da polícia, e disse: “— Vão matar os índios quando chegarem”. Aí eu fui a Recife, falei com esse advogado, ele chegou e comunicou direto pra Cândido Rondon. Disse: “Tragam uma ordenança, garantindo os três caboclos, que não vão matar quando chegarem, porque foram enredar dos brancos”. Quando deu fé, chegaram. Coronel Zé Guedes chegou com esses índios. Foram lá no Recife... Vieram de navio do Rio de Janeiro prá cá. (*apud* SILVA, 2017, p. 275-276).

Na perspectiva da organização política, a existência de um Cacique reconhecido oficialmente entre o povo Xukuru do Ororubá esteve por muito tempo ligado vinculado as relações institucionais com o Serviço de Proteção aos Índios, após a criação de um Posto Indígena/PI na Serra do Ororubá. O PI proporcionou a conquista do reconhecimento dos índios e o direito a assistência oficial pelo órgão indigenista e, também a amenizou das perseguições dos fazendeiros, invasores nas terras do antigo aldeamento, uma vez que o SPI regulava as relações de trabalho (SILVA, 2017, p. 238).

Instalado o Posto Indígena Xukuru, foi adquirida uma gleba de terras das terras que pertencia ao Posto, logo “terra indígena”, como afirmou o Pajé “Zequinha”:

Inclusive que em São José, hoje ninguém vai mais atrás porque lá tudo é índio, mas era 14 hectares e hoje se tem três hectares já é muito! Porque tomaram conta, o cara mesmo abriu mão para os brancos. Os brancos tomaram conta, mas hoje tá tudo nas mãos dos índios. Mas fizeram isso ia apertando pouquinho, o Posto era muita terra e ficou desse tamainho (*apud* SILVA, 2017, p. 282).

O PI tinha como objetivo estimular a agricultura, onde os indígenas produzindo e vendendo os produtos cultivados e com o dinheiro destinado para a manutenção do grupo étnico. O SPI tinha instituído a figura do Cacique como intermediário entre o órgão oficial do Estado junto aos indígenas, portanto, o Cacique seria o responsável por organizar e distribuir bens enviados para os índios, alimentos, remédio, ferramentas para agricultura, etc., e também sendo o representante oficial do grupo em contatos diretos com o SPI (OLIVEIRA, 2014, p. 74-80).

Sobre a agricultura dos Xukuru do Ororubá, Lemos fez também uma referência análoga com a agricultura dos índios da ficção: “Os Xacuris plantavam milho, feijão, inhame e mandioca; criavam cabras e ovelhas, estas em menor quantidade. Vacas, poucas, bastantes para os suprimentos da gente comunitária. Possuíam de resto, cavalos e burros, de sela e de carga, utilizados conforme a ocasião” (LEMOS, 1995, p. 39).

O primeiro Cacique “oficial” Xukuru chamava-se Jardelino Pereira de Araújo, nomeado pelo SPI, no início da década de 1960, para estabelecer entre os índios o modelo

de ordenamento político em vigor em outros povos do Brasil, atendidos pelo órgão indigenista. Assim, no entanto,

Jardelino era considerado, pelos índios moradores na Serra do Ororubá, seu Cacique junto ao SPI e assim também pelo órgão indigenista oficial. Segundo ainda os/as entrevistados/as, ele fora acolhido pelo SPI quando fugiu para o Recife, após ter assassinado um tio na localidade onde morou (SILVA, 2017, p. 90).

Selecionar um representante Xukuru como um intermediário, teve também motivações políticas do governo federal, na época ocorriam as mobilizações das Ligas Camponesas<sup>41</sup> na região entre 1955 e 1964 em defesa da população rural para obtenção de terras. Nesse sentido,

As Ligas Camponesas tiveram suas origens embrionárias na década de 1940, com as associações e cooperativas de plantadores de legumes na periferia do Recife, naquela época ainda uma cidade cercada de áreas com aspectos rurais, em terras de extintos engenhos de açúcar nos outrora limites urbanos da capital. Essa experiência, da qual participavam militantes do Partido Comunista Brasileiro (PCB), serviram de modelo para a organização das Ligas Camponesas. Nos primeiros meses de 1961, na cidade de Pesqueira, o ambiente era de muita agitação social (SILVA, 2017, p. 304-305).

A experiência do primeiro cacicado exercido por Jardelino não teve uma força representativa coletiva, como também com segundo Cacique Antero Pereira de Araújo, irmão de Jardelino. Antero recebeu o título de Cacique porque o irmão adoeceu na década de 1970, pois morava no então Sítio Cana Brava e anualmente organizava o ritual religioso do Toré,<sup>42</sup> quando indígenas seguiam para o então vilarejo de Cimbres em datas específicas. Passou pelo crivo do SPI a legitimação do cacicado, com o mesmo objetivo de manter o controle sobre os índios. Antero Pereira exercia a mesma função de distribuição do que era recebido do SPI. Com a diferença de residir entre os então Xukuru

---

<sup>41</sup>As Ligas Camponesas foram associações de trabalhadores rurais criadas inicialmente no estado de Pernambuco, posteriormente na Paraíba, no estado do Rio de Janeiro, Goiás e em outras regiões do Brasil, com intensas atividades no período desde de 1955 até a queda de João Goulart em 1964. O movimento que se tornou nacionalmente conhecido como “ligas camponesas” iniciou no Engenho Galiléia, em Vitória de Santo Antão, nos limites da região do Agreste com a Zona da Mata de Pernambuco.

FGV-CPDOC: Ligas Camponesas.

Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/ligas-camponesas>. Acesso em: mai. 2020.

<sup>42</sup>O Toré é um aspecto fundamental no sistema cosmológico Xukuru do Ororubá, o significado é polissêmico, pois em alguns momentos, o Toré é um ritual; em outros, uma brincadeira, ou ainda uma dança que integra o ritual. Também dançar o Toré possibilitou a reunião em encontros festivos, com o significado de promover continuidade a rituais, o Toré configurou-se como afirmação da identidade indígena e os direitos a terra, porque houve tempos que o Toré foi perseguido e proibido por fazendeiros que haviam esbulhados a terra dos Xukuru do Ororubá (SILVA, 2011, p. 190).

e passou a trabalhar na distribuição dos materiais somente para os Xukuru não mais para outros povos em Pernambuco como fazia o irmão (OLIVEIRA, 2014, p. 82).

Poucos anos depois de assumir o cacicado Antero Pereira faleceu, deixando os Xukuru por um certo período de tempo sem a representação de um Cacique. A morte do Cacique não teve grande repercussão pela pouca representatividade enquanto líder. Nesse vácuo de poder o Pajé,<sup>43</sup> o líder religioso, Pedro Rodrigues Bispo, conhecido como “Seu Zequinha”, se autoneou como liderança maior dos Xukuru, utilizando o poder religioso e prestígio reconhecido no então Sítio Cana Brava, nos rituais de cura e a religião Xukuru. Portanto, com o prestígio político e credibilidade como líder religioso apresentou o novo Cacique José Pereira de Araújo, o “Zé Pereira” junto a Fundação Nacional do Índio FUNAI não somente para gerenciar questões do povo Xukuru, mas para reaver as terras dos indígenas. Porém, com a falta de apoio, o temor de “Zé Pereira” e o envolvimento do Cacique indicado em situações questionáveis, não ocorreram mobilizações mais intensas para uma retomada das terras (OLIVEIRA, 2014, p. 82-83).

A oficialização de “Zé Pereira” como Cacique não envolveu nenhum problema burocrático para legitimá-lo ao cargo. O escolhido se deslocou com o Pajé, “Seu Zequinha” até a sede FUNAI, onde foi informada sua liderança enquanto Cacique, recebendo um documento que o legitimou na função, oficialização do ato pelo órgão tutor dos indígenas. Assim, “Zé Pereira” como Cacique passou a fazer a distribuição de alimentos, sementes e ferramentas destinadas aos Xukuru do Ororubá, como também era o responsável por organizar uma vez por ano as comemorações festivas religiosas de Nossa Senhora das Montanhas<sup>44</sup> na igreja de Cimbres. Sendo o Toré o trabalho de maior relevância executado pelo Cacique à época, porque a partir do ritual mantinham a tradição, identidade e unidade comum entre os Xukuru do Ororubá (OLIVEIRA, 2014, p. 86).

---

<sup>43</sup>O Pajé “Seu Zequinha” sendo o responsável não só pelas curas e representação do ritual surgiu como uma das peças fundamentais com as articulações políticas no processo que constituição e consolidação de lideranças atuantes pela recuperação do território Xukuru do Ororubá. Em entrevista “Seu Zequinha” afirmou que além de ter ajudado na escolha do novo Cacique, também foi várias vezes ao Recife se informar como poderia reaver o território esbulhado (OLIVEIRA, 2014, p. 83).

<sup>44</sup>A data comemorativa é 2 de julho, quando os Xukuru do Ororubá celebram os festejos de “Nossa Mãe Tamain”, para os católicos romanos “Nossa Senhora das Montanhas” (SILVA, 2017, p. 34).



Figura 13. Acima 2 fotos da Igreja da Vila Cimbres e 2 fotos da vila, década de 2010. Imagens disponíveis na rede mundial de computadores.

Sobre a caracterização do espaço, Gilvan Lemos narra sobre o local onde habitavam, no momento da consumação do massacre aos Xacuris: “Aí se concentravam em cabanas (...) Ao centro situava-se a igreja, uma capela de frontal comum, sobre o qual levava pequena torre retangular, com uma espécie de janela ao meio, onde fora colocado o sino. Frente à igreja estendia-se o pátio (LEMOS, 1995, p. 35-36). Em outra passagem sobre o mesmo local: “A igrejinha, vista ao fundo, repousava sobre o vale: portas fechadas, sino imobilizado, nada dizia (...). Acho que foram embora (...). Não há ninguém. Acho que foram embora mesmo. **Esses bugres não são capazes de traçar planos estratégicos**” (LEMOS, 1995, p. 95). (Grifo nosso).



Figura 14. Toré na Vila de Cimbres, 2005. Foto Edson Silva.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Os Brasis e suas memórias. Biografia Povo Xukuru do Ororubá. Edson Silva.



Figura 15. Festa de São João - Vila de Cimbres. “Xicão”, em destaque, na procissão de São João. Foto: Vânia Fialho, 1990.



Figura 16. Toré Vila de Cimbres. Foto: Laércio Assis, 1998.

O Toré nessa conjuntura da organização sociopolítica dos Xukuru do Ororubá possibilitou ocasiões de encontros festivos, continuidade do ritual religioso como também a afirmação de uma identidade indígena expressa na memória coletiva (SILVA, 2017, p. 175). O Toré como memórias ancestrais Xukuru do Ororubá e para formar um sentimento de unidade, pois,

Não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aquele e vice-versa, o que será possível somente se tiverem

feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo. Somente assim podemos compreender que uma lembrança seja ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída (HALBWACHS, 2006, p. 39).

Gilvan também reconhecia a importância do ritual do Toré, como um fator de reconhecimento e fortalecimento da identidade indígena, assim, narrou em *A lenda dos cem*: “Em meados do ano realizavam a festa do Torém [Toré], única cerimônia que conservavam dos costumes dos seus antepassados (...). Comemoravam o Torém assim como, oportunamente, folguedos do carnaval e do dia de São João” (LEMOS, 1995, p. 36).

A partir do processo de territorialização o órgão indígena considerou o Toré como expressão sociocultural qualificando os Xukuru do Ororubá como índios, assim, o povo indígena incorporou o Toré para diversas ocasiões, não só como um símbolo de unidade e identidade, mas como uma tradição Xukuru do Ororubá para afirmação e diferenciação de outros povos.

Essa tradição pensada como uma discussão da “tradição inventada”, descrita como um conjunto de práticas, normalmente orientadas por regras veladas ou abertamente aceitas, tem como características a natureza ritualista ou simbólica. E o objetivo inculcar determinados valores e normas de comportamento por meio da repetição, implicando automaticamente na promoção de uma continuidade do passado por determinado grupo social (HOBSBAWM; RANGER, 2018, p. 8). Ou seja, os Xukuru do Ororubá elaboraram estratégias para afirmar a organização sociopolítica mediante as regras impostas pelo órgão do Estado.

Nesse sentido, o contexto do surgimento dos caciques, contribui para compreender as diferenças entre a atuação de “Xicão” como lideranças Xukuru do Ororubá em contraposição aos outros indígenas que ocuparam o mesmo cargo. Uma das principais diferenças foi o modo como “Xicão” relacionou-se com o órgão indigenista anterior a sua liderança. Antes de “Xicão” vigorava a prática assistencialista do SPI e posteriormente pela FUNAI, com uma aparência de conformismo na situação vivenciada pelos indígenas. Não ocorrendo uma ação mais combativa e de reivindicações de direitos por parte dos caciques representantes do povo Xukuru anteriores a “Xicão”.

Assim,

O próprio Zé Pereira disse não lembrar que havia representantes nas aldeias. Acrescentou ainda que na época em que começou a trabalhar, a questão da terra não representava um elemento conflitivo. “Nós convivia com os brancos, tudo na aldeia, mas nunca queremos

conseguir invadir as terras”, disse, acrescentando que a convivência com os fazendeiros era pacífica. Atualmente, duras críticas são feitas pelas lideranças Xukuru sobre essa forma de posicionamento, o que, no entanto, se faz compreensível dentro da lógica assistencialista que perdurou desde a implantação do SPI na área indígena, e que por muitos anos prestou-se a auxiliar esses índios, mesmo que de forma precária (OLIVEIRA, 2014, p. 87).

Sobre o cotidiano indígena, muitos deles na época viviam do trabalho na roça e também no sistema de arrendatário, onde os fazendeiros invasores arrendava aos indígenas parte das terras para plantarem milho e feijão. Dessa forma, os indígenas tinham a obrigação de pagar pelo uso da terra em posse do fazendeiro a quantia de 4 sacas de milho, com o dever de plantar capim e, logo ao fim da colheita, a terra era destinado ao gado. Quando não plantava capim pagavam mais 4 sacas de feijão. Se os indígenas questionassem as condições eram impedidos de acesso as terras para trabalho (WELLEN, 2002, p. 122-123).

A situação de exploração se agravou em 1987, quando os fazendeiros ampliaram às áreas de plantio de capim para o gado, diminuído ainda mais as terras utilizadas para o plantio agrícola pelos indígenas para o consumo. Nesse mesmo período circulava a notícia de que índios na Região Norte do Brasil estavam mobilizados reivindicando os territórios após o início da ‘abertura política’<sup>46</sup>.

No entanto, as mobilizações de parte da sociedade pela Anistia Ampla, Geral e Irrestrita e campanha pelas “Diretas Já!” entre 1983 e 1984, reivindicando o direito de eleições para Presidente da República. Na sequência ocorreu a campanha nacional pró-Assembleia Nacional Constituinte, construindo as bases dos debates para elaboração de uma nova Constituição. Assim, nesse processo de transição sociopolítica, o país vivia um momento peculiar, caracterizado por uma ampla participação social. Apesar da derrota do projeto das “Diretas Já”, as manifestações populares realizadas, tanto pela Anistia como para as eleições presidenciais foram muito intensas, principalmente por mobilizarem organizações populares em favor da redemocratização, temas que voltaram a ser assunto, anos depois e foram temas discutidos na Assembleia Nacional Constituinte entre 1997 e 1998 (DUARTE, 2017, p. 36).

---

<sup>46</sup> Em meados de 1983, depois da derrota parcial e confusa do governo nas eleições de novembro de 1982 e depois do aprofundamento da crise econômica brasileira nos quadros da crise financeira internacional desencadeada a partir de setembro de 1982, o regime político tecnoburocrático-capitalista implantado no Brasil em 1964, vivia um momento de aprofundamento da sua própria crise e de impasse político (BRESSER-PEREIRA, 1983, p. 5).

No contexto da Região Nordeste, na organização das mobilizações outros povos indígenas entraram em contato com os Xukuru do Ororubá e, sobretudo com o apoio considerável do Conselho Indigenista Missionário/CIMI,<sup>47</sup> atuando junto aos índios no Nordeste. Em um novo período no processo de organização para os povos indígenas no Nordeste, e o Cacique “Zé Pereira” estava sendo incitado pelo Pajé para participar do processo, a fim de reaver o território, iniciando uma nova fase política para os Xukuru do Ororubá (OLIVEIRA, 2014, p. 88-89).

Ao que diz respeito do apoio dos missionários as causas sociais, comum no período, Gilvan Lemos apresentou situação semelhante no romance em questão:

Sem dúvida um padre honesto, de bom coração. Quais são as outras coisas que censuram ele? Sua aproximação com os operários da fábrica de tecidos. Dá-lhes conselhos, orienta-os sobre questões trabalhistas. Já estão dizendo que é comunista. Seus dias, aliás, já estão contados. Soube que os Meneses já providenciaram sua transferência para outra paróquia (...). **De fato, há uma corrente, constituída por padres mais jovens, preocupados com problemas sociais.** Acho isso válido. Quem vai ter amor a um Deus de barriga vazia? Tenho visto no Recife padres à paisana, isto é, com roupas de homens, roupas comuns (LEMOS, 1995, p. 157-158). (Grifo nosso).

O período após 1985 pode ser considerado o momento de maturação da organização política interna dos Xukuru do Ororubá, porque anteriormente a esse período a relação do povo indígena com os órgãos indigenistas ficou marcada pela dependência de um auxílio precário oferecido pelo Estado através da SPI por um tempo e depois pela FUNAI, seja na área da saúde, educação ou algum tipo de auxílio para subsistência econômica.

O destino de “Xicão” como líder Xukuru do Ororubá começou a tomar forma no início dos anos de 1980. Retornando de São Paulo em 1982, com 32 anos, estava doente quando voltou para Cana Brava e fez uma promessa à “Mãe Tamain” para se curar da úlcera no duodeno, no pedido também incluiu que o afastasse do vício de bebida alcoólica. O caso era grave, foi encaminhado para Recife, desenganado pelos médicos, chegou a pesar 50 quilos. Mesmo com o prognóstico sobreviveu, ficou 36 dias internado,

---

<sup>47</sup>O Conselho Indigenista Missionário CIMI é um organismo vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da Igreja Católica junto aos povos indígenas. Criado em 1972, no auge da Ditadura Civil-Militar, quando o Estado brasileiro adotava como centrais os grandes projetos de infraestrutura e assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como perspectiva única, o CIMI procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembleias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia de todos os seus direitos, inclusive à diversidade cultural. CIMI-Conselho Indigenista Missionário. Disponível em: <https://cimi.org.br/o-cimi/>. Acesso em: jun. 2020.

não se esquecendo da promessa que fizera firmou e, a partir da cura iria trabalhar em prol dos parentes até a hora da morte (OLIVEIRA, 2014, p. 92).

Em 1987 “Xicão” começou a acompanhar e auxiliar as lideranças Xukuru do Ororubá, o Pajé “Seu Zequinha”, o Cacique “Zé Pereira” e outros mais idosos, na busca por recursos para os índios. Como por exemplo, ir até a FUNAI solicitar recursos como remédios, sementes, materiais agrícolas entre outros. Com a participação de “Xicão” nas ações política, essas atividades deixaram de ser exclusivamente realizadas pelo Pajé e o Cacique, mas possibilitou ações de outros indígenas integrando-se ao processo. Assim, foram mobilizadas incursões por outros indígenas, aprendendo quais caminhos para recorrer no trato com entidades externas, ONG’s, universidades, CIMI-NE, etc. para angariarem algum tipo de melhoria para o povo indígena. O momento histórico do Brasil, contribuiu para as ações se efetivarem, ocorria à ‘abertura política’ e o direito de grupos antes não respeitados, gradativamente foram sendo reconhecidos, terreno fértil para germinar ações cada vez mais efetivas pelos indígenas (OLIVEIRA, 2014, 94-95).

A nova configuração da organização sociopolítica Xukuru do Ororubá evidencia os indígenas como agentes da própria história, fazendo alianças e se apropriando dos contextos sobre quais vivem em busca de conquistas para o povo indígena. Onde: “a percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parecer ser costumeira” (CUNHA, 2012, p. 24).

Com o passar do tempo e a habilidade argumentativa “Xicão” liderou as em viagens e discussões por direitos para os povos indígenas. O Pajé “Seu Zequinha”, propôs o posto de Vice-Cacique para “Xicão” até então nunca existiu. O objetivo era deixá-lo mais próximo do Cacique, a liderança principal do grupo. A nomeação de “Xicão” para o posto de Vice serviu para fortalecê-lo enquanto liderança, alheia as determinações oficiais da FUNAI que reconhecia somente o Cacique. Portanto, nesse novo estágio alcançado por “Xicão” tinha respaldo do Pajé, numa uma pajelança em 1970, foi apontado pelos encantados que Francisco de Assis Araújo seria uma liderança, ou seja, escolha da mãe Natureza. Outro motivo justificando o posto, o cumprimento da promessa “Xicão” como Cacique ajudar o povo em agradecimento a cura milagrosa por meio de “mãe Tamain”. A escolha de “Xicão” e, não outro índio xukuru, foi amparada no campo do político por suas habilidades e do simbólico, por ser uma vontade da Natureza e dos “Encantados” (OLIVEIRA, 2014, p. 95; SOUZA, 2019, p. 66-67).

Em 1988 ocorreram mudanças mais efetivas nas estratégias políticas dos Xukuru do Ororubá, com mobilizações apoiadas pelo CIMI-NE, aos indígenas para defenderem os direitos, no momento do debate do texto Constituinte. O CIMI-NE iniciou uma atuação de base no Sítio Cana Brava, onde os missionários informavam aos indígenas sobre os direitos a serem conquistados participando da Assembleia Constituinte, em Brasília/DF. Eram realizadas reuniões, com as participações do Cacique e do Vice-Cacique “Xicão”, com presença de índios mais idosos e representantes de mais quatro sítios. Estes representantes foram nomeados pela FUNAI para distribuição de material, eram considerados “lideranças da FUNAI”. Com a motivação da Assembleia Constituinte na pauta das reuniões e as discussões sobre garantia de direitos, a maior demanda era a reconquista do território. Nesses encontros, os representantes do CIMI-NE enfatizavam para os indígenas as discussões sobre os processos de demarcação da terra e os direitos sobre a realização dos rituais historicamente proibidos (OLIVEIRA, 2014, p. 97; SILVA, 2007, p. 9; SOUZA, 2019, p. 67).

Atuavam pelo CIMI-NE um casal de missionários, moradores na área urbana de Pesqueira para acompanhar com mais proximidade os Xukuru do Ororubá. A casa dos missionários, em certos momentos, foi utilizada como local para as reuniões com os indígenas. Momento oportuno, porque era o dia da semana quando os índios desciam a Serra do Ororubá para comercializar na cidade os produtos cultivados.

A prática do comércio de produtos agrícola pelos Xukuru do Ororubá em Pesqueira foi incorporada no romance por Gilvan Lemos ao seu modo: “Nos dias de feira os Xacuris desciam a serra. Formavam grupos de dez a vinte pessoas (...). Em determinado local, o de sempre, arriavam a carga dos burros, espalhavam seu conteúdo à beira da calçada, expunham-no a venda” (LEMOS, 1995, p. 13-14).

Os missionários do CIMI-NE convivendo diariamente com os indígenas provocaram significativas mudanças na organização política, contribuindo com informações sobre os direitos e apoio logístico para viagem a Brasília onde foram participar nos debates da Assembleia Constituinte, como também para se reunirem com outros povos na Região Nordeste para trocas de experiências (FIALHO, 1992, p. 62-63; OLIVEIRA, 2014, p. 97-98).

O apoio do CIMI-NE para encontros entre os povos indígenas para discutir as demandas, sobrecarregou o Cacique Xukuru do Ororubá:

De fato, o trabalho de base do CIMI passou a estimular e possibilitar o intercâmbio mais intenso entre os Xukuru e índios de outros povos.

“Fomos como ele [Kiko] três vezes para Águas Belas, dançar Toré”, lembrou Zé Pereira, afirmando que após a entrada da entidade [CIMI] os trabalhos do cacique foram ficando cada vez “mais pesados”, e a cobrança foi crescendo. Além das responsabilidades pelo campo organizacionais de distribuição de recursos da Funai e organização do Toré, que vinham sendo as principais demandas aos caciques Xukuru até aquela data, somavam-se agora outras, como a de negociador de ações de luta pela demarcação do território, promotor de autoafirmação étnica no povo e integração política com outras lideranças (OLIVEIRA, 2014, p. 98-99).

Com o apoio do CIMI-NE auxiliando os Xukuru do Ororubá na reivindicação por direitos, na atuação direta junto com o Cacique, ampliou as responsabilidades e, na época, uma foi abrupta alteração. Nesse contexto de mobilizações o papel que o Cacique deveria desempenhar foi modificado profundamente, porque exigia não só mais disponibilidades para outras atividades além de distribuição de produtos aos indígenas, mas mudanças de posicionamentos com a FUNAI em relação ao território, como também, a valorização da identidade étnica dos Xukuru do Ororubá.

O Cacique “Zé Pereira” foi pressionado diante das situações:

Pela posição de Cacique, Zé Pereira era chamado a passar de agente passivo, responsável pela mediação entre Funai e índios, a agente ativo na busca por recursos e embate político com essa mesma instância, a fim da conquista da terra e conseqüente melhoria social para o grupo. Estava sendo criada uma nova forma de ação política no povo, e havia a necessidade de alguém para leva-la adiante, personifica-la. Devemos, no entanto, lembrar que a liderança “oficial” maior do grupo, Zé Pereira, havia sido forjado dentro de uma prática paternalista de sujeição mantida pelo órgão indigenista governamental, que já vinha se arrastando desde a década de 1950 [...] seria difícil esperar uma mudança de comportamento tão ampla que estava sendo esperado (OLIVEIRA, 2014, p. 99).

Com as mudanças para a atuação do Cacique gerou a necessidade de adequação para as novas demandas dos direitos discutidos. Destacando-se de modo mais relevante a liderança que estava se formando, o Vice-Cacique “Xicão” foi se tornando fundamental para organização sociopolítica dos Xukuru do Ororubá com o apoio ainda maior do CIMI-NE.

Os missionários por meio de reuniões expuseram os “caminhos” a serem trilhados para reivindicação e conquista dos direitos, na retomada do território e afirmação da identidade étnica. Apresentando relatos das experiências de outros movimentos sociais, como também, para participar na Assembleia Constituinte. Assim, o CIMI-NE contribuiu com a organização dos indígenas, com a apresentação de conteúdos necessários para a liderança se preparar para as novas funções e ações.

Desse modo:

Em relatório de pesquisa para o Museu Nacional, em 1989, as antropólogas Ângela Torresan e Mércia Batista apontam essa relação de proximidade entre o CIMI e Xicão afirmando que o trabalho dos missionários Kiko e Ria passava “fundamentalmente pela atuação do vice-cacique Xicão” (...). Era uma questão de tempo para o vice-cacique assumir a liderança do grupo, o que aconteceu oficialmente em maio de 1989 (OLIVEIRA, 2014, p. 100).

O movimento indígena surgiu na década de 1970 para fortalecer ações conjuntas as reivindicações por direitos comuns. No fim da década de 1970 multiplicam-se as Organizações Não Governamentais ONG de apoio aos indígenas, e no início da década de 1980, organizou-se pela primeira vez um movimento indígena de amplitude nacional, sobretudo, para garantia dos direitos aprovados na Constituição de 1988 (CUNHA, 2012, p. 22). Ou seja, existiu e existe um protagonismo nas ações dos indígenas na perspectiva dos interesses pelos quais estavam mobilizados.

Entretanto, nos anos de 1988 e 1989, no povo Xukuru do Ororubá nas ações realizadas o Cacique “Zé Pereira”, exercia um papel secundário diante da atuação do Vice-Cacique “Xicão”, não somente nas reuniões como o Conselho Indigenista Missionário, mas também nas entrevistas para jornais. Assim, as matérias jornalísticas começavam a destacar com frequência a atuação de “Xicão”, sobretudo após a aprovação da Constituição de 1988, quando os Xukuru do Ororubá pressionarem ainda mais a FUNAI para o processo de demarcação do território (OLIVEIRA, 2014, p. 100-101).

Em entrevista, do Vice-Cacique, para o *Jornal do Comércio* no Recife em outubro de 1988, questionou a implementação de um projeto agropecuário no território dos Xukuru, por sua fala evidencia-se o protagonismo de “Xicão” como representante Xukuru do Ororubá:

O projeto da Agropecuária Ipojuca S/A, recentemente aprovado pelo Conselho Deliberativo da Sudene, é apenas mais um projeto na Região que, no entender dos índios, virá a dificultar ainda mais a sobrevivência das aldeias locais. Segundo o vice-cacique Xucurus Francisco de Assis de Araújo, o Chicão, o crescimento da pecuária na região tem causado uma grande escassez de alimentos na Região. Sem terras, os índios são obrigados a cultivar as áreas dos fazendeiros, onde só é permitido o plantio e cultivo de milho e feijão. Segundo Chicão, para cada hectare plantado, o trabalhador fornece três sacas de milho ao “patrão”. Por outro lado, não é permitido o cultivo de bananas, mandioca, café ou qualquer outra cultura de maior duração, pois o fazendeiro não permite, uma vez que a terra só deve ser utilizada para o plantio de capim e culturas que possibilitem forrageiras para ração animal.<sup>48</sup>

<sup>48</sup>**Projeto Agropecuário é ameaça.** *Jornal do Comércio*, Recife, 22 de outubro de 1988. Não foi possível identificar a página do referido do jornal.

Tendo em vista as habilidades de “Xicão”, foi o escolhido pelos indígenas para falar com a imprensa, após participar de cursos promovidos pelo CIMI-NE, para capacitação lideranças, reunindo também lideranças de outros povos indígenas em Pernambuco. Nas reuniões foram realizados debates sobre textos da recém Constituição Federal promulgada, discutidos por membros do CIMI-NE para assessoria no campo jurídico acerca dos direitos indígenas e a importância do território para os Xukuru do Ororubá (OLIVEIRA, 2014, p. 101).

Os direitos constitucionais conquistados pelos povos indígenas no Brasil, a Constituição Federal aprovada em 1988 é reconhecida como a mais progressista na história do país. Entre os maiores destaques está a supressão do termo “assimilados” no texto constitucional e o reconhecimento aos direitos originários dos povos indígenas, sobretudo, o direito a posse da terra aceitando definitivamente como os primeiros senhores da terra (COLLET, PALADINO, RUSSO, 2014, p. 32; CUNHA, 1992, p. 17).

A ação dos indígenas mobilizados por direitos ocorreu durante todo o processo da Assembleia Nacional Constituinte, os índios ocuparam Brasília e o plenário legislativo no Congresso Nacional, articularam alianças, realizaram diversas manifestações públicas, buscaram apoios para seus interesses. Assim, na última semana antes da votação final do texto da Carta Magna, os indígenas organizaram em fileira um corredor onde era o cesso ao plenário, abordando e questionando cada Constituinte que passava. Nesse sentido, os índios se empenharam em dominar a proposta de direitos que defendiam e em conhecer as propostas contrárias. Para viabilizar a participação indígena nesta fase decisiva do processo constituinte, a ação do Conselho Indigenista Missionário, garantiu para os indígenas em Brasília, a estadia, alimentação e também o transporte. E quase que diariamente, ao final do dia os indígenas se reuniram com os assessores do CIMI para avaliar a situação e resultados obtidos em cada dia de mobilização e planejavam estratégias para as ações no dia seguinte, continuando as reivindicações (ALBUQUERQUE, 2010, p. 7).

No processo Constituinte, os Xukuru do Ororubá se destacaram e obtiveram certa notoriedade com participação direta nas discussões da Constituição brasileira aprovada em 1988. Na ocasião, lideranças de todo o Brasil se reuniram em Brasília para discutir e negociar os artigos garantindo os direitos indígenas e o Vice-Cacique teve ampla visibilidade porque liderou às ações entre vários povos indígenas. Quando a maioria das lideranças experientes nas mobilizações foram impedidas de ter acesso, “Xicão”

conseguiu adentrar ao Congresso Nacional para discutir os artigos da nova Constituição que estava sendo elaborada (OLIVEIRA, 2014, p. 101).

Na ocasião da Assembleia Nacional Constituinte, em entrevista ao Centro Cultural Luiz Freire CCLF, relatou “Xicão”:

Lá em Brasília de cara as outras lideranças botaram eu pra ser o da frente, para abrir as portas do Congresso Nacional nos trabalhos Constituintes. Eu logo de cara topei essa barra pesada. Não conhecia Brasília, não conhecia o Congresso Nacional, não conhecia a Funai, mas os caras perceberam [as lideranças mais antigas] assim uma...[capacidade de ação naquele momento]. Aí comecei a enfrentar o debate com Marcos Maciel, Sandra Cavalcanti do Rio de Janeiro. (“Xicão” – CCLF, 1997, *apud* OLIVEIRA, 2014, p. 101).



Figura 17. Índios Xukuru no corredor do Congresso Nacional em Brasília/DF, no período da Constituinte. Da esquerda para direita o 2º é “Xicão” e, o seguinte, o Cacique Zé Pereira. Arquivo Pessoal de Zé Pereira Xukuru do Ororubá.<sup>49</sup>

O resultado geral da mobilização dos índios na Assembleia Nacional Constituinte foi decisivo para conquista de direitos. Garantiram uma legislação favorável à demarcação do território, principalmente na Região Nordeste, estava ameaçada pelo artigo 271 do projeto da Constituição. O artigo expressava: “os direitos previstos não se aplicavam aos índios com elevado estágio de ‘aculturação’, que mantinham uma convivência constante com a sociedade nacional e não habitem terras indígenas” (CEDI, 1991, p. 27).

<sup>49</sup> Os Brasis e suas memórias. Biografia Povo Xukuru do Ororubá. Edson Silva. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/povo-xukuru-do-ororuba/> Acesso: 30 ago. 2021.

Assim, ocorreu uma ruptura com a perspectiva integracionista, muito presente discutida por teóricos dos anos 1950 até final dos anos 1980. Outro fator fundamental para a construção de uma nova mentalidade sobre os povos indígenas, na medida em que as constituições brasileiras, até aquele momento, nunca foram representativas aos anseios dos povos indígenas. E sobre os índios diretamente, o paradigma científico de “assimilado” atribuída aos os povos indígenas, remetendo a ideia do índio como incapaz e uma identidade em permanente desintegração, caiu por terra, estava fundamentada em uma crença na identidade indígena como fixa.



Figura 18. O protagonismo em cena. Em Brasília Indígenas ocuparam a Câmara em 1988 durante para discussão do capítulo índios e a constituição. Destaque na faixa ao fundo com os dizeres: “Constituintes queremos nossos direitos, não a aculturação”[dos povos indígenas].<sup>50</sup>

Nessa perspectiva, “não tendo sentido alimentar qualquer discussão sobre autenticidade de culturas indígenas específicas. Não é possível nem justificado estabelecer parâmetros exteriores e arbitrários para definir o que é (ou o que deva ser) uma cultura indígena específica” (OLIVEIRA, 2000, p. 24). Mas, o discurso serviria, como sempre serviu, para esbulhos das terras com os recursos naturais, indo mais além evidencia-se que esses discursos são repetidos por mais de cinco séculos.

<sup>50</sup> Instituto Socio Ambiental. FHC, Lula e Marina defendem a continuidade da demarcação de Terras Indígenas (2016).

Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/fhc-lula-e-marina-defendem-a-continuidade-da-demarcacao-de-terras-indigenas> Acesso: 30 ago. 2021.

Em razão do apoio aos povos indígenas, durante os processos da Assembleia Nacional Constituinte, o Conselho Indigenista Missionário/CIMI, enfrentou uma série de difamações pela imprensa, inclusive respondendo a uma Comissão Parlamentar do Inquérito/CPI:

Estoura na imprensa campanha contra os direitos indígenas. A partir do dia nove de agosto de 87 o jornal *O Estado de São Paulo* passou a publicar diariamente, durante uma semana, a série intitulada “Os índios na nova Constituição”, veiculando denúncias sobre uma suposta “conspiração” internacional contra o Brasil, a pretexto da defesa de interesses indígenas na Constituinte. Com base em “documentos fidedignos” dizia o jornal. Trata-se de uma campanha de proporções inéditas, com denúncias graves que tentam criminalizar um conjunto de instituições nacionais e internacionais, em primeiro plano a Igreja Católica, que há anos desenvolvem atividades de apoio aos direitos permanentes dos índios do Brasil. Vale lembrar que a campanha é similar àquela desencadeada pelos órgãos de informação da Venezuela, através da imprensa em 1984. Há trechos das matérias do [jornal] “Estadão” plagiados de jornais caraquenhos, devidamente “adaptados” para o caso brasileiro. As denúncias do [jornal] “Estadão” repercutiram no Congresso Nacional, às vésperas da aprovação do relatório final da Comissão de Sistematização que preparava o projeto de Constituição que foi ao plenário. Foi formada uma Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar as denúncias. Várias autoridades do Executivo e Legislativo, com destaque para o Ministro da Justiça, Paulo Brossard, além de alguns órgãos de imprensa, reproduziram e disseminaram as acusações. Instalada a CPI para apurar as “denúncias de conspiração internacional, envolvendo restrições à soberania nacional sobre a região amazônica” (...). A CPI examinou também as perícias do [jornal] “Estadão”, os documentos do CSN [Conselho de Segurança Nacional] o relatório do deputado Ronan Tito e as denúncias não foram comprovadas, culminando num “misterioso fim” (CEDI, 1991, p. 20-23).

As acusações ocorreram porque as mobilizações indígenas e o reconhecimento de direitos na Constituição Federal são empecilhos à expansão capitalista e o CIMI possibilitou aos indígenas a contraposição de peso a essas forças “desenvolvimentistas”, motivo pelo qual conselho foi perseguido. Assim, para “ter a presença indígena como entrave para o desenvolvimento brasileiro é uma percepção antiga e justificou a política integracionista até a década de 1980” (FIALHO, 2011, p. 161).

As mobilizações indígenas no período da Constituinte alcançaram êxitos, como observou Saulo Feitosa, um dos membros do CIMI regional Nordeste, afirmando que a participação dos índios foi uma ação decisiva para que a Constituição aprovada em 1988 contemplasse os direitos aos povos indígenas (OLIVEIRA, 2014, p. 102).

Portanto, com a nova Constituição promulgada, teve saldo foi positivo reconhecendo direitos como:

a) o abandono das políticas integracionista e paternalista através do fim da tutela, garantindo aos índios, suas comunidades e organizações a defesa de seus interesses em juízo, com o acompanhamento do Ministério Público; b) a autenticação do direito à língua materna indígena, com uma educação diferenciada; c) a supressão do princípio assimilacionista, herdeiro de uma política de dominação colonial; d) o reconhecimento dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam; e) a vinculação da exploração mineral à autorização do Congresso Nacional; e f) a nulidade de atos que tenham como objeto o domínio e posse das terras indígenas (DUARTE, 2017, p. 111).

Para os Xukuru do Ororubá, o contexto pós promulgação da Carta Magna de 1988, foi importante para pensar as relações entre os povos indígenas e os territórios, consagrando o reconhecimento sobre os povos indígenas, enquanto coletividade socioculturalmente distintas entre si, em uma crescente notoriedade nos meios de comunicação representando um meio de pressionar o reconhecimento dos direitos as terras.

Em 1988, uma situação contribuiu decisivamente para um novo rumo nas mobilizações dos Xukuru do Ororubá e, de certa forma, foi o estopim para ações mais enérgicas por parte dos indígenas: a aprovação Projeto Agropecuário do Ipojuca, pelo Conselho Deliberativo da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste/SUDENE em setembro de 1988. O projeto permitia a ocupação e uso de dois mil hectares da área habitada pelos indígenas. A aprovação do empreendimento provocou a mobilização dos Xukuru do Ororubá, na tentativa de impedir a implantação do projeto, tornando a demarcação do território prioritária e com o apoio jurídico do CIMI-NE nos processos de retomadas realizados pelos indígenas (FIALHO, 1992, p. 63-70; OLIVEIRA, 2014, p. 102).

Quanto ao empreendimento e as mobilizações dos Xukuru do Ororubá, o *Jornal do Comércio* no Recife, em outubro de 1988 noticiou:

A aprovação do Conselho Deliberativo da Sudene a implantação da Agropecuária Vale do Ipojuca, no município de Pesqueira, distrito de Cimbres, onde serão desenvolvidos projetos agropecuários numa área de dois mil hectares, alertou os índios Xucurus – 4.500 espalhados por 17 aldeias – para o fato de que poderão perder para sempre suas terras (...). O projeto da Agropecuária Ipojuca S/A, recentemente aprovado pelo Conselho Deliberativo da Sudene, é apenas mais um projeto na Região que, no entender dos índios, virá a dificultar ainda mais a sobrevivência das aldeias locais. Segundo o vice-cacique Xucurus

Francisco de Assis de Araújo, o Chicão, o crescimento da pecuária na região tem causado uma grande escassez de alimentos na Região. Sem terras, os índios são obrigados a cultivar as áreas dos fazendeiros, onde só é permitido o plantio e cultivo de milho e feijão. Segundo Chicão, para cada hectare plantado, o trabalhador fornece três sacas de milho ao “patrão”. Por outro lado, não é permitido o cultivo de bananas, mandioca, café ou qualquer outra cultura de maior duração, pois o fazendeiro não permite, uma vez que a terra só deve ser utilizada para o plantio de capim e culturas que possibilitem forrageiras para ração animal (...). O clima entre os índios é de muita tensão e desespero, e teme-se por um conflito maior a qualquer momento, uma vez que, após a promulgação da Constituinte, com os direitos dos povos indígenas assegurados e ampliados, os proprietários de terras passaram a se resguardar com relação a presença dos índios em suas terras. Isso têm dificultado ainda mais as ações dos índios, que cada vez mais, ficam sem terra para plantar.<sup>51</sup>

No mesmo dia, o jornal *Folha de Pernambuco*, registrou a insatisfação dos Xukuru do Ororubá diante dos trabalhos realizados pelas FUNAI em relação aos direitos indígenas:

Caso não dê resultado, os índios prometem dar o grito de guerra. “A Funai quer que os índios sirvam de bucha de canhão, porque ela só demarca terra onde há conflito”, protesta o vice-cacique Francisco de Assis Araújo responsabilizando a Funai pelo o que ocorrer daqui para frente. A lenda de que os Xukurus são pacíficos são corresponde à verdade. Quem percorre a área observa que o que existe é medo de serem esmagados pelos fazendeiros (...). Mas retomar a terra é uma questão de honra para os Xukurus. Não há jagunço que os faça desistir desse propósito<sup>52</sup>.

No jornal *Correio Brasiliense*, também em outubro de 1988, publicou sobre o ocorrido:

Mais de 4.500 índios Xucuru, localizados no distrito de Cimbres, no município pernambucano de Pesqueira, a 200 quilômetros do Recife estão em pé-de-guerra, mobilizados em torno da exigência da demarcação de suas terras, constantemente invadidas por fazendeiros, prevendo-se um confronto de graves proporções com os invasores se a Funai não atender às reivindicações dos indígenas. Os Xukurus exigem também a contenção dos projetos pecuários na área, além da imediata aplicação em seu benefício dos dispositivos assegurados na Nova Constituição, ficando garantidos assim seus direitos materiais, culturais e históricos, sabendo-se que eles vivem na região desde o século dezesseis.<sup>53</sup>

<sup>51</sup>**Projeto Agropecuário é ameaça.** *Jornal do Comércio*. Recife, 22 de outubro de 1988. Não foi possível a identificação da página do referido jornal.

<sup>52</sup>**Em pé de guerra, índios Xukurus exigem devolução de terras.** *Jornal Folha de Pernambuco*. Recife, 22 de outubro de 1988. Não foi possível a identificação da página do referido jornal.

<sup>53</sup>**Índios em pé-de-guerra.** *Correio Brasiliense*. Brasília/DF, 23 de outubro de 1988, p. 15.

No entanto, os Xukuru do Ororubá reivindicaram o processo fundiário de reconhecimento do território pela FUNAI meses antes. Juridicamente no território não poderia ser instalado nenhum empreendimento. Pressionado pelos indígenas a FUNAI recuou na autorização sobre o projeto, como noticiou o jornal cearense *Diário do Nordeste*:

A Funai deverá vetar a implantação do projeto da Agropecuária Vale do Ipojuca S/A, que teve parecer aprovado na última reunião do Conselho Deliberativo da Sudene para receber o recurso Finor, por estar situado numa região habitada por 4.500 índios espalhados por 17 aldeias na serra do Ororubá, município de Pesqueira. Na área de 2.000 hectares destinada ao projeto, não existem problemas com posseiros, grilagem ou algo semelhante, mas vem ferir os interesses dos índios, pela importância histórica da região, onde existe um cemitério antigo, e por contrariar as normas estabelecidas pela Funai, relativamente à aprovação de um parecer favorável à sua implementação (...). Técnicos da Divisão Fundiária da Funai reuniram-se na última terça-feira com os índios Xucurus para com eles debater as questões conflitantes. O encontro teve momentos de tensão, quando os índios exigiram de Cícero Cavalcanti a devolução da espada, dos botões e do capote de capitão da Guerra do Paraguai, levados por ele em 1944 (...). Na reunião ficou determinado ainda, que a Funai irá trabalhar para a demarcação das terras indígenas na região. Inclusive lutar pela desapropriação de uma área de 110 hectares pertencentes ao Ministério do Interior, de acordo com a reivindicação dos índios Xucurus. Quanto ao clima de tensão entre os fazendeiros e os índios na região, técnicos da Funai garantiram que, se necessário, pedirão reforços à Polícia Federal, para conter os ânimos, enquanto os Xucurus assumiram o compromisso de evitar qualquer confronto na área. Resta daqui para frente à Funai assumir seus compromissos com os 4.500 Xucurus da serra do Ororubá, na zona rural de Pesqueira, e os problemas estarão resolvidos com a demarcação das terras. Caso contrário, os índios ameaçam invadir os 110 hectares do Interior, na localidade de Pedra D'Água, de onde somente só sairão quando a Funai demarcar as suas terras.<sup>54</sup>

O noticiário apresentou, como foi observada às ações dos indígenas para que seus interesses prevalecessem, sob muita pressão contra a FUNAI. Evidenciando, portanto, mais uma vez, um fenômeno coletivo gerado a partir dos conflitos para as mobilizações dos Xukuru do Ororubá, fortalecendo um sentido para o agir como sujeitos de ação, por direitos.

Uma reunião entre membros da FUNAI e os indígenas registrada em um *Relatório de viagem*, elaborado por dois técnicos da 3ª Superintendência Executiva Regional

---

<sup>54</sup>**Parecer deverá ter veto da Funai.** Jornal *Diário do Nordeste*, Fortaleza/CE, quinta-feira, 27 de outubro de 1988. Não foi possível a identificação da página do referido jornal.

SUER, datado de 04/11/1988. No documento consta que os indígenas estavam na área Cana Brava com as indumentárias de palha e cacetes em mãos, de posse do livro da Constituição Federal de 1988. Mostraram aos técnicos os artigos que amparavam sobre seus direitos, sobretudo o de demarcação do território. Outro aspecto, de relevância registrado no mesmo documento foi o Vice-Cacique “Xicão” confirmando o apoio do CIMI-NE em várias frentes para recuperação das terras indígenas (FIALHO, 1992, p. 66-67).

Diante dessa situação, bastante complexa, em fevereiro de 1989, surgiu um novo conflito. Relataram as ações arbitrárias do delegado municipal de Pesqueira, José Petrônio Góis, conhecido como “Jesus”, prendeu arbitrariamente o índio Edilson Leite, torturando-o a pedido do fazendeiro Eudin Bezerra. E não bastando o mando pela tortura, o fazendeiro proibiu os indígenas realizarem o Toré, pois alegava que o ritual era uma preparação para invasão de “sua propriedade”. O fazendeiro estava disputando as terras com os indígenas, provocando um clima de elevada tensão na região (FIALHO, 1992, p. 69).

As violências ocorridas foram noticiadas no *jornal do Comércio*:

Os índios Xukurus da Serra do Ororubá, em Pesqueira, denunciaram ontem, na Secretaria de Segurança de Pernambuco, que o delegado Petrônio Góes – conhecido como Jesus – está prendendo arbitrariamente, torturando e ameaçando de morte todos os integrantes da sua tribo. O 1º Cacique, José Pereira Araújo, e o 2º, Francisco Xukuru, disseram também que os policiais agem em comum acordo com os fazendeiros da região, a fim de tomarem as terras indígenas. Os índios pediram ao secretário de Segurança, Severino Almeida Filho, a demissão do delegado de Pesqueira.<sup>55</sup>

Nesse contexto de conflitos, os indígenas se mobilizaram em torno de um fim comum. O sociólogo George Simmel (1983) chamou de “natureza sociológica do conflito” quando para um grupo as principais estratégias necessárias para resolução de conflitos em oposição a um inimigo comum exterior, provoca o surgimento de uma organização com base na centralização e unificação de forças internas ao grupo, direcionando todas as forças para o combate. Para se atingir esse fim, depende do estabelecimento de uma organização diretiva do grupo, concentrando as forças, com objetivo de desenvolver estratégias com rigorosa eficiência, guiada por uma autoridade

---

<sup>55</sup>Os silvícolas da Serra de Ororubá, em Pesqueira, disseram ao secretário Almeida Filho que o delegado, conhecido como “Jesus”, está agindo de acordo com os fazendeiros. *Jornal do Comércio*, Recife, 02 de fevereiro de 1989. Não foi possível a identificação da página do referido jornal.

centralizadora tendo as estratégias traçadas a partir do núcleo para o enfrentamento do inimigo.

Assim, nesse ambiente de conflito, a figura de “Xicão” se moldou como epicentro da organização Xukuru do Ororubá, com os embates aumentando a intensidade, de forma simultânea, foi se acentuando as mobilizações pela garantia dos direitos indígenas, com os embates jurídicos e administrativos travados para garantia do território. E nesse contexto, crescia o prestígio do Vice-Cacique “Xicão”, Francisco de Assis Araújo.

Em 1989 em um cenário complexo de alianças políticas e conflitos, que marcaram a mudança de Cacique nos Xukuru do Ororubá. Valores relacionados ao místico, como a pajelança que “revelou” quem um dia seria o Cacique, a cura da doença e a promessa a Mãe Tamain, eram informações bem conhecidas ao longo dos anos entre os indígenas. E, estas mesmas histórias foram essenciais para escolha de Francisco de Assis Araújo como líder do seu povo (OLIVEIRA, 2014, p. 103).

Em maio daquele mesmo ano, índios que apoiavam “Xicão” organizaram uma reunião no Sítio Brejinho, para a escolha de um novo Cacique, decidindo pela saída do até então Cacique “Zé Pereira”. Os indígenas que optaram pela mudança se reuniram e foram até a cidade de Garanhuns na administração da FUNAI solicitar a oficialização de “Xicão” como Cacique Xukuru do Ororubá (OLIVEIRA, 2014).

O processo de substituição do Cacique “Zé Pereira”, na época a conjuntura política entre os Xukuru do Ororubá estava composta de dois grupos, um do Cacique que exerceu a função até o período citado, mas foi destituído do cargo por não assumir, enquanto líder, a reivindicação do território de modo vigoroso. E uma comissão de índios apoiadores de “Xicão”, representantes das aldeias foram até a Administração Regional na cidade de Garanhuns para oficializar a nova liderança (FIALHO, 1992, p. 70).



Figura 19. Foto do Cacique “Xicão”, 1998. Arquivo pessoal de Zenilda Araújo Xukuru do Ororubá (OLIVEIRA, 2014, p. 208).

Quando “Xicão” assumiu oficialmente como líder Xukuru do Ororubá, maior parte dos indígenas passou a apoiá-lo, como também o próprio Pajé, “Seu Zequinha”. Mas em contrapartida, o Cacique deposto “Zé Pereira”, sendo apoiado por um pequeno grupo de indivíduos de Cana Brava passou a constituir uma oposição a liderança de “Xicão”, evidenciando mais uma crise com cisões internas em facções. Nessa perspectiva, do embate entre os grupos, para fortalecer a mobilização pelo território e pela identidade Xukuru do Ororubá, foi inserida a imagem personificada de compromisso com o povo, através da ideia do “cacique do povo”, em oposição ao “cacique da FUNAI”. Assim, “Xicão” seria a liderança escolhida pelos próprios indígenas e não pela FUNAI, com o compromisso com os Xukuru do Ororubá e não com o órgão indigenista, ao contrário dos caciques anteriores (FIALHO, 1992, p. 70-71; OLIVEIRA, 2014, p. 108).

A consagração de “Xicão” como Cacique em 1989, intensificou ainda mais as mobilizações no território indígena. Entre as ações, a primeira foi a unificação de todas as aldeias, muitas estavam isoladas e sem qualquer informação sobre os novos direitos indígenas. Nesse período, foi constituído um Conselho de representantes das aldeias, composto por 24 indivíduos, convocados pelo Cacique e por outras lideranças, como o Pajé. Nas reuniões “Xicão” discutia questões relacionadas ao direito dos índios sobre a terra, realizando um trabalho de base, conhecendo aldeia por aldeia, os problemas e a situação de cada uma, criando um diálogo maior entre os Xukuru do Ororubá. As pessoas que participavam das reuniões foram conhecendo seus direitos. Destaca-se também a participação do CIMI-NE nesta época, acompanhando e auxiliando os debates sobre a nova Constituição. Nestas reuniões, o Cacique falava sobre os novos direitos e como representavam na prática, a organização indígena, os problemas enfrentados e as conquistas a serem alcançadas (OLIVEIRA, 2018).

Ao tratarmos das ações dos caciques anteriores a “Xicão” nesse tópico, observamos que no final dos anos de 1980 ocorreu a necessidade de se redefinir o papel do Cacique, para se alterar as relações dos Xukuru do Ororubá com o Estado. “Xicão” supriria a nova necessidade enquanto liderança, e o seu perfil enquanto Cacique, atendia as necessidades daquele momento histórico, no fortalecimento da identidade étnica reestabelecendo e fortalecendo laços sociais, como também o articulando e mobilizando os Xukuru do Ororubá no processo de reconquista territorial com as retomadas, tema do nosso próximo tópico.

## **2.2 Da identificação à homologação: as retomadas das terras como afirmação de direitos**

O contexto das mobilizações dos Xukuru do Ororubá para retomada do território esteve relacionado a uma série de circunstâncias históricas. Entre as quais a rede de relações com o CIMI-NE, a participação no processo Constituinte, a Constituição Federal de 1988, o impedimento da realização do Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca e a nova liderança: o Cacique “Xicão”.

Somado as perseguições do Delegado “Jesus” aos indígenas a mando dos fazendeiros. Diante dessas situações, foi denunciada à Procuradoria da República no Recife, em outubro de 1988 as tentativas de implantação do Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca, a FUNAI tinha participação direta porque era o órgão que poderia legitimar por meio de liberação de documentos a regularização do projeto. Em face do contexto e a tensão suscitada, o órgão indigenista ainda era responsável pela não regularização oficial da área indígena (FIALHO, 1992, p. 70-71; OLIVEIRA, 2018).

A situação conflitante, entre os Xukuru do Ororubá e dificuldades enfrentadas pressionou a FUNAI a tomar medidas para tentar solucionar o problema das terras para os indígenas, iniciando o processo demarcatório, com o reconhecimento oficial do território. Assim, a FUNAI designou um Grupo de Trabalho/GT, composto por técnicos da própria FUNAI, com a Fundação Nacional de Planejamento Agrícola de Pernambuco (CEPA/PE) e mais o Instituto Nacional de Reforma Agrária INCRA, após publicação da Portaria Presidencial em março de 1989. Os trabalhos de campo iniciaram em maio de 1989, concluídos em junho do mesmo ano. O GT cadastrou 243 imóveis rurais, em uma área de 27.555 hectares. Grande parte das terras estava em mãos de pessoas importantes na região, o Prefeito de Pesqueira, secretários municipais do mesmo município, um parente de Marco Maciel, na época Senador e parentes de funcionários da FUNAI (FIALHO, 1992, p. 71-82; SANTOS, 2009, p. 48-49).

A pesquisadora Vânia Fialho, membro do Grupo de Trabalho da FUNAI, explicou que o principal problema no processo de demarcação da terra era a força dos envolvidos não-índios. Estando basicamente em uma região ocupada por latifúndios e o poder político local era muito influente, o reconhecimento a terra esbarrava em muitos obstáculos. Outro problema era sobre quais critérios de etnicidade a FUNAI teria para afirmar a existência de indígenas, ainda mais, segundo a pesquisadora, os próprios funcionários do órgão indigenista, de uma maneira geral, não acreditavam na legitimidade

da identidade indígena na Região Nordeste, acreditando que não havia mais índios na região (FIALHO, 1992, p. 2).

Em relação a esse tipo de olhar acerca dos povos indígenas na Região Nordeste, Gilvan Lemos continuou reforçando esse tipo de visão acerca dos índios em *A lenda dos cem*, propagando estigmas, ideias de extinção e “assimilação”: [Os Xacuris] assinalavam os últimos vestígios de suas origens” (p. 14); “Os costumes dos Xacuris há muito se misturavam com dos da civilização (p. 17); “O chapéu de massa, o paletó, o lenço do pescoço, novos emblemas estranhos à sua ancestralidade” (p. 20); “Sou índio [esbravejou Olímpio]. Mardônio riu divertido. – Nesse caso deveria estar nu” (p. 46); “Que era afinal os Xacuris? Uma raça em extinção” (p. 62); (LE MOS, 1995). Esses são alguns pontos de vista acerca dos Xacuris ou Xukuru.

A situação de não reconhecimento da identidade revela o que historicamente os povos indígenas enfrentaram durante séculos, discriminações, perseguições negando-lhes direitos a identidade étnica, defendendo a tese do extermínio, desaparecimento e sobretudo, o processo de assimilação dos indígenas. Evidenciando algo recorrente nas ações de órgão oficiais sobre os indígenas, muitas vezes repetidos em textos literários e estudos acadêmicos (SILVA, 2008, p. 215).

O Nordeste foi uma das regiões da colonização das mais antigas e mais importantes na História do Brasil. Por esse motivo a população indígena enfrentou um profundo impacto econômico e sociocultural, ocasionados pelos empreendimentos econômicos e religiosos, que foram gradativamente ocupando cada vez mais o sertão com a expansão territorial no domínio português (OLIVEIRA, 2000, p. 21). Abordaremos os fatores sociohistóricos aos índios no Nordeste no terceiro capítulo.

Com finalização da primeira etapa do GT, aumentou ainda mais as tensões entre os indígenas e não-indígenas, porque no cadastramento do Grupo de Trabalho, foi necessário entrevistar também os posseiros e fazendeiros no território indígena. Fortalecendo a ideia para os ocupantes nas terras indígenas, que a terra seria regularizada e desocupada. Por esse motivo os esbulhadores passaram a rejeitar a mão de obra de quem se identificasse como índio e, a situação de pobreza existente foi agravada com negação do trabalho, deflagrando uma tensão mais explícita entre os indígenas e os invasores nas terras (OLIVEIRA, 2014, p. 109-110).

Nesse contexto, a maioria dos indígenas não possuía terras agricultáveis e os pequenos pedaços em mãos eram inférteis, pois as terras produtivas estavam sob o domínio dos invasores. A situação para os indígenas era de extrema pobreza e com a

recusa de oferta de trabalho, somou-se a discriminação contra os Xukuru do Ororubá porque foi disseminada a ideia que os indígenas queriam “tomar à área”, e isso era uma injustiça contra os invasores.

A vida degradante vivenciada pelos Xukuru do Ororubá não passou despercebido pelo romancista: “Os santanenses [pesqueirenses] despertaram para a realidade. Estava ali a explicação para o atraso de Santana da Serra (...). Laje Grande não padecia o infortúnio de ter vizinhança com índios, por isso prosperara tanto” [estigma ao índio como sinônimo do atraso] (LEMOS, 1995, p. 64).

Continua a narrativa: “houve em Santana da Serra uma verdadeira caçada aos Xacuris, renegados que **infestavam as ruas com sua catinga azeda de animal**. Xacuris que se juntavam as esquinas pedindo esmolas; caíam de bêbados na sarjeta; faziam suas necessidades em público; atacavam transeuntes desprevenidos para tomar-lhes o dinheiro; invadiam casa comerciais” (LEMOS, 1995, p. 64).

O nível de preconceitos contra os povos indígenas é uma realidade ainda existente, mesmo com muito avanços para desconstrução de olhares discriminatórios. Para o leitor comum, não especializado, esse tipo de narrativa reforça pontos de vista estigmatizantes vindos de longa data.

Voltando ao problema da demarcação, uma área por conta de acordo entre a FUNAI e o Ministério da Agricultura, repassada para a Prefeitura de Pesqueira fora arrendada a posseiros vindos da Paraíba, que estavam desmatando-a. A FUNAI não tomou nenhuma medida para retirada dos posseiros do local onde era considerado sagrado pelos Xukuru do Ororubá. Assim, os indígenas realizaram então a primeira retomada, no então Sítio Pedra d'Água, em novembro de 1990 (OLIVEIRA, 2018; 2014, p. 110-111).



Figura 20. Pedra D'Água, 1991. Disponível na rede mundial de computadores.

Sobre essa medida, “os Xukuru denominam “retomada” a ação de ocupar terras tradicionais, ou seja, que pertenciam a seus antepassados e que foram expropriadas por fazendeiros. Os Xukuru realizaram retomadas em partes de seu território, tais como: sede de fazendas, escolas áreas abertas, entre outros” (SANTOS, 2009, p. 24). As ações de retomada foram um ato político, com múltiplos significados: uma relação de união entre o grupo, sinalização de um futuro mais próspero em relação à terra, fortalecimento da identidade étnica tendo em vista a realização do Toré como discutiremos.

Para os Xukuru do Ororubá as retomadas foram uma estratégia política para tentar resolver os conflitos em relação ao território identificado pela FUNAI, demonstrando o quanto estavam mobilizados politicamente. Essas ações eram parte do processo de territorialização aos quais os povos indígenas estão inseridos nos processos de transformações históricas, em dimensões étnicas e socioculturais.

Sendo assim, o processo de territorialização não deve ser compreendido como uma mão única de influência, dirigido pelo fator externo e homogeneizante. Porque, à atuação dos sujeitos indígenas mostram justamente o contrário, cada grupo étnico repensa a “mistura” e se afirmam como uma coletividade justamente quando se apropria da “mistura”, segundo seus interesses e crenças, conforme o contexto e necessidade (OLIVEIRA, 2004, p. 29-30).

Nesses movimentos de territorialização, nos anos de 1970/80 foram divulgados para o conhecimento público as reivindicações e mobilizações de povos indígenas que não eram reconhecidos pelo órgão indigenista. Na retomada de Pedra d'Água, o espaço territorial havia sido cogitado por diversas vezes pelos Xukuru do Ororubá, pelo alto valor simbólico da mata, local onde se realizam os rituais sagrados.

Como afirmou “Xicão”:

Nós ocupamos a mata sagrada lá em cima onde a gente fazia o Toré, que é a Pedra, o Ororubá, que os índios não podiam fazer o ritual lá claramente, eles faziam escondido de madrugada, porque era proibido pela polícia, alegando que aquilo era bruxaria, era catimbó, que aquilo não existia, forçando o índio a esquecer sua própria cultura, mas mesmo assim escondido a gente fazia, nas caladas da madrugada. Então a gente começou a ocupar lá e disseram “a partir de hoje vai se fazer claramente, dê pra quem der, e vamos proteger a mata”. Que eles estavam desmatando a mata, já tinham tirado uns 200 caminhões de madeira da mata, ia ser completamente devastada e aí conseguimos recursos, 80 mil cruzeiros, na época. E compramos arame e cercamos a mata e garantimos a mata como lugar sagrado da nossa religião e a Pedra do Rei. E aí fomos brigar com a Funai para garantir o restante da área e aí entramos em negociação com os posseiros pra evitar um conflito, foi porque não queria que eles tivessem nenhum diálogo com a gente

(“Xicão” Xukuru. Em: Memórias do Povo Xukuru – CCLF – 1997 *apud*, OLIVEIRA, 2018).

Sobre as responsabilidades da FUNAI diante o caso, manteve-se em uma posição de inoperância, transferindo para outros órgãos, ora admitindo não ter responsabilidade alguma com a ação realizada na área. O Diretor Regional, na época, confirmou que a terra pertencia aos índios, porém, se eximiu da responsabilidade também afirmando que a decisão definitiva só poderia ser da Brasília. Questionado o setor de Brasília sobre o caso, o chefe da Divisão Fundiária da FUNAI, informou não ter condições financeiras para indenizar os não-índios, sobretudo os grandes proprietários (OLIVEIRA, 2014, p. 113).

Em relação à forma como os indígenas eram tratados pelos funcionários da FUNAI e, a má fé na execução das atividades do Superintendente, em uma entrevista ao jornal *Diário de Pernambuco*, em abril de 1990, “Xicão” fez uma série de acusações:

A comunidade indígena pernambucana declarou “guerra” aos atuais dirigentes da Fundação Nacional do Índio – Funai – particularmente o superintendente no Nordeste, Lauri Camargo. As reclamações são as mais diversas e vão desde o veto à reivindicações e denúncias de que o escritório da entidade no Recife “é um comitê político partidário”. O cacique Francisco Araújo, o popular “Chicão”, da tribo Xucurus, sediada na Serra de Ururubá, neste Município, disse que seu povo suporta as discriminações do superintendente da Funai no Nordeste. “Quando nós procuramos Lauri Camargo para tratar nossos problemas, ele prefere atender os amigos particulares, principalmente latifundiários, deixando a gente tomando chá de cadeira”, protesta o cacique<sup>56</sup>.

Os Xukuru do Ororubá, após retomarem Pedra d’Água, exigiram da FUNAI providências a respeito da situação. Determinando um prazo de 40 dias para a colocação de placa de identificação e reassentamento justo para os posseiros. As lideranças contaram com o apoio jurídico do CIMI-NE na retomada, para evitar conflitos violentos com a reintegração de posse, também com o apoio em Brasília pressionando para o andamento do processo de demarcação física do território. Para dar visibilidade a retomada, outras instituições foram acionadas pelos indígenas, como Instituto Brasileiro para Amizade e Solidariedade entre os Povos/IBASP, Conferência dos Religiosos do Brasil/CRB, a Prefeitura e o Sindicato Rural de Pesqueira, a Procuradoria Geral da República, etc. (FIALHO, 1992, p. 109; SOUZA, 2009, p. 66).

---

<sup>56</sup> **Índios Xucurus denunciam superintendente da Funai.** *Diário de Pernambuco*, Recife 28 de abril de 1990. Não foi possível a identificação página do referido jornal.

Diante de repercussão da retomada, os Xukuru do Ororubá, emitiram uma nota à população em geral, a imprensa e às autoridades, explicando os motivos para a retomar Pedra d'Água:

- (a) falta de terras para plantar suas rocas, devido à área tradicional dos Xukuru estar invadida por fazendeiros, pequenos e médios posseiros; (b) O valor sagrado da Pedra D'Água, por ser o local onde realizam seus rituais e por isso não deve ser permitida a circulação de brancos nesse território; (c) a proteção da área onde os Xukuru organizam sua roça comunitária, que consiste na área agricultável ao redor da mata da Pedra D'Água; (d) a inoperância da FUNAI, considerando os dois anos que os Xukuru pedem a retirada e reassentamento dos posseiros e nenhuma providência concreta foi tomada (FIALHO, 1992, p. 110).

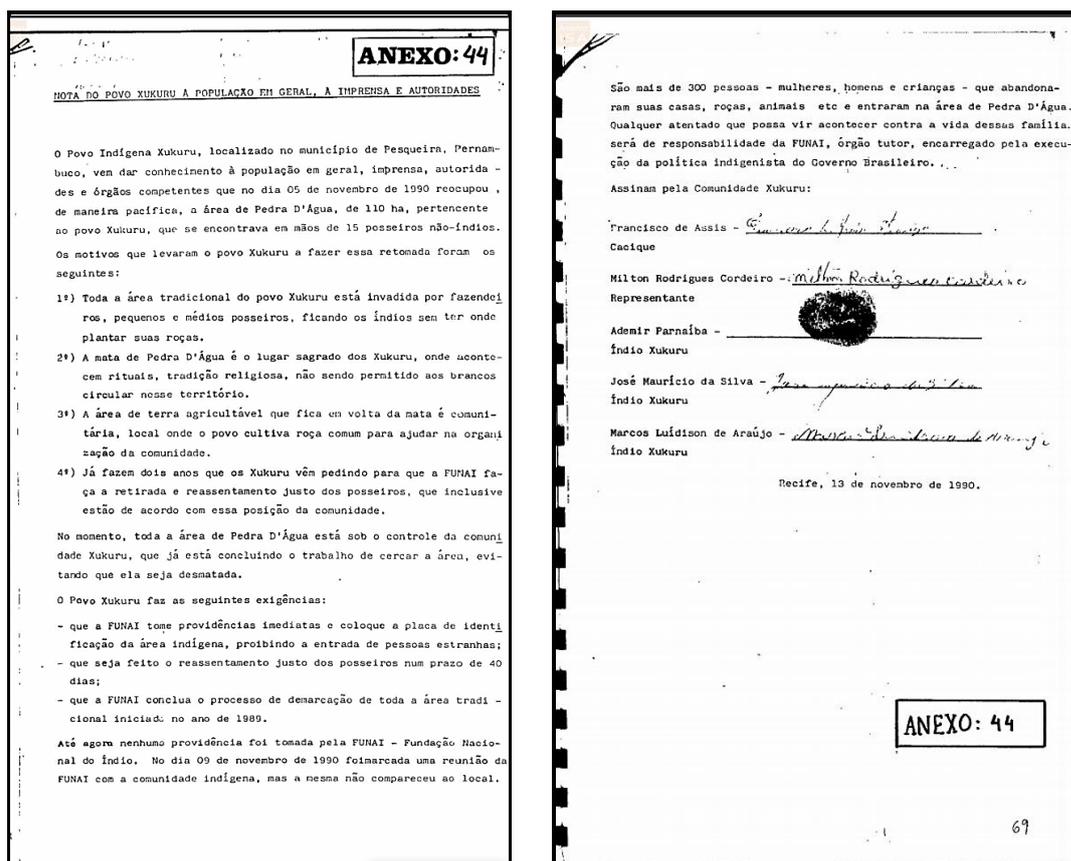


Figura 21 e 22. Cópia da Nota do Povo Xukuru a população em geral, a imprensa e autoridades.

In: **Dossiê: o problema da terra e as violências praticadas contra os povos indígenas em Pernambuco.** IBASP – Instituto Brasileiro de Amizade e Solidariedade aos povos. Recife, abril de 1991, p. 68-69.

Com a retomada de Pedra d'Água houve repercussão na imprensa apresentando um dado de extrema importância, a mobilização de outros povos indígenas em Pernambuco em solidariedade aos Xukuru do Ororubá, como citou uma reportagem no *Jornal do Comércio* em novembro de 1990:

Para defender a madeira de uma reserva de Mata Atlântica, em Pesqueira, a 216 quilômetros do Recife, cerca de 250 índios da comunidade Xucuru ocuparam, na manhã de ontem, 110 hectares da

localidade Pedra D'Água e de lá prometem só sair com a garantia de que as árvores não serão derrubadas pelos brancos. Depois da ocupação dos Xucurus, índios Atikuns, de Floresta, e Kapinawás de Buique, chegaram ao local, para apoiar os companheiros. O Conselho Indigenista Missionário teme ocorrência de um conflito em Pedra D'Água porque no local se encontram fazendeiros e posseiros, em constantes divergências com os Xucurus. De acordo com o Cimi, que recebeu ontem a visita dos missionários em Pesqueira, a revolta dos índios foi motivada “pelo roubo da madeira” que eles garantem ser de sua propriedade. A localidade de Pedra D'Água é considerada sagrada, pelos Xucurus, por ser o espaço onde dançam o toré. A presença do branco no lugar foi entendida pelos índios como ameaça ao que lhes pertence e invasão de um lugar sagrado. Para hoje, o Cimi prevê a chegada de mais representantes indígenas das sete comunidades existente em Pernambuco.<sup>57</sup>

Assim, com a ação de retomada da Pedra d'água bem definida, no entanto, as posições dos Xukuru do Ororubá não estavam passivos nas disputas pelo território diante das omissões da FUNAI e outros órgãos. Entre os 70 posseiros que circundavam a região da Pedra d'Água, a posição era mais calma. Negociaram com os indígenas, fechando acordo e desocuparam a área, em contrapartida receberam apoio dos indígenas na cobrança das indenizações.

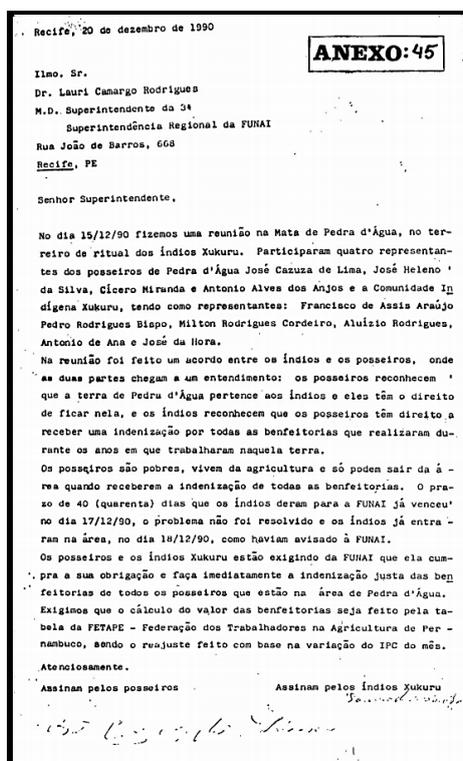


Figura 23. Cópia do documento do acordo entre os Xukuru do Ororubá e os posseiros de Pedra d'Água.  
 In: **Dossiê: o problema da terra e as violências praticadas contra os povos indígenas em Pernambuco.**  
 IBASP – Instituto Brasileiro de Amizade e Solidariedade aos povos. Recife, abril de 1991, p. 70.

<sup>57</sup>Defesa da natureza faz índio invadir. *Jornal do Comércio*, Recife 06 de novembro de 1990. Não foi possível identificação da página do referido jornal.

Após o acordo, os Xukuru do Ororubá, iniciaram a construção de moradias no local considerada um espaço sagrado. Nesse sentido, a retomada de Pedra d'Água representou a mais importante conquista territorial para os indígenas. Tendo a posse da terra os Xukuru do Ororubá tiveram uma condição melhor, do que a anterior, para garantir a vida de algumas famílias, que antes da retomada, pois não tinham onde plantar. Serviu também para fortalecer o grupo internamente, com a reconquista do lugar de grande valor simbólico e religioso, sobretudo demarcou uma força política, porque os indígenas perceberam a real possibilidade de conseguir mais território. Assim, na clareira onde ficaram 90 dias durante a retomada foi estabelecido como o espaço de ritual para ser realizado o Toré e a Pajelança. Este local, portanto, possibilitou o início de uma nova tradição, fortalecendo ainda mais a identidade religiosa dos indígenas (OLIVEIRA, 2018; 2014, p. 113).

Após um ano da primeira retomada, em dezembro de 1991, a Comissão Especial de Análise da FUNAI aprovou a proposta para demarcação da área indígena Xukuru do Ororubá aumentando a pressão dos fazendeiros contra os índios. Em fevereiro de 1992, eclodiu um acirrado conflito, desencadeando a segunda e maior retomada sob a liderança do Cacique “Xicão”. A retomada de Caípe, era uma das maiores fazendas no território dos indígenas, na posse de Hamilton Didier, figura das mais importantes do grupo econômico e político na região, havia cercado 1.450 hectares de terras. O fazendeiro arrendava terras para os índios, que pagavam parte da dívida plantando, geralmente duas sacas de milho por hectare. Porém, em 1992 Didier se negou a arrendar terras para os indígenas por ter parte da propriedade com plantação de capim para o gado (OLIVEIRA, 2018; 2014, p. 114).

A fazenda Caípe por ter sido uma grande retomada, precisou ser organizada de maneira detalhada e exigiu dos Xukuru do Ororubá apoio de vários órgãos externos. Com os indígenas elaborando um discurso muito bem articulado sobre a necessidade das terras, para isso foi necessário a união do grupo. Para essa ação de retomada receberam apoio do CIMI-NE, do Centro de Direitos Humanos, da Comissão Pastora da Terra CPT, da Universidade Federal Rural de Pernambuco UFRPE, da Universidade Federal de Pernambuco UFPE, entre outras (SILVA, 2017, p. 361; OLIVEIRA, 2014, p. 116-117; SOUZA, 2009, p. 70).

Sobre a retomada de Caípe, José Gomes de Souza, uma das lideranças Xukuru do Ororubá, narrou:

Aquele monte de gente com os seus animais, alimentação dos animais, com lençol, com tudo, e aquela fileira de gente, enorme, partindo para uma terra que é nossa, mas que estava na mão do fazendeiro. Uma multidão, todo mundo cantando, na expectativa de que a partir daquele momento alguma coisa estaria mudando, teria um outro rumo (Agnaldo, Aldeia Pé de Serra, 2001. *Apud* OLIVEIRA, 2014, p. 115-116).

Em março de 1992, o jornal *Porantim*, publicado pelo Conselho Indigenista Missionário, destacou as atuações do Xukuru do Ororubá, na retomada de Caípe, um mês após a ocupação. Registrando o nível de mobilização dos indígenas e a importância do cacique “Xicão” no processo de articulação entre os indígenas, como também, o apoio do CIMI em publicizar a nível nacional as mobilizações da retomada de Caípe.

A L S A

Página 8 PORANTIM XUKURU 462 Março de 1992

## LUTA PELA DEMARCAÇÃO

# Xukuru retomam terra tradicional

*Liderados pelo cacique Chicão, 500 Xukuru ocupam a fazenda do maior invasor de suas terras, onde estão instalados ilegalmente 960 posseiros*

**N**o dia 23 de março, os Xukuru da Serra do Ororubá, Município de Pesqueira, Pernambuco, comemoraram com uma festa um mês de ocupação da Fazenda Caípe do Baixo, de propriedade do vereador Amilton Didier. Liderados pelo cacique Francisco de Assis, o Chicão, 500 Xukuru ocuparam a fazenda na madrugada do dia 23 de fevereiro, portando arcos, flechas e instrumentos agrícolas como moais de defesa. Mediando 1.200 hectares, a Fazenda Caípe do Baixo é uma das propriedades incluídas nos 26.980 ha identificados e delimitados pela equipe técnica da Funai em 1989 para fins de demarcação como terra tradicionalmente ocupada pelos índios.

Logo após a invasão, uma comissão da Funai de Garanhuns tentou negociar um acordo com os fazendeiros da região pelo qual eles desistiam de reivindicar a reintegração de posse das terras ocupadas, desde que os índios assinassem um termo de compromisso garantindo não invadir mais nenhuma fazenda. As lideranças Xukuru rejeitaram a proposta. O fazendeiro Amilton Didier, tido como violento, não construiu nenhuma reação. E os índios armaram barracas de palha em vários pontos próximos a um antigo engenho existente na área e começaram a preparar a terra para o plantio.

O cacique Chicão disse que “os Xukuru já estão cansados de esperar por promessas de solução que o governo e a Funai nunca cumprem”. Ele informou que seu povo vive constantemente ameaçado pela fome por não ter onde plantar e, atualmente, os posseiros não permitem nem mesmo que os verdadeiros donos arrendem trechos da terra indígena para fazer roças. O cacique foi convocado para uma audiência na Justiça de Garanhuns dia 16 de março, mas decidiu não comparecer porque a convocação não foi feita por escrito. Segundo informou o assessor do CIMI Nordeste, Saulo Feitosa, Chicão está sendo processado pela Funai desde 1990, por causa da destruição de uma barragem dentro da área indígena. A barragem foi construída em local errado e não estava sendo utilizada e, por isso, os índios a destruíram para fazer outra. Saulo encarcou a convocação como uma forma de pressão, uma vez que o processo corre há dois anos e só agora, quando se intensifica a luta pela demarcação, é que os índios são convocados pela Justiça.

Os Xukuru pagam por suas terras

Os 27 mil hectares que os Xukuru pretendem reaver encontram-se rateados entre 960 posseiros. Dos invasores, 31 são grandes fazendeiros, segundo o cacique Chicão, e os demais são pequenos agricultores. A maior área, com dois mil hectares, é a do vereador Amilton Didier, reconquistada no dia 23 de fevereiro. O cacique Xukuru afirma que muitos dos invasores possuem registros de terras falsos e acusa cartórios da cidade de Pesqueira pela elaboração desses documentos. “Fazer escrituras de terras indígenas é desrespeitar a Constituição no seu artigo 231, parágrafo quarto, e a Lei nº 6001 do Estatuto do Índio”, alerta Chicão.

Dos 4.750 índios que vivem espalhados por 23 aldeias, apenas uma pequena minoria dispõe de algum pedaço de terra, no geral inferior a 10 hectares. A maioria há décadas pratica a agricultura de subsistência, pagando arrendamento aos fazendeiros pelas terras de que foram senhores tradicionais. Nos últimos quatro anos, porém, os invasores da terra indígena vêm se negando a arrendá-la a seus legítimos possuidores.

**Constituição garante a terra dos índios**

A assessoria jurídica do CIMI Nordeste, Rosane Freire Lacerda, afirma que as reivindicações dos Xukuru sustentam-se em argumentos históricos e jurídicos. Rosane informa que aquele povo “já vivia na região de Pesqueira em 1654, quando chegaram os primeiros brancos invasores” e que tem a seu favor um ato imperial. “Em 1700, a Coroa editou um alvará concedendo um mínimo de uma légua de terra em quadra a cada missão. Era um quadrado de 6.600 metros para cada ponto cardinal, porque tratava-se uma légua de sesmaria, que equivale aproximadamente a 14 mil hectares”, diz a advogada. De acordo com o alvará imperial, para cada 100 casais o aldeamento recebia uma légua em quadra. Rosane acredita que os Xukuru receberam mais de duas dessas leguas, com base em uma tradição oral dos índios, segundo a qual a área em questão compreende 49 mil hectares.

Também nas histórias contadas de geração para geração existe a versão de que no século passado a Princesa Isabel ratificou os direitos dos Xukuru sobre a região da Serra do Ororubá. O cacique Chicão garante que seu povo possuía o referido documento até 1944, quando o sertanista Cícero Cavalcanti de Albuquerque, do SPI, se apossou da escritura e mais alguns objetos antigos do povo Xukuru.

Rosane Lacerda sustenta que a falta do documento não atrapalha os interesses dos índios, uma vez que “o direito constitucional de posse permanente é originário, não depende de títulos”. Além do mais, informa a advogada, a própria Funai já reconheceu os direitos históricos do povo Xukuru no relatório final do levantamento feito por técnicos seus em 1989, que propõe a demarcação dos 26.980 hectares.

Sergio Marins (CIMI Nordeste) e Cláudio Patrício Mendes

Foto de Sérgio Marins

23 de Santa, caciques da aldeia Caípe, um dos líderes do povo Xukuru

### Manifesto de solidariedade

Nós, representantes das organizações da sociedade civil abaixo assinados, vimos, através deste, apoiar a luta do povo Xukuru pela retomada de parte de seu território tradicional, reafirmando o seguinte:

1. A posse tradicional dos 26.980 ha da Área Indígena Xukuru é garantida pela Constituição Federal, de acordo com o artigo 231, parágrafo segundo. Essa área já foi identificada e delimitada pela Fundação Nacional do Índio (Funai) desde setembro de 1989. A área retomada, neste momento, representa uma pequena parcela (menos de 10%) da área total a que os xukuru têm direito.
2. Segundo a Constituição Federal (artigo 231, parágrafo sexto), são nulos e extintos o domínio e posse das terras indígenas por não índios. Portanto, não procede qualquer exigência de indenização por parte da quem ocupa ou adquire terras indígenas. A única indenização prevista na lei é quanto às benfeitorias derivadas da ocupação da boa fé.
3. Tanto a Área Indígena Xukuru como as demais Áreas Indígenas no Estado de Pernambuco estão quase que totalmente ocupadas por grandes fazendeiros. Nestas prevalece um clima de hostilidade e violência contra as comunidades indígenas.
4. Toda e qualquer questão que envolva direitos indígenas compete exclusivamente aos órgãos da Justiça Federal, ou seja, é inconstitucional a intervenção da Polícia Militar ou Civil, bem como do Juízo Comum.
5. No momento em que nos mais variados recantos do mundo cresce a conscientização e a mobilização pelas ideias democráticas, de cidadania e autonomia dos povos, não podemos permitir que, aqui no nosso Estado, se continue a violar impunemente os legítimos direitos dos povos indígenas, hoje assegurados constitucionalmente. E o mínimo que se pode fazer para reverter essa dívida de 500 anos, marcada pelo massacre e genocídio dos povos indígenas no Nordeste, no Brasil e nas Américas.
6. Por fim, reafirmamos nosso integral apoio e apoio total/solidariedade à luta do povo Xukuru e dos demais povos indígenas pela reconquista de seus direitos fundamentais, não apenas em relação à questão da demarcação de suas terras, mas também à preservação de suas culturas, de seus ritos e tradições, e de sua história que, afinal, é também nossa.

Assinam este manifesto:  
 Comitê 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular – FE  
 Instituto Brasileiro de Amizade e Solidariedade aos Povos – IBASP  
 Conselho Indigenista Missionário – CIMI  
 Movimento Negro Unificado – MNU  
 Associação Pernambucana de Defesa da Natureza – ASPAN  
 SUS Corpo  
 Fúria – Amigos da Terra

Figura 24. Jornal *Porantim*, ano XIV, nº 146 Brasília-DF, março de 1992, p. 8.

Na perspectiva de negação dos direitos e consequentemente a identidade indígena, para o fazendeiro Hamilton Didier, os Xukuru em Caípe estavam “se passando por índios”, “Eles estão estudando o dialeto, para dizerem que são índios. Eu dou minha

fazenda para você, se você achar índio lá”. Também afirmando: “Aqui [Pesqueira] existem tantos índios quantos existem hoje na Avenida Paulista ou em Copacabana”. Acrescentando: “Eles o que se dizem índios, perderam o dialeto na estrada, talvez na subida da serra”. Ou seja, a afirmação do fazendeiro evidenciava que o falar uma língua nativa era um critério inexistente para aqueles que se diziam índios e seria ilegítimo exigir os direitos as terras (SILVA, 2017, p. 361-362).

Sobre as relações da identidade e a língua, para os povos indígenas, escreveu o intelectual indígena Gersem Baniwa:

A língua é um dos sinais diacríticos da identidade étnica, mas não o único. É importante chamar atenção para isto, uma vez que constantemente a perda língua por um povo é usada para negar o reconhecimento da identidade indígena. Um exemplo claro é o que acontece com os índios do Nordeste que, por falarem apenas o português como resultado de cinco séculos de opressão e repressão cultural, têm sofrido forte discriminação e preconceito por parte do Estado e da sociedade em geral e até mesmo de outros povos indígenas (LUCIANO, 2006, p. 122).

Após a retomada, o invasor Milton Didier entrou com um processo de reintegração de posse na Justiça, porém foi questionado em ofício emitido pelo CIMI-NE junto à Procuradoria da República de Pernambuco. No documento do Conselho Indigenista Missionário apresentou fatos que demonstraram as tentativas de intimidação dos índios, por supostos capangas do fazendeiro que estariam ameaçando os ocupantes em Caípe. No mesmo documento, foi solicitado a presença da Polícia Federal e a garantia de vida aos indígenas e suas lideranças. Junto ao apoio jurídico do CIMI-NE, paralelamente um grupo de índios xukurus, se deslocaram até Brasília para o passo seguinte: solicitar o processo de regularização do território, ou seja, a demarcação física (OLIVEIRA, 2018; 2014, p. 117; SOUZA, 2009, p. 70).

Sobre a viagem a Brasília, o indígena José Barbosa dos Santos, conhecido por “Zé Santa” relatou:

Ai quando foi dia 8 de março foi uma comissão a Brasília para pedir a portaria demarcatória e a demarcação. Fui eu, Agnaldo e Totonho. Xicão ficou na retomada. Ele não podia sair porque ele era o cacique e era uma retomada grande. E tinha que ficar ali para as respostas, perguntas, porque aí vinha o pessoal da Justiça, da Funai, os fazendeiros, que não vinha eles, mas mandavam outros, e a gente não tinha praticamente experiência na época. E aí ele delegou a comunidade, delegou três pessoas para ir a Brasília para fazer essa cobrança e aí ficamos 22 dias lá em Brasília e voltar com a portaria na mão (“Zé de Santa”, Aldeia Pedra d’Água, 2001. *Apud* OLIVEIRA, 2014, p. 117).

Nessa disputa judicial, a arena Brasília, com o apoio do CIMI-NE e ações coordenadas entre os Xukuru do Ororubá, naquele momento se deu um importante passo para oficialmente ter direitos as terras:

O documento trazido de Brasília foi o Despacho n.º 3, de 23 de março, em que o Presidente da Funai aprova as conclusões sobre os estudos de delimitação da terra indígena Xukuru, encaminhando o processo para aprovação da demarcação da área. Em 29 de maio de 1992 é publicada no Diário Oficial da União a Portaria do Ministério da Justiça n.º 259, que declara a posse permanente dos índios Xukuru, “caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena”. A portaria também determinou que a Funai promovesse a demarcação da área, para posterior homologação pelo Presidente da República (OLIVEIRA, 2018).

Apesar do documento em mão dos indígenas, a portaria teve fortes oponentes, pois os fazendeiros estavam questionando os trabalhos do GT da FUNAI e exigiam a reavaliação da proposta da área a ser demarcada. Muitos pleitos foram enviados à FUNAI, de forma organizada pelos fazendeiros, através da entidade de classe, o Sindicato dos Produtores Rurais de Pesqueira. O então Deputado Federal pelo PFL/PE, Roberto Magalhães com o Prefeito de Pesqueira Evandro Chacon Maciel, primo de Marco Maciel Vice-Presidente da República na época, solicitaram ao Governo Federal a revisão dos limites da Terra Xukuru. Liderando uma proposta de defesa dos pleitos, solicitando a revisão dos limites apresentados e a suspensão das providências para demarcação. Porém, todas as argumentações foram refutadas e consideradas improcedentes, pela antropóloga Vânia Fialho que elaborou o laudo da identificação e por outros técnicos do setor fundiário da FUNAI (OLIVEIRA, 2018; 2014, p. 118).

No mesmo ano de 1992, foi retomado a fazenda de Queimada em Cana Brava. E em 1994 foram retomadas mais duas áreas em Caldeirão e Pé de Serra de São Sebastião. O Diário Oficial da União em 1995, oficializou no dia 5 de janeiro a demarcação física da terra indígena Xukuru do Ororubá, quando foi colocado as placas de identificação da terra indígena e abertos os piquetes demarcatórios. Naquela época, a organização indígena estava bastante consolidada, porque em cada uma das 23 aldeias tinha um representante e, estes, eram responsáveis para informar a chegada de pessoas para a demarcação do território e, que poderiam precisar da cooperação dos indígenas para o trabalho (OLIVEIRA, 2014, p. 119; SOUZA, 2009, p. 70).

Os Xukuru do Ororubá em meio a todas as dificuldades de reaverem o território, por morosidade da FUNAI ainda ocorriam homicídios na tentativa de conter ou cessar as mobilizações indígenas. O assassinato do Procurador Geraldo Rolim Mota Filho, em

maio de 1995, na cidade de São Sebastião do Umbuzeiro-PB, vizinha a Pesqueira, devido suas ações estarem vinculadas ao assessoramento aos índios e ao processo de demarcação da terra Indígena dos Xukuru do Ororubá. Foi apontado como principal suspeito do assassinato do advogado da FUNAI, o fazendeiro Teopompo Siqueira, pois sentia-se prejudicado com a demarcação das terras indígenas agindo na morte por vingança (FIALHO, 2011, p. 33-34).

Fato semelhante ocorre em *A lenda dos cem*, não um advogado, mas um promotor é assassinado quando começa a apurar, não somente o esbulho das terras, mas para averiguar crimes, dos mais diversos tipos de violência, sobretudo assassinato em massa: [promotor Dr. Siqueira] “A propósito, é verdade que as terras da mina foram tomadas dos índios Xacuris, antigos habitantes do vale do Iurubá?” (p. 159); “Não podemos reabrir o processo porque não houve processo” (p. 165) [para investigar os crimes dos poderosos da Região]; “Ele o promotor público, um doutorzinho metido a sebo. Era. O certo que o promotor já foi despachado para o além, numa escaramuça lá no Recife, preparada por gente do Dr. Meneses” (p. 173).

Prossegue a narrativa: “Dizem que foi na confusão dum comício político. A polícia está até hoje atrás do assassino (...) Mr. Rodber tem agente no Recife, que se encarregou de queimar a papelada que o promotor guardava consigo, documentos que davam direito aos índios” (LEMOS, 1995, p. 173-174).

Entretanto, apesar das tensões o processo demarcatório continuou. Em 1992 foi declarada a posse permanente aos índios Xukuru do Ororubá, conforme Portaria Ministerial. E em 1995, finalmente a demarcação física foi realizada com a dimensão de 27.555 hectares. Nas estimativas dos Xukuru do Ororubá, com a delimitação passaram a ocupar pouco mais de 10% desse total, o restante da área estava intrusada, invadida por cerca de 300 posseiros. Faltavam duas etapas a “homologação” e o “registro”, para a conclusão do processo fundiário. (FIALHO, 2011, p. 13; OLIVEIRA, p. 120).

Em 1997 ocorreram mais duas retomadas, as duas últimas no cacicado de “Xicão”, em Tionante e no então Sítio do Meio, ambas vizinhas totalizando 400 hectares. O contexto dessa retomada porque o desemprego se agravou entre os indígenas. Mesmo com as consequências das mobilizações alguns fazendeiros ainda utilizava a mão de obra indígena, porém, não aceitavam índios em favor das retomadas do território. Havia caso que fazendeiros buscaram mão de obra em outras cidades, agravando ainda mais a situação desemprego somado a falta de áreas para arrendamentos. (OLIVEIRA, 2014, p. 121-122; SOUZA, 2009, p. 70).

O indígena José Barbosa dos Santos, o “Zé Santa” relembrou as condições pelas quais ocorreram a retomada:

A retomada de Sítio do Meio e Tionante foi em 1998 por motivo de que a terra estava sendo espoliada através de fazendeiros e os índios que moram em redor, em Cana Brava, Brejinho, Caípe, Afetos, eles estavam sem ter onde trabalhar. Os fazendeiros não arrendavam mais para os índios trabalhar porque tava repleto de capim. Os índios sentiram necessidade disso, se organizaram, se uniram e fizeram o anúncio de uma festa, e que todos os índios dessas quatro aldeias participassem dessa festa e no final da festa iam fazer um ato. Acamparam dentro da fazenda e depois de acampados mandaram dizer para o cacique, para as lideranças que estavam nas suas casas sem saber do movimento. E aí fomos lá ver o que tinha dado e eles disseram ‘retomamos isso aqui e precisamos que vocês lideranças, cacique, leve o anúncio às autoridades’. (“Zé de Santa”, Aldeia Pedra d’Água, 2001. *Apud* OLIVEIRA, 2014, p. 121).

A retomada dessas fazendas, em relatório o Administrador Regional da FUNAI, citou a falta de terras para os indígenas viverem e a morosidade no processo de regularização do território, como as motivações para as retomadas. Nessa época, havia, o agravante da suspensão na distribuição de cestas básicas da FUNAI para os índios. Quanto aos fazendeiros, se reservou a esperar o posicionamento do órgão tutor. As lideranças indígenas foram a Brasília, onde tiveram acesso ao documento que lhes garantia a permanência na terra. A partir da reconquista dessas duas novas áreas o povo Xukuru do Ororubá passou a contar 23 aldeias na terra indígena (OLIVEIRA, 2014, p. 121).

### **2.3 “Diga ao povo que avance!” A nova liderança e as conquistas dos Xukuru do Ororubá**

No ano de 1998, não ocorreram retomadas devido ao assassinato do Cacique “Xicão”. No enterro compareceram cerca de 3.000 mil pessoas. Índios em Pernambuco e de outros estados participaram da despedida ao Cacique. Devido ao seu prestígio, políticos, ONGs do Brasil e do exterior, organizações indígenas de todo o país que prestavam apoio ao povo indígena foram solidárias aos Xukuru do Ororubá. Notícias foram publicadas em jornais de circulação nacional e noticiários internacionais também se referiram à morte do Cacique<sup>58</sup> (OLIVEIRA, 2014, p. 166-167).

---

<sup>58</sup>Para aprofundar o assunto sobre como ocorreram as investigações e as circunstâncias da morte do Cacique “Xicão” ver a obra: *“Plantaram” Xicão: os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território*, 2011. FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cassia; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (Orgs.).

Assumi o cacicado seu filho Marcos Luidson de Araújo, escolhido pelo próprio “Xicão” anos antes. A escolha obedeceu a critérios religiosos, na consulta aos “Encantados” pelo Pajé. Em entrevista, o Cacique Marcos relatou o peso de ser liderança, tendo em vista a trajetória do seu pai à frente aos Xukuru do Ororubá:

No primeiro momento que eu assumi, no dia seis de janeiro eu disse ‘pronto, sou cacique do povo Xukuru’. Meu ego estava lá em cima, ‘eu cacique do povo Xukuru’, representando o meu pai e tal, assim, a figura de Xicão, então eu estava lá em cima. Não tinha caído a ficha, o peso que era essa história, entende? Então pra mim era as mil maravilhas. Eu sou o cacique, né? Sou o cacique, e tal. Aí veio a retomada. Na retomada eu já senti o trampo. Pá! A primeira coisa que eu perdi foi... a liberdade, eu perdi a liberdade. De poder transitar pra qualquer lugar que seja sozinho. De noite, de a pé. Enfim, perdi. Isso eu... a primeira coisa que me disseram foi ‘a partir de hoje a sua vida é dentro da comunidade. Andar sozinho nem pensar. Em todos os lugares você não pode ir’. Então já colocou limite na minha vida. Aí eu sofri muito, na medida em que aconteceu a retomada minha vida se privou, minha vida pessoal já era. Já era, um abraço. Não tinha mais vida pessoal. A minha vida era do povo... (Marcos Luidson de Araújo – Aldeia Santana – 16/06/2005 *in* OLIVEIRA, 2011, p. 204-205).

Diante da grande responsabilidade e pouca experiência do cacique Marcos à frente do povo indígena Xukuru do Ororubá, um teste de fogo não tardou a ocorrer. Surgiu a necessidade de mais uma retomada do território, a primeira depois do assassinato do Cacique “Xicão”, para impedir a venda ilegal de uma área demarcada.



Figura 25-26. Fotos Cacique Marcos Xukuru. Disponíveis na rede mundial de computadores.

A mobilização foi importante para integrar as aldeias e fortalecer a mobilização política internamente.

O Cacique Marcos descreveu a situação entre os Xukuru do Ororubá na retomada:

O povo tava com a auto-estima lá em baixo depois do assassinato do cacique Xicão. Muitos pensavam que as coisas iam acabar. Então a retomada foi em um momento certo. Acho que foi a Natureza que propiciou essa retomada. Com a venda do terreno de Santana, que tinha

sido vendido e que ia parar nas mãos de Zé de Riva, que já tava com gado no local. Então tivemos que fazer uma retomada, eu com menos de um mês de cacicado, e eu chamei a Comissão Interna. Aí organizamos, vimos o objetivo maior que era cobrar da Funai a homologação. Aí convocamos uma reunião com os administradores da Funai e quando ele veio o povo disse ‘você não sai e vamos fazer uma retomada’. E a gente chamou a comunidade, que veio com sede de justiça e viu que a coisa não ficou parada. Viram que tinha um cacique que continuou com o mesmo objetivo do cacique Xicão. (Marcos Araújo, Aldeia Santana, 2005. *Apud* OLIVEIRA, 2014, p. 180).

A mobilização ocorreu porque estava à venda uma extensão de terra demarcada, e se configurava um negócio ilegal motivando a maior retomada, até então realizado pelos Xukuru do Ororubá. Quando em fevereiro de 2000 foi retomada as terras na posse da Indústria Peixe que estava sendo negociada, mesmo com a demarcação efetuada. Os indígenas souberam do processo de venda irregular do maior açude da área que abastece a cidade de Pesqueira e estava sendo poluído com gado de um fazendeiro.

O estopim da retomada ocorreu porque:

Os índios foram informados de que o mandante seria o fazendeiro José Cordeiro de Santana, vulgo Zé de Riva, principal fazendeiro a se opor à demarcação, pois possuía nove fazendas em território indígena. Os índios se revoltaram quando souberam que o mesmo tinha negociado ilegalmente as terras invadidas pela fábrica Peixe com a Cirio Bombril e, agora, negociava com a cerâmica São Caetano, mesmo sabendo se tratar de terra indígena (SOUZA, 2009, p. 72).

Os Xukuru do Ororubá ocuparam o lugar, fecharam a principal rodovia de acesso à área a PE-219. Com essa retomada foi um ano de tensão para que os índios pudessem efetivamente se manter no local. No processo de integração entre os indígenas, pessoas de todas aldeias tiveram participação na retomada, foi um momento de fortalecimento entre os indígenas e de credibilidade para o novo cacique (OLIVEIRA, 2014, p. 180).

Como não era incomum, houve novamente negligências por parte da FUNAI. Como foi explicitado em uma reunião com a Promotoria de Pesqueira, onde estiveram presentes representantes da União, dos Xukuru do Ororubá, advogados dos fazendeiros, da FUNAI, do CIMI-NE e da associação Xukuru do Ororubá. Houve um momento em que o advogado da Cerâmica São Caetano, empresa envolvida na compra ilegal das terras do açude, mencionou o genocídio ocorrido em Eldorado dos Carajás.<sup>59</sup> Relacionando ao

---

<sup>59</sup>Em 17 de abril de 1996, 19 trabalhadores rurais sem-terra foram mortos pela Polícia Militar no episódio que ficou mundialmente conhecido como “Massacre de Eldorado dos Carajás”, ocorrido no Sudeste do Pará. Após 20 anos, mais 271 trabalhadores rurais e lideranças foram assassinados somente no estado do Pará, em um trágico cenário de mobilizações pelo direito à terra no Brasil.

caso dos Xukuru do Ororubá, reforçando a ideia que poderia acontecer algo semelhante, deixando explícito o teor de ameaça aos indígenas (SOUZA, 2009, p. 72-73).

Para ampliar a tensão nessa retomada no início de 2001, foi concedido a reintegração de posse para a Fábrica Peixe, e o temor de confrontos com a polícia foi grande entre os indígenas. Nesse processo de mobilização participaram praticamente pessoas de todas as aldeias e, no dia anterior à data limite para a chegada da polícia para reintegração de posse, o local contava com mais de 2.000 pessoas. Mais uma vez a atuação do CIMI-NE foi essencial, por meio da ação rápida de advogados, conseguiu-se um agravo de instrumento e concedeu aos Xukuru do Ororubá a posse da terra. Assim, evitando confronto com a polícia e poderia ser violento. Diante do êxito das mobilizações, foi chamada pelas lideranças de “retomada modelo”, pois foi primeira participação organizada de todo conjunto de aldeias e cumpriu o papel de fortalecimento da mobilização política Xukuru Ororubá novamente (OLIVEIRA, 2014, p. 181).

Após um ano desta retomada, em 30 de abril de 2001 foi publicado no Diário Oficial da União a homologação da terra indígena Xukuru do Ororubá. A publicação do decreto, significou para os Xukuru do Ororubá a maior vitória de todas as batalhas pelo território, assim, encerrando mais um ciclo, e a desintrusão dos posseiros ocorreu logo em seguida. Foi enviando à FUNAI, por meio da assessoria do CIMI-NE, o nome dos proprietários que deveriam ser os primeiros indenizados, seriam os posseiros que tiveram uma em relações mais conflituosas com os indígenas. A organização política dos Xukuru do Ororubá a partir daquele momento destinou-se para novas atividades. Dentre as novas atividades estavam a distribuição de terras para famílias indígenas e ampliação de projetos de desenvolvimento para plantações e pequenas criações, para a manutenção do grupo no território conquistado pela letra da lei (OLIVEIRA, 2014, p. 181).

Com a regularização da terra, portanto, o povo indígena Xukuru do Ororubá puderam colher os frutos, depois de muitos anos de mobilizações e articulações política. Com a posse do território foi possível uma nova configuração social superando a pobreza extrema por não ter acesso à terra, para uma vida coletiva e individual com mais dignidade e uma nova etapa na história do povo Xukuru do Ororubá.

Nesse processo de anos de mobilização e organização política, os Xukuru do Ororubá criaram estratégias para pressionar FUNAI, entre as quais as retomadas. Assim, o processo de territorialização fortaleceu a organização política do povo Xukuru do

Ororubá, não somente com os agentes externos, mas também com outros povos na Região Nordeste e no Brasil, evidenciando a capacidade de mobilização na conquista do território, reconstruindo o espaço territorial e reconfigurando a organização interna, como sujeitos ativos da/na História.

Após os anos de mobilizações os Xukuru do Ororubá conquistaram a demarcação do território em 27.555 hectares, muito diferente do início no PI (1954) com aproximadamente 4 *ha*. Apesar de não haver um registro, muitos xukurus do Ororubá residentes na cidade de Pesqueira retornaram para as aldeias depois que as terras foram demarcadas (PIANI, 2004, p. 190).

Assim, a composição do território Xukuru do Ororubá é constituído por 24 aldeias, identificadas pelos indígenas em três regiões: a ‘Serra’, área mais povoada e próxima da zona urbana de Pesqueira. Nessa região está localizado o Brejo de São José, assim chamado pela quantidade de fontes d’água na maior parte do tempo perenes; o ‘Agreste’, região mais seca, com maior altitude, predomínio de solo pedregoso, no ano de 1669 foi fundado por missionários o Aldeamento de Cimbres para catequização dos indígenas; a região da ‘Ribeira’, mais extensa, enfrentando longas estiagens e secas periódicas, cortada pelo rio Ipojuca, se estende até próxima à fronteira com o estado da Paraíba

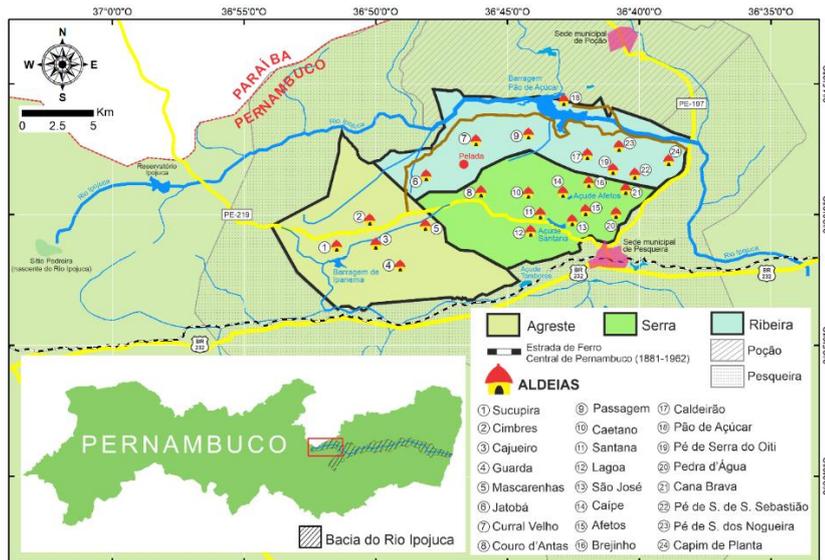


Figura 27. Mapa do Território Indígena Xukuru do Ororubá pós homologação 2001.

Fonte: SILVA; CUNHA; PINHEIRO FILHO, 2021. [no prelo].

Essa região é conhecida também como “Ribeira do Ipojuca” e as aldeias estão localizadas próximas ao longo do percurso do rio (SILVA; CUNHA; PINHEIRO FILHO, 2021 [no prelo]).

Ao que diz respeito à Educação Escolar Indígena após a demarcação foi fortalecida de forma diferenciada. Os professores formaram o Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá COPIXO, com autonomia para gerenciar a educação diferenciada para os indígenas (OLIVEIRA, 2014, p. 132). Formou-se um quadro de professores nas escolas indígenas composto por índios e índias xukuru na maioria. Para apoio a Educação Escolar Indígena publicado em 1997 um livro para o Ensino Fundamental: *Xukuru, filhos da Mãe Natureza: uma história de resistência e luta*. A obra é composta por textos e ilustrações dos próprios Xukuru do Ororubá. O livro com 76 páginas, dentre o conteúdo há o registro de palavras da língua Xukuru do Ororubá, que foi praticamente perdida no processo de territorialização, com perseguições as várias formas de expressão sociocultural dos indígenas. Acredita-se existir cerca de 800 palavras conhecidas da língua nativa. Foi introduzido também a oportunidade ensinar arte Xukuru do Ororubá nas escolas, para fazer ornamentos, colares, pulseiras e outros artefatos (PIANI, 2004, p. 190).

A saúde indígena no território é discutida e as ações realizadas por meio da organização e autonomia dos Xukuru do Ororubá. Em 2001 foi criado Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá CISXO, composto por indígenas xukuru para debater quaisquer assuntos relacionado à saúde nas aldeias ou que se relacione com indígenas Xukuru do Ororubá. Essa organização é fruto de uma demanda promovida pelo Governo Federal no ano de 1999, quando ocorreu a transferência das responsabilidades que antes era da FUNAI, para a Fundação Nacional da Saúde/FUNASA. Definindo um subsistema de atendimento à saúde indígena prevendo uma política diferenciada de saúde pública, tendo como princípio a valorização e autonomia para os povos indígenas, na construção de postos de saúde e contratação de agentes de saúde indígenas. Nesse contexto, foi construído três postos de saúde, no território, “Seu Zequinha”, como Pajé, auxilia na cura de problemas mais simples e, os casos mais graves, encaminhados para o posto de saúde ou hospital (OLIVEIRA, 2014, p. 133; PIANI, 2004, p. 190).

Na questão econômica, bem diferente da situação antes das retomadas, a maior parte da população no território passou a viver de forma digna, da agricultura, plantando principalmente banana, feijão, mandioca, milho e hortaliças, além da criação de gado leiteiro e cabras. Assim, os alimentos produzidos pelos indígenas também são vendidos na feira da cidade de Pesqueira e também na vizinha Arcoverde. Sendo exclusivo para os indígenas o sábado para a venda dos produtos comercializados e nas quartas-feiras os produtos são comercializados de forma conjunta com não-índios. Ou seja, uma condição

muito mais favorável antes das retomadas, porque havia o monopólio dos fazendeiros invasores que pouco ou nada deixava para o uso da terra pelos indígenas.

As mobilizações dos Xukuru do Ororubá para retomada do território, por meio de diversas estratégias, possibilitaram o acesso à educação, à saúde e a um ao território, que antes estava com fazendeiros invasores, para a criação de gado. Com a demarcação, ocorreu o fortalecimento da identidade Xukuru do Ororubá, e a autoafirmação enquanto povo indígena no Estado de Pernambuco. Portanto, enquanto para uns o território é pensado somente para obter lucro, o território Xukuru do Ororubá é muito além dessa concepção conforme expusemos no início desse capítulo a partir das afirmações do indígena Gersem Baniwa, com um valor simbólico, religioso e de unidade enquanto povo Xukuru do Ororubá.

Diante das mobilizações dos Xukuru do Ororubá, desde o final dos anos de 1980 a 2001, muitas pessoas e instituições estiveram contra ou a favor das tentativas de retomada do território e a legitimação da identidade indígena, nesse contexto cabe a nós compreender quais os motivos dos lados que os sujeitos envolvidos ocuparam quando se manifestaram de alguma forma. O romance *A lenda dos cem* é um dos possíveis manifestos sobre as mobilizações dos Xukuru do Ororubá e, nosso objetivo, é discutirmos os “porquês” das imagens construídas revelam estigmas e preconceitos. Um posicionamento de interesse para os fazendeiros, na época, e contrárias aos indígenas.

## CAPÍTULO III

### O DEBATE ACADÊMICO SOBRE OS INDÍGENAS NA DÉCADA DE 1990 E A OBRA *A LENDA DOS CEM*

#### 3.1. A nova história indígena e os protagonismos indígenas na História do Brasil

Nos estudos sobre a História do Brasil por muito tempo os índios foram referidos somente nas primeiras décadas da colonização. Predominou a visão acerca dos povos nativos como vítimas de genocídios causados pela invasão e colonização dos portugueses a partir do contato de 1500. Não bastando, aos indígenas sobreviventes estariam fadados ao inevitável desaparecimento pelo processo colonizador e ao progresso, como “aculturados”, “assimilados” em processo de integração a sociedade não-indígena.

De modo geral, apesar de consideráveis mudanças nos estudos sobre os índios na História do Brasil, ideias sobre “aculturação”, “extermínio”, vitimização, “assimilação” e o fim dos índios ainda são ensinadas em universidades, estão nos livros didáticos e são amplamente propagado nos canais midiáticos de grande alcance, corroborando para o fortalecimento de imagens e discursos equivocadas sobre a atual situação dos povos indígenas no Brasil em pleno século XXI (MONTEIRO, 2001, p. 4; SILVA, 2017, p. 69).

Diante dessas visões, acerca dos indígenas, repetidas e reforçadas n’*A lenda dos cem*, se faz necessário compreender quais são os modelos conceituais atualizados acerca dos povos indígenas nas Ciências Humanas. O tópico tem o objetivo de discutir como foi o processo de atualização das categorias para desfazer conceitos contrários as experiências socioculturais do indígena. Assim, trataremos do debate e renovação nos campos da Antropologia e História no Brasil, após 1950.

Portanto, delinear as bases teóricas nesses campos, é útil para pensar de modo amplo o contexto externo para problematizar o interno. No caso, as designações acerca do índio no romance de Gilvan Lemos (consciente ou inconscientemente o fez) traz em si, uma visão preconceituosa, estigmatizante, folclórica marcando a situação do indígena como assimilado e em vias de desaparecimento mediante a mistura. Quando fazemos um balanço histórico de longa duração, evidenciamos que essas ideias foram construídas com os mais diversos propósitos e, o maior deles, é o apagamento das identidades indígenas para justificar os esbulhos das terras.

De certo modo, trazer a discussão do desenvolvimento dos estudos acadêmicos para pensar os povos indígenas na História e na Antropologia, no permite compreender quais são os referenciais teóricos razoáveis para pensar o indígena na Literatura. Esse tópico

tem a importância de alçar uma tentativa de renovação para os paradigmas da *Crítica Sociológica* de Candido (1967) com atualização nos estudos para pensar os índios da ficção.

Pensamos como ‘tentativa de atualização’ porque Candido (1967) se utilizou de categoria binárias como “civilização” e “primitivo” para pensar estágios da arte, relacionados aos povos aos quais as desenvolveram. Porém, a obra de Antônio Candido é fruto de uma época, e essas visões eram comuns e aceitas. Mas, o modelo para pensar a ficção a luz de uma crítica sociológica, com a análise dialética, relacionado o contexto externo com a obra ficcional é a melhor ferramenta disponível para pensar os índios romanceados, porque estamos no campo específico da Literatura.

Assim, o contexto externo é praticamente os estudos em História e Antropologia atualizadas, na discussão da “nova história indígena” e as identidades dos índios no Nordeste. Esses estudos servem para se contrapor aos modelos construídos acerca dos índios nas mais diversas plataformas escritas, como apresentamos no terceiro tópico do Capítulo I a luz de uma abordagem de longa duração.

As construções das imagens deslocadas das experiências cotidianas, via de regra, foram desenvolvidas por membros de uma elite com considerável poder econômico e político. Suas ideias não apenas foram criadas, mas consumidas e propagadas pelas mais diversas classes sociais, disseminando estereótipos, “educando” um modo de se ver os indígenas, com o passar do tempo, esses olhares orientados pelos discursos das elites, passaram a incorporar uma cultura equivocada quando se refere ao indígena.

Nesse contexto, o historiador da temática indígena deve se ocupar das plataformas disseminadoras de visões de mundo deslocadas acerca dos povos indígenas, discutindo essas narrativas com seus pressupostos atualizados. Quando se furtou do seu dever nesse campo, abriu margem para a sedimentação e fortalecimento de estereótipos e preconceitos, tal qual veremos abaixo.

Na visão do historiador John Monteiro, um dos principais obstáculos, para superar estigmas e visões distorcidas é ‘não compreender os índios enquanto atores históricos’ na História do Brasil de modo pleno. Outro motivo por não terem sido discutidos na historiografia brasileira está relacionado a resistência, por parte dos historiadores, a temática indígena. Estudar ‘índio’ seria uma tarefa exclusivamente dos antropólogos. Configurando-se, assim, um isolamento dos índios no pensamento historiográfico brasileiro, mesmo sendo anunciado pelos primeiros escritores na colônia, e também por

ter sido discutido de forma científica no século XIX por uma historiografia nacional (MONTEIRO, 2001, p. 2).

Nessa perspectiva, no século XIX, o jovem historiador paulista Francisco Adolfo Varnhagen teve um papel de relevância na instituição, para propagar visões e discursos de caráter pessimista acerca dos povos indígenas para gerações futuras de historiadores. Como membro do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro IHGB, fundado no Rio de Janeiro em 1838, com objetivo de inaugurar uma tradição histórica nacional. Assim, não somente para Varnhagen, mas para outros intelectuais do Instituto era um desafio descobrir “como” recuperar documentos para realizar estudos fundamentando na formação do panorama histórico e etnográfico das origens da civilização brasileira, com base na “verdade” do documento.

No caso da História, havia muitos textos em instituições na Europa, não pesquisados e desordenados esperando serem analisados. Assim, a partir da concepção positivista da historiografia do período, o documento era a prova cabal do fato ocorrido. Dentre esses documentos os relatos etnográficos de Gabriel Soares de Sousa se tornou uma das principais fontes para os estudos dos índios no período colonial. Todo esse empenho visava reverter a imagem de uma sociedade escravista atrasada, pouco civilizada e profundamente miscigenada. Os membros do IGHB tentaram conciliar as origens americanas com as ideias de civilização em voga, orientando os nascentes Estados-nação do século XIX e, as populações indígenas foram o suporte para se esboçar uma mitografia nacional (MONTEIRO, 2003, p. 122-124; 2001, p. 3).

Assim, a Antropologia e Etnologia foram disciplinas de destaques para publicações no IHGB. Quanto à questão racial da época, no projeto de centralização dos assuntos nacionais os grupos dominantes tiveram uma postura dúbia em relação aos negros e índios. Quanto aos primeiros, houve uma visão evolucionista e determinista, considerando os negros como grupo incivilizável, pelo baixo nível de civilização humana. Os indígenas foram pensados ora em uma perspectiva positiva e evolucionista podendo ser integrados, ou pelo ponto de vista romântico enquanto símbolo nacional (SCHWARCZ, 1993, p. 145).

No período em questão muito se ampliado o conhecimento etnográfico, com a produção literária abordando temas fundacionais, seja por poetas, romancistas acompanhado com um franco diálogo com a Etnologia, paralelo a com estudos e pesquisas de historiadores e outros estudiosos, como abordamos no capítulo um. Portanto, nesse contexto foi publicado a obra de Varnhagen a *História Geral do Brasil* em 1854

em vários volumes. Como uma das características a grande preocupação com a fonte documental,<sup>60</sup> considerado o primeiro grande compêndio sobre a história do país. Assim, as ideias de Varnhagen se assemelhou com a postura pessimista de Carl Friedrich von Martius em um ensaio em 1847. Martius ganhou o concurso promovido pelo IHGB sobre “Como se escrever a História do Brasil”, pois adepto as teorias setecentistas, considerou as populações indígenas no Brasil que seriam extintas em um futuro próximo, seriam integrados (MONTEIRO, 2003, p. 125).

Varnhagen era convicto na aversão aos povos indígenas no Brasil, não se limitava aos indígenas, mas todas as camadas populares da América Portuguesa. No livro *História Geral do Brasil* descreveu de modo muito consciente a aversão aos índios pois, sustentou que os antigos Tupi viviam na triste e degradante condição de anarquia selvagem, de barbárie e atraso. Considerou os indígenas como povos na infância sem história, somente etnografia. Como saldo negativo para os índios, a perspectiva de Varnhagen encontrou lugar seguro nos estudos históricos brasileiro posteriores. Assim, a leitura dos documentos quinhentistas pelos historiadores do Império prosseguiu acentuando a dicotomia Tupi-Tapuia, pois, era uma forma de escamotear a diversidade linguística e étnica dos povos indígenas, tornaria uma situação complexa administrar a questão, tanto para escritores como para autoridades do Império, compreender com seus lastros conceituais a pluralidade étnica e dinâmica (MONTEIRO, 2003, p. 126-127; 2001, p. 58-59).

O considerado primeiro historiador brasileiro, ao iniciar uma discussão historiográfica dos indígenas deixou como legado que a História do Brasil começou com o fim dos índios, fixando um discurso sobre os índios como algo do passado, como seres cristalizados no tempo, fora disso seria a crônica da extinção. Quando pensamos em personagens como Adolfo de Varnhagen representou instituições como o IHGB, questionamos qual narrativa histórica e como foi realizada, para assim indagarmos: de quem é a responsabilidade da exclusão dos índios na História do Brasil? E quem pode incluí-los na História e desconstruir versões equivocadas?

---

<sup>60</sup>Uma das principais fontes de Varnhagen foi a descrição dos índios pelo sertanista português Gabriel Soares de Sousa na década de 1580, considerado por muitos como mais o importante relato quinhentista. Esses relatos refletem a longa convivência entre os índios do Recôncavo e o autor, mas pouco sabendo-se da vida dele. Apesar do documento ser do século XVI somente foram integralmente editados pela primeira vez por Francisco de Adolfo Varnhagen no século XIX e dessa forma sendo incorporados as descrições de Gabriel Soares como relatos etnográficos pelas gerações posteriores de historiadores nacionais (MONTEIRO, 2003).

Nesse sentido, Varnhagen desencadeou uma tendência para os historiadores futuros e a sociedade em geral, a projeção para a data emblemática de 1500 como o retrato fidedigno das diversidades indígenas e as relações interétnicas entre os povos indígenas e, sendo consolidada e mantida posteriormente essa visão. Após o contato, os discursos majoritariamente sobre os povos indígenas ignoraram toda sociodiversidades possível, se tornaram simplórios e binários, com a ênfase no Tupi-Tapuia, selvagem-civilizado, manso-bravil, do sertão ou do litoral, etc., esse modelo de pensar os povos indígenas do passado condicionou os modos de perceber e interpretar o passado dos povos indígenas no presente. Toda essa narrativa serviu para negar o direito as mobilizações por direitos, como a autodeterminação, autonomia, afirmação das expressões socioculturais, o mais importante deles: o direito ao território.

A exemplo da continuidade nas práticas de esbulhos nas terras indígenas, como algo recorrente ao longo da história, na segunda metade de 2021 se debate o Projeto de Lei 490- PL 490. O PL tem como objetivo criar um “marco temporal”, ou seja, só serão consideradas terras indígenas os territórios ocupados pelos indígenas até o dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição. Assim, novos pedidos que não tiverem essa comprovação serão negados, e o processo de aprovação caberá ao Congresso Nacional e não ao Executivo. Além disso, ficará proibida a ampliação das reservas indígenas já existentes. Desconsiderando a ocupação ancestral dos povos indígenas do continente americano como um todo antes da colonização portuguesa.

Diante do quadro apresentado não podemos ignorar as pesquisas sobre a temática indígena e os novos rumos, iniciados no final dos anos de 1980 com a chamada “nova história indígena”. Dessa forma, o panorama vem sendo alterado ao custo dos esforços crescente de muitos pesquisadores de várias áreas como antropólogos, historiadores arqueólogos e linguistas.

Entretanto, o tema não é nada novo nem para a historiografia desde o século XIX enfocando o índio Tupi como matriz da nação, nem tão pouco para etnologia recorrendo as fontes produzidas nos séculos XVI e XVII na elaboração de modelos explicativos sofisticados para os nomeados povos Tupi-Guarani, com destaque para as pesquisas etnográficas de Alfred Métraux e Florestan Fernandes.<sup>61</sup> Por outro lado, análise a partir

---

<sup>61</sup> Um dos intelectuais mais importantes do Brasil. Catedrático em Sociologia I em 1964, com a tese “A Integração do Negro na Sociedade de Classes”, questionando a modernização, acoplada à constituição do capitalismo moderno no Brasil, e a democratização. Demonstrou como as desigualdades de acesso dos negros e mulatos ao mercado de trabalho constitui obstáculo à realização de uma sociedade democrática no Brasil. Florestan Fernandes publicou mais de cinquenta obras, transformou o pensamento social do país e

do final dos anos de 1970 introduziram duas questões importantes, uma de ordem teórica e outra de ordem prática. A primeira relativa as novas vertentes de estudos buscando unir preocupações teóricas referentes as interfaces entre a História e a Antropologia, a segunda, com o aumento das mobilizações políticas do movimento indígena, enquanto protagonistas de suas histórias. Encontrou amplo apoio nos setores progressistas renascendo e se fortalecendo, criando espaço em meio a uma ditadura moribunda aos poucos se desmantelando. A retomada da noção de direitos indígenas enquanto direitos históricos e, sobretudo, pelo território estimulou estudos e buscas em documentos históricos culminando suporte para os fundamentos jurídicos no atendimento as demandas indígenas (MONTEIRO, 2003, p. 5).

As mobilizações dos povos indígenas na década de 1970 foram apoiadas pelo Conselho Indigenista Missionário CIMI, vinculado à Igreja Católica Romana e a antropólogos das universidades, defendendo a importância de reconhecer e respeitar as expressões socioculturais dos povos indígenas. Posicionamentos diametralmente opostos da FUNAI, tendo como política o ‘processo de integração’ dos indígenas na chamada sociedade nacional, repetindo o que ocorreu em vários momentos da colonização até o século XX. Ou seja, o ardil da ‘integração’ do povo indígena sempre significou um esforço para diluí-los entre a população brasileira (com respaldo científico de estudos antropológicos vigentes na época). Logo não havendo índio não haveria direitos específicos e, o maior de todos os direitos são as terras esbulhadas paulatinamente para exploração econômica pelos não-indígenas.

Outro dado importante nos anos 70 do século XX, foi a promulgação da Lei nº 6.001 em 1973 em plena Ditadura Civil-Militar, legislação conhecida como “Estatuto do Índio”, com o objetivo de reger as relações do Estado e da sociedade brasileira com os índios. Grosso modo, o “estatuto” se guiou por um princípio estabelecido pelo velho Código Civil brasileiro de 1916, considerando os indígenas, “relativamente incapazes”, por isso deveriam ser tutelados por um órgão indigenista estatal. Para a função foi criado o Serviço de Proteção ao Índio - SPI atuou de 1910 a 1967;<sup>62</sup> e a FUNAI criada em 1967,

---

estabeleceu um novo estilo de investigação sociológica, marcado por um rigor crítico e analítico. É considerado o fundador da sociologia crítica no Brasil.

Ebiografias: Florestan Fernandes.

Disponível em: [https://www.ebiografia.com/florestan\\_fernandes/](https://www.ebiografia.com/florestan_fernandes/) Acesso: 28 jul. 2021.

<sup>62</sup>O órgão no início era SPILT – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais, em 1918 retirou-se “LTN” Localização de Trabalhadores Nacionais, mas foi mantido os objetivos programáticos de transformar os indígenas em pequenos produtores rurais para se sustentarem economicamente e integrar ao mercado nacional enquanto mão de obra. O órgão seria responsável tanto

ambas instituições seriam indispensáveis para acompanhar os passos dos indígenas até serem “integrados à comunhão nacional”, ou seja, à sociedade brasileira (SOUZA LIMA, 1992).

O objetivo da tutela é transformar, por meio da autoridade do Estado, as condutas consideradas desviantes de grupos ou indivíduos em relação aos códigos dominantes bem conhecidos e partilhados pelos membros de uma sociedade. Assim, a tutela diz respeito ao controle de determinados grupos ou indivíduos potencialmente “perigosos” para a ordem estabelecida, do qual os índios fazem parte, não como criminosos e infratores, mas como crianças, menores e estrangeiros, pois ambos partilham do desconhecimento dos códigos comuns de conduta, sendo entendimento apenas parcial (ARRUTI, 1995, p. 60).

Na perspectiva da suposta incapacidade dos povos indígenas, do mito do “bom selvagem”, pureza, docilidade, preconceitos, etc., com leis como a do “Estatuto do Índio” promoveram ao longo dos anos a consolidação de inúmeros equívocos a respeito dos índios no imaginário social como um todo. Esse conjunto de situações provocaram reações espantosa como noticiada abaixo:



Figura 28: Jornal *Diário da Noite*, 1º caderno, Recife, 28 de agosto de 1975.

O caso considerado tão grotesco e chocante foi estampado como manchete: “Até um índio anda assaltando no Recife”. Abrindo a seção policial no jornal *Diário da Noite* em agosto de 1975 na cidade de Recife. Ou seja, o jornalista em questão, tinha uma ideia tão deturpada sobre um indígena, para escrever “Até um índio”, não somente promovendo o sensacionalismo típico do gênero policial, mas afirmar indignação, a descrença na situação absurda na visão por se tratar de um índio, pois o crime em si não era digno de

pela proteção dos índios, fixação à terra por meio do controle do acesso a propriedade e treinamento técnico da força de trabalho por meio dos Postos Indígenas/PI ou centros agrícolas (ARRUTI, 1995, p. 59-60).

todo o alarde no universo jornalístico do gênero policial, pois se tratava de furto de objetos sem valor expressivo.

Mesmo assim, estava em questão o motivo de não aceitar como comum, plausível um indígena realizar tamanho feito. Desse modo, o sensacionalismo da manchete tinha o objetivo de chamar atenção pela absurdidade do ocorrido para os leitores, pois na maioria concordariam com o jornal. Na seção foi narrada a história de um indígena com alcunha “Pindoré”, supostamente oriundo de Manaus AM, ou seja, o índio “verdadeiro” típico da região Amazônica, este por sua vez, abandonou a “tribo” para viver no mundo do crime. Foi detido porque estava furtando objetos domésticos junto a uma comparsa em um bairro de Recife PE. Outro dado espantou o jornalista e, também o delegado: o suposto meliante indígena falava bem o português e, pasmem, era considerado com grau de periculosidade mais elevado em relação a muitos criminosos não-indígenas.

Essa notícia de jornal pode ser considerada uma amostragem corriqueira sobre como os indígenas eram/são ainda vistos na sociedade como um todo, a relação binária do índio “puro” e “assimilado”. Assim, nesse modelo como referência de compreensão acerca dos índios, existindo essas duas opções e o pensamento propagado por muitos outros meios de comunicação, agentes do Estado, leis como o “Estatuto do Índio”, pesquisas, estudos antropológicos entre outras fontes. Esses meios foram importantes instrumentos para consagrar ainda mais os estereótipos e imagens deslocadas das experiências dos povos indígenas naquele período, bem como em certa medida, na atualidade.

No Brasil, as teorias antropológicas<sup>63</sup> da segunda metade do século XX compreenderam os índios como parte da chamada formação da sociedade brasileira somente, onde a importância do indígena estaria vinculada a um passado remoto, mas importando as heranças culturais e genéticas indígenas. Sendo os indígenas muito valorosos para adaptação do colonizador europeu no chamado Novo Mundo.

Esse enfoque tem raízes nas teorias do sociólogo pernambucano Gilberto Freyre, porém, foi o antropólogo Darcy Ribeiro quem elegeu o índio como principal personagem na construção de uma teoria sobre a formação do Brasil. Não por acaso, Darcy Ribeiro

---

<sup>63</sup>Para vários antropólogos brasileiros, diante de uma nova participação política no final dos anos 1970 proporcionou uma oportunidade para se repensar alguns pressupostos teóricos da Antropologia e os povos indígenas. Esse momento gerou uma divisão na antropologia brasileira, entre a tradição americanista, que passou a predominar a corrente estruturalista nos anos de 1970, em relação a tradição voltada para os estudos de contatos interétnicos desde os anos de 1950. Ver estudos de OLIVEIRA, 1998 e VIVEIROS DE CASTRO, 1999 (MONTEIRO, 2001, p. 6).

era um indigenista do SPI, o poder tutelar na época. Assim suas pesquisas demonstravam preocupações com os índios ao que dizia respeito à “aculturação” na integração nacional, embora buscando denunciar a “assimilação” do índio transformado em trabalhador rural, índios “destruídos” reduzidos a uma massa disforme de camponeses. Por outro lado, as teorias de Ribeiro foram questionadas pelo antropólogo Roberto Cardoso (1962-1964), problematizou os pressupostos de cultura fixa a partir do conceito de *fricção interétnica*. Mas, foi a geração seguinte de antropólogos a estabelecer as culturas indígenas com não perdidas, ou em vias de recuperação, mas os índios atuando sempre na reconstrução de uma identidade diferenciada, na valorização da sociodiversidades indígena como parte integrante da história do país (COHN, 2001, p. 37).

No campo da História do Brasil, enquanto área do conhecimento, foi iniciado um processo de renovação na década de 1970,<sup>64</sup> com a inclusão das abordagens novos de temas. Assim, novas perspectivas teóricas e conceituais foram elaboradas incorporando cada vez mais novas fontes, com os crescentes diálogos, por parte dos historiadores, com outros especialistas nas Ciências Sociais. Propiciou novas leituras sobre o passado brasileiro.

Um dos pontos importantes nesse período, na década de 1980, ocorreu o progressivo abandono de marcos teóricos generalizantes de inspiração marxista, crescendo o quadro profissionalizante de historiadores nas universidades. Dessa forma, surgiu muitos estudos sobre escravidão, cristão novos, mulheres, empobrecidos e entre outros, com novas perspectivas sobre a história social, demográfica, econômica e cultural, logo. Alguns esquecidos da história começaram a saltar dos arquivos, mas nesse período os índios permaneceram ignorados pelos historiadores (ALMEIDA, 2017, p. 18-19; MONTEIRO, 2003, p. 7).

Com os estudos de historiadores e antropólogos dos anos em 1970, 1980 e início de 1990 começou a se firmar a renovação dos estudos na temática indígena, ou seja, fruto de quase 20 de estudos desembocou a perspectiva conhecida como “nova história indígena” estudos da temática indígena em História a partir dos diálogos com a Antropologia e vice-versa.

---

<sup>64</sup>Com o surgimento da “Nova História Cultural”, terceira geração da “Escola dos Annales”, fortalecida em 1974 com a coleção editada pelo historiador francês Jacques Le Goff e Pierre Nora, “História: novos problemas, novas abordagens, novos objetos”. Com a premissa de se redefinir o campo do social para se renegociar as relações entre a História e as Ciências Sociais. Com isso os historiadores redimensionaram o foco e os olhares nos estudos acerca da presença humana e o fazer histórico, a passagem da história global para uma história em migalhas (REIS, 2007, p. 80-84; LE GOFF; NORA, [1974]1976).

O conceito de cultura foi de extrema relevância para os estudos sobre a temática indígena em História, porque nos estudos antropológicos na época, os processos de mudanças como explicativos e transformadores para a cultura estavam sendo rediscutidos e incorporados nas pesquisas. Assim, ocorreram grandes influências entre os paradigmas conceituais da Antropologia e da História, foi possível repensar também os conceitos como contato e tradição.<sup>65</sup>

Dessa forma, a “nova história indígena” tem como objetivo evidenciar ações e interpretações de sujeitos e povos indígenas diante das experiências diversas ao logo da história do contato. Isto porquê, como citamos, durante muito tempo a historiografia discutiu os povos indígenas como vítimas passivas ou aos meros expectadores do processo histórico. Desse modo, tendo como objetivo superar uma historiografia, até de certo modo elitista, predominante em descrever os indígenas a partir dos lugares de fala de quem escrevia e não das experiências vividas pelos indígenas devido ao contato.

Nesse sentido, o paradigma diverso da “nova história indígena”, paradigma tradicional de História enxergava os povos indígenas por dois pontos de vistas entanques. Por um lado, a ótica da “extinção”, cujo ponto de vista estamos debatendo e, por si mesmo apresentando a dimensão do problema. Por outro, o paradigma da “resistência cultural”, ou seja, certos povos indígenas resistiram as investidas colonizadoras e mantiveram-se “puros” e “verdadeiros”.

Seguindo esses pontos de vistas, em uma das versões os povos indígenas deixaram de existir ao longo da história e, os que conseguiram resistir bravamente tiveram êxito de manter a cultura do mesmo modo dos primórdios do contato com os europeus. Em ambas perspectivas historiográficas não existem possibilidades de transformações, mudanças, adaptações, ressignificações, reelaborações socioculturais, somente a exclusão dos sujeitos não encaixados em nenhuma das opções, desconsiderando o movimento da história (SIMÕES JÚNIOR, 2019, p. 25).

Assim, como exemplo dessas concepções, John Monteiro (2001, p. 55) problematizou que os Tupinambá de Florestan Fernandes somente sobreviveriam ao

---

<sup>65</sup>Por meio das análises da “etnicidade” proposta por Frederik Barth ocorreu importante passo para se analisar e compreender os grupos étnicos quanto ao caráter organizacional, as fronteiras e as concepções de identidade étnica e etnicidade. Os estudos de Barth contribuíram para os historiadores terem uma compreensão mais ampla das sociedades indígenas em situação de contato, pois para esse autor a etnicidade de um grupo se define justamente com o contato com outro grupo, tanto pelo auto atribuição, mas também com reconhecimento do outro sobre si. Ou seja, a identidade é reconhecida por meio da auto identificação, como também, pelos pares e o grupo no geral é reconhecido por sua identidade diferenciada diante da sociedade majoritária (BARTH, 2000, p. 25-67).

impacto da colonização por meio da migração, ou seja, pela fuga. Expelindo a possibilidade do contato, a exemplo de outros povos egressos da Capitania de Pernambuco, estes teriam reconstituído a coesão em lugares distantes da presença dos europeus. Conclui, Monteiro, essa visão consagraria que os indígenas deram as costas à História para não ser vítimas dela.

O ponto de vista em questão, não se esconde ou nega que muitos povos indígenas foram impactados com a invasão da América Portuguesa e, portanto, as consequências ecoando a atualidade, entre as quais a longa exclusão dos indígenas na História. Mesmo diante de um processo colonial violento não se deve reduzir a história as atrocidades dos não-índios, isto porquê, ocorreram ações dos indígenas diante de diversas situações desfavoráveis, sobretudo, nas relações de poder demasiadamente desigual. Mas, diante de todos os contextos de imposições, violências nos mais diversos níveis, os indígenas souberam criar, interpretar, viver e agir diante dessas situações, na maioria das vezes, tirando proveito para si mesmos (WITTMANN, 2015, p. 15).

Assim, na década de 1990, com a repercussão da “nova história indígena”, marcou o surgimento de uma série de iniciativas nesse campo. Resultado a constância na articulação entre antropólogos, arqueólogos e historiadores em pesquisas referentes a temática indígena. Diversos grupos de pesquisadores e, em diversas épocas revisitaram a temática, portanto, esse campo vem se consolidando nos últimos anos, com destaque para os diálogos entre Antropologia e História (KNAPP, 2013).

Entretanto, a abordagem “nova história indígena” se propõe a revistar e confrontar temas que a historiografia consagrou aos povos indígenas. Narrados na História do Brasil como povos com um papel secundário no processo de colonização. Sobre essa visão a História do Brasil canônica começa, de modo invariável, pelo “descobrimento” do Brasil, portanto, graças aos descobridores europeus inauguraram e conferiram aos índios a entrada no grande curso da História da humanidade (CUNHA, 2012, p. 8).

Nesse sentido, entre os diálogos História e Antropologia é evidente a importância do olhar da Antropologia sobre as fontes históricas e a historicização de certos conceitos para analisar as relações de alteridade discutidos pela Antropologia. São procedimentos metodológicos fundamentais para pensar os índios como sujeitos e compreender as atuações para a compreensão do processo histórico nos quais fazem parte. Entretanto, “cultura” e “etnicidade” por exemplo, são produtos históricos continuamente construídos em contextos definidos e, explorar essas premissas possibilita novos estudos e novos resultados (ALMEIDA, 2013, p. 21).

No contexto dos anos de 1990, nas pesquisas no campo do indigenismo, surgiu estudos basilares para “nova história indígena”. A importante coletânea organizada pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (CUNHA, 1992) intitulada “História dos índios no Brasil” publicada em 1992, foi considerada um marco da “nova história indígena” no Brasil, termo assinalado pelo falecido historiador John Monteiro na Tese de Livre Docência, defendida na Universidade de Campinas (UNICAMP) em 2001. Sobre o termo “nova história indígena” a antropóloga fez uma ressalva, “a percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós” e não para os índios em suas experiências ao logo do movimento da história (CUNHA, 1992, p. 18).

A coletânea organizada por Manuela Carneiro da Cunha, contribuiu para o desenvolvimento do tema em questão. Reuniu diversos estudos, essas pesquisas em diversos campo possibilitou discutir múltiplas fontes para pensar os indígenas como protagonistas da própria história. Nessa obra reuniu-se estudos de diversos pesquisadores, apresentado e sistematizado, como Arqueologia, Antropologia, História, especialistas em Genética e Biologia entre outros.

Esses estudos possibilitaram o acesso as portas para uma nova postura para pensar a respeito dos índios na História no Brasil, reconhecendo-os enquanto agentes históricos examinando múltiplas fontes e áreas do conhecimento. O livro está dividido em 5 partes, dialogando entre si: Fontes da História Indígena; Política e Legislação Indigenista; A Alta Amazônia; Amazônia Meridional; Nordeste Leste e Sul. Essa divisão diz muito sobre o contexto do período, porque foi apresentada uma diversidade de fontes e temas para recontar e integrar os índios na História. Ou seja, a história social passou a se utilizar de uma diversidade de documentos possíveis, ampliado a visão sobre o “como” escrever a história indígena.<sup>66</sup>

Quanto a diversidade de perspectiva com a “nova história indígena” o historiador John Monteiro<sup>67</sup> com o livro “Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo” (MONTEIRO, 1994a), uma publicação correspondendo a Tese de Doutorado

---

<sup>66</sup>Para um contato introdutório com a obra de “História dos índios no Brasil” ver apresentação realizada pela professora Soraia Dornelles (UFMA) e Edson Silva (UFPE), ambos do campo da História. Foi gravado no final de 2020 estando disponível pelo *You Tube* no canal “Associação Brasileira de Educadores Marxistas”, vídeo intitulado: “Clube de Leitura Solar/ABEM - História dos Índios no Brasil”. A apresentação está dividida em duas partes.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZuEHTTvBJFw>. Acesso em: jan. 2020.

<sup>67</sup>O professor John Monteiro também participou da coletânea “História dos índios no Brasil” (1992), no capítulo Nordeste Leste e Sul, publicou “Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVIII”.

defendida na Universidade de Chicago em 1985, estabeleceu um novo lugar na história para o índio – o “negro da terra” no período colonial – na engrenagem do sistema produtivo paulista durante os séculos XVI ao XVIII. Dessa forma, evidenciou uma pesquisa onde os trabalhadores indígenas, escravizados ou não, ocuparam um papel central na formação sociocultural e no desenvolvimento econômico de São Paulo. Ou seja, São Paulo não existiria sem o trabalho indígena.

Assim, o enfoque da pesquisa de John Monteiro discutiu as relações escravistas na região paulista, esmiuçando em detalhes algumas das principais características dessa sociedade, com recorte temporal entre os séculos XVI e XVIII. Desse modo, a ideia central evidenciada no livro “Negros da terra” foi compreender as incursões bandeirantes tinham como objetivo principal o abastecimento de trabalhadores indígenas escravizados, como expedições de apresamento para a própria região para alimentar circuito mercantil do Atlântico meridional, e não apenas para o litoral canavieiro do Nordeste.

No entanto, Monteiro (1994, p. 9) com uma interpretação crítica da história social de São Paulo, evidenciou as populações nativas ocupando um lugar central e, para isso, focalizou a estrutura e dinâmica da escravidão indígena dialogando com três problemas centrais na História do Brasil: 1) o papel do índio na história social, na formação econômica e social na Colônia; 2) o questionamento do mito bandeirante, a partir de uma supervalorização desses sujeitos; e 3) a importância das economias não exportadoras na composição histórica do país. O autor deixou explícito não querer resolver essas três questões, mas contribuir com novas ideias para uma discussão mais ampla e crítica acerca da dinâmica interna de uma economia e sociedade voltada prioritariamente para o Atlântico.

Outra obra organizada pelo mesmo autor, também contribuindo muito para os estudos, o “Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros” (MONTEIRO, 1994b), tornou-se um singular instrumento de pesquisas, reuniu o conteúdo de mais de 500 conjuntos documentais, com informações sobre o passado dos povos indígenas em arquivos públicos das capitais brasileiras, para se pensar as novas perspectivas de abordagens sobre os índios enquanto sujeitos da/na História a partir do conjunto de fontes.

Na mesma década, o também historiador, Ronaldo Vainfas publicou “A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial” (VAINFAS, 1995). Analisou a partir da documentação produzida pelo “Inquisidor na Primeira Visitação do Santo Ofício” à Bahia, onde defrontou-se com a denominada Santidade de Jaguaripe, um movimento de

tipo milenarista, composto na maioria por índios rebeldes à situação colonial nos anos de 1565.

A questão central do livro foi interpretar a situação enquanto um fenômeno mais geral e abrangente de resistência indígena à colonização. Nesse sentido, o estudo recuperou o que muitos historiadores e antropólogos antes de 1990 insistiram em negar a atividade e participação dos índios enquanto sujeitos na/da História em face da colonização portuguesa no Brasil. Sendo possível pensar também a partir desse livro a questão da fluidez das fronteiras socioculturais entre índios e não índios no contexto narrado.

Outra pesquisa de grande relevância, a coletânea organizada pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira; “A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena” (OLIVEIRA, [1998] 2004), marcou de modo decisivo, as mudanças ocorridas nos estudos sobre os povos indígenas no Nordeste e também para as regiões mais antigas da colonização. Problematizando a partir da perspectiva das teorias antropológicas um diálogo com a História.

Nesse sentido, autor evidenciou as pesquisas sobre os denominados “índios misturados” no Nordeste, a partir de conceitos como “territorialização”, “territorialidade”, “emergência étnica”, etc. Ressaltando, assim, as peculiaridades étnicas dos índios nessa Região do Brasil, confrontou as teses sobre “aculturação” que advogavam a inexistência dos povos indígenas no Nordeste devido ao processo de “assimilação” promovendo uma nova discussão no campo antropológico brasileiro com uma visões diametralmente oposta aos quais percebiam os povos indígenas pelo viés de uma fixidez da identidade indígena mesmo após o contato.

Nesse sentido, a “territorialização”;

É definida como um processo de reorganização social que implica i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e relação com o passado (OLIVEIRA, [1998] 2004, p.22).

Desse modo, este conceito se torna central para realização de pesquisas acerca dos índios no Nordeste porque os indígenas nessa Região enfrentaram e ressignificaram as identidades de acordo com as situações de contato, pois fizeram as próprias leituras do mundo enquanto estiveram em contato com os europeus. Discutiremos com maiores detalhes sobre os Índios no Nordeste no próximo tópico.

Os paradigmas antropológicos aos quais sustentam a ideia da perda cultural foi o ponto central para Gilvan Lemos construir e fortalecer uma ideia de índio comum na Região Nordeste. Assim, no contexto das mobilizações dos Xukuru do Ororubá, essas ideias eram desfavoráveis aos indígenas e dialogavam com os argumentos dos fazendeiros para não sair do território, reforçados no senso comum em *A lenda dos cem*.

Essas obras citadas e os conceitos teóricos apresentados foram nossos referenciais pensar os protagonismos e a identidade do povo Xukuru do Ororubá. Esses estudos contribuíram e contribuem para problematizar e compreender os diversos processos históricos vivenciados pelos povos indígenas no Nordeste. Por meio dessas leituras discutimos o lugar dos indígenas na História, para superação de equívocos, desinformações e preconceitos continuamente reproduzidos em diversos seguimentos da sociedade, todo esse panorama está no escopo do contexto interno ao qual faz parte à análise dialética.

Assim, a historiografia possibilitou compreender e lançar novos paradigmas conceituais na história do contato. Tais como os protagonismos indígenas, com iniciativas de inúmeras lideranças indígenas na defesa dos interesses de seus povos, testemunhados em documentos oficiais e relatos de cronistas.

Nesse sentido, há momentos emblemáticos sobre os protagonismos. Por exemplo a aliança Tupinambá de Cunhambebe e Aimberê contra os Temiminó de Araribóia na guerra dos Tamoios, na guerra dos Potiguara liderados pelo chefe Tejucupapo, combatendo os portugueses. Anos depois, os mesmos Potiguara, comandados por Antônio Felipe Camarão, aliou-se aos portugueses para expulsão dos holandeses do Brasil. No Maranhão, o discurso de um ancião indígena questionava os franceses no início do século XVII, testemunhado pelo Padre capuchinho Claude d'Abbeville (FREIRE; OLIVEIRA, 2005, p. 51-52). Muitos exemplos como esses serão registrados ao longo do tempo.

Por fim, a partir de 1990 com o surgimento das pesquisas da “nova história indígena” proporcionou o aumento significativo na produção acadêmica sobre o tema em diversos cursos de graduação e programas de pós-graduação no Brasil. Em várias áreas do conhecimento, com defesas de TCC's, dissertações e teses. Com publicações de artigos em revistas, apresentações de pesquisas em congressos e simpósios, etc.

Mas, apesar dos grandes avanços nos estudos sobre a temática indígena ainda se configura um número reduzido diante dos estudos proposto pelo professor John Monteiro, para desconstrução de equívocos sobre os povos indígenas e ser reescrita a História do

Brasil, evidenciando os protagonismos indígenas, para além disso, porque os índios devem também contar suas histórias ocupando lugares nas universidades tanto como alunos de graduação e pós-graduação, mas também como professores e em outras áreas da sociedade civil.

### **3.2. O índio “integrado” e “assimilado” de Gilvan Lemos: breves apontamentos sobre a construção dos estereótipos aos indígenas no Nordeste.**

Gilvan Lemos, na construção do *espaço na ação* no romance *A Lenda dos cem*, definiu o Semiárido pernambucano por um motivo, vamos a ele. Como abordamos no primeiro capítulo, a personagem é desenvolvida de acordo com a ação que irá desenvolver no enredo. Assim, a personagem, o herói, é um índio Peto que sofreu o processo de “mistura” e “perdeu” sua identidade indígena. Com essa situação, o único lugar no Brasil que se tem o apelo a perda da identidade indígena é Região Nordeste. Pois, se a mesma ação fosse dentro do território amazônico, conforme as bases aos quais Gilvan percebia os indígenas não teria efeito desejado a construção narrativa. O índio continuaria estático, com a identidade fixa.

Compreender como esses paradigmas, imagens de “perdas culturais” aos índios no Nordeste foram construídas e incorporadas na visão social é o objetivo desse tópico. Faremos uma breve discussão de como a identidade dos povos indígenas do Nordeste foram sendo designadas ao longo da história, ampliando o leque de um contexto externo para pensar o interno. Também, ao discutir questões como essas, com muitas outras implicações, pretendemos colaborar como novas perspectivas de estudos em História para o reconhecimento dos direitos a identidade e ao território condizente a esses povos.

Nesse sentido, discutir os índios no Nordeste,<sup>68</sup> na perspectiva da “nova história indígena”, trata-se, de certo modo, apresentar novas chaves de leitura para se desfazer do conjunto de lugares-comuns<sup>69</sup>, construídos em uma longa duração. Essas construções destituíram de contemporaneidade os povos indígenas habitantes da Região, quando lhes

---

<sup>68</sup>A expressão “índios do Nordeste” diz respeito a uma unidade, ou seja, a um “conjunto étnico e histórico” integrado pelos diversos povos indígenas, adaptativamente relacionados ao Bioma Caatinga e historicamente associados as frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII. A unidade “índios do Nordeste” é não por suas instituições, nem por sua história, ou por conexões com o meio ambiente, mas por pertencer ao Nordeste, enquanto conglomerado geográfico e histórico. Assim, o discurso teórico e interpretativos dos povos dessa Região foram delimitados dentro de uma moldura que tem caráter regional e particularizante (OLIVEIRA, 1998, p. 51-52).

<sup>69</sup>Lugares-comuns acerca dos índios no Nordeste bastante citado por Gilvan Lemos em suas obras literárias, conforme analisamos no 2º capítulo. Abordaremos de modo específico no próximo tópico discutindo as imagens dos indígenas no romance *A lenda do cem*.

negaram a identidade e a diversidade sociocultural, afirmando não serem índios e sim “caboclos”.

Para pensarmos os índios no Nordeste e as múltiplas dinâmicas de transformações no tempo, utilizaremos o conceito de territorialização de Oliveira (1998), processo pelo qual originou uma percepção sobre um suposto índio “misturado” rumo ao desaparecimento em oposição ao índio “puro”.

Nesse sentido, a “territorialização” deve ser compreendida como um processo de reorganização social que se fundamenta em 4 etapas: 1) quando um grupo cria uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora aos demais grupos; 2) quando um grupo se apropria de constituição de mecanismos políticos especializados; 3) quando o grupo redefine o controle social sobre os recursos ambientais e por fim, 4) quando ocorre a reelaboração da cultura e da relação com o passado do grupo (OLIVEIRA, 1998, p. 55).

Pensar a identidade indígena e as implicações, para isso teremos como referência o estudo intitulado: “Uma etnologia dos índios misturados” de João Pacheco de Oliveira, quando discutiu a situação colonial dos índios no Nordeste e, à época questionou teses as quais defendia não existir mais índios na Região. E o posterior “surgimento” de etnias anteriormente “apagadas”, no processo identificado de “etnogênese”. Assim, Oliveira, por meio dos estudos históricos detalhou duas formas distintas para explicar como o processo de territorialização ocorreu na Região Nordeste, entre a “extinção” e o “re-surgimento” desses povos.

Em um primeiro momento foi construído o discurso de “desaparecimento” ou “apagamento” da presença indígena e posteriormente houve o “renascer”, tornando-se assim, uma situação aparentemente paradoxal: “extinção” e “re-surgimento” dos índios no Nordeste.

O primeiro movimento de territorialização caminhou em direção dos discursos de desaparecimento dos nativos, por meio da “mistura”, se consolidou em três etapas. Assim, o processo de “extinção” iniciou, a partir segunda metade do século XVII, motivada por aldeamentos forçados nas missões. No século XVIII e XIX, com o surgimento do Diretório dos Índios e a Lei de Terras de 1850.

O segundo movimento de territorialização ocorreu não como processo de “mistura”, mas de “re-surgimento”. A “etnogênese” dos índios no Nordeste iniciou no século XX, com o povo Fulni-ô em Pernambuco, quando reivindicaram oficialmente o reconhecimento da identidade indígena. Assim, foram declarados oficialmente índios

pelo SPI, indo na contramão da ideia de não-existência de índios na Região, configurando-se assim um “novo” surgimento, como um mecanismo antiassimilacionista reelaborando as expressões socioculturais em relação ao passado (OLIVEIRA, 1998, p. 55-59).

Entretanto, em caráter sumário, recuaremos na segunda metade do século XVII e recuperaremos as principais situações históricas contribuintes para o primeiro processo de territorialização. Para isso abordaremos a “finalidade” e “consequências” para os indígenas nas missões religiosas e aldeamentos. Posteriormente abordaremos o século XVIII com a implicação do Diretórios dos Índios, e no século XIX problematizaremos a Lei de terras 1850 e a extinção de aldeias, configurando-se assim, um discurso de “perda” da identidade indígena.

Para abordarmos o segundo processo de territorialização, adentraremos ao século XX, abordando o papel do SPI explicando as principais características possibilitando a retomada das identidades pelos povos indígenas na Região Nordeste. Essa escala de longa duração contempla marcos das ações do Estado como situações históricas, ponto de vista de nossas discussões, para refletir como os povos indígenas nessa região agiram historicamente, iniciado com a situação colonial. Portanto, houve um grupo de fatores, como guerras, alianças aos europeus, cooperações, insubordinações, ações essas constituindo os processos históricos de transformação das identidades e culturas dos povos indígenas na Região.

Nesse sentido, compreender a “situação colonial” e “territorialização”, na dinâmica sociocultural dos povos indígenas no Nordeste, significa identificar e problematizar historicamente os motivos internos e externos na situação de contato.

Assim, os povos indígenas enfrentaram os efeitos de um aparato político administrativo do Estado, desde o período colonial, e a partir daquele momento, instaurou-se uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando muitas transformações em diferentes níveis da existência sociocultural (OLIVEIRA, 1998, p. 54). Entretanto, compreender essas transformações contribui para uma percepção de unidade temporal e situações aparentemente desconexas.

Antes de tudo, situando territorialmente na região no período colonial nos limites do atualmente conhecido como Nordeste, para fins de estudo de uma história indígena e do indigenismo. Assim, considerando o território abrangendo as bacias fluviais do rio Paraguaçu na Bahia, ao rio Parnaíba no Leste maranhense, incluído a porção nordestina



abordagem de conjunto, de caráter homogêneo nas regiões de Caatinga, denominando a diversidade de povos indígenas como Tapuia<sup>71</sup> (inimigos, contrários), em relação aos amigos dos portugueses os Tupi do litoral. Essas generalidades foram o meio pelo qual se consolidou o “conhecimento” colonial acerca desses povos, estabelecendo os estigmas considerando uma unidade comum a complexa diversidade cultural e linguística dos muitos povos. Reduzindo a essa complexidade com o binômio Tapuia e Tupi. Esta operação colonial em classificar os povos em categorias naturalizadas e estanques foi uma condição fundamental para o processo de colonização (DANTAS; *et al*, p. 432; MONTEIRO, 2001, p. 57).

Sobre as generalizações cunhadas no período, devem ser compreendidos de modo crítico, porque com a instauração dessas categorias sociais na sociedade colonial, tais como: “tapuias”, “carijós” e até mesmo “índios” por um lado, eram utilizados como estratégias para estabelecer o controle e as políticas de assimilação, com o objetivo de diluir a diversidade étnica. Por outro, também se tornaram referências importantes para serem utilizadas ao seu favor por parte dos indígenas (MONTEIRO, 2001, 58-59).

Em relação à estimativa da quantidade de povos indígenas na atual Região Nordeste no período colonial, Curt Nimuendajú relacionou 80 diferentes etnônimos nos limites do sertão nordestino, delimitado entre a região da Zona da Mata a Leste, o Agreste e para os cerrados a Oeste, os cocais com uma perceptível concentração no vale do Submédio do São Francisco, com grande número de ilhas expandidas consideravelmente a extensão da várzea agricultável e, em menor escala, nos topos mais úmidos de algumas serras, com as quais circundam o estado do Ceará.

Após a ocupação da margem litorânea, no século XVII foi a vez da ocupação ao interior da região, as expedições partiram de Pernambuco, Sergipe e Bahia facilitado por não possuir grandes obstáculos naturais de vegetação ou relevo e o rio São Francisco, como meio de penetração mais viável e rápido para o assentamento de colonos. Uma região distante do litoral e, posteriormente foi implantada a criação do gado. Assim, no espaço de cem anos, os portugueses teriam adentrado mais de 900 quilômetros da capital ao vale do Piauí. (ARRUTI, 1995, p. 63; DANTAS; *et al*, 1992, p. 431).

---

<sup>71</sup>Tapuia era a denominação como os povos Tupi imprimiam aos inimigos vencidos e varridos para os rincões do interior. Os Tapuia dominavam o Sul do Brasil e foram expulsos pelos Tupi, ficaram ocupando a zona desde a foz do rio São Francisco, se estendendo pelo interior até o rio Piauí, os costumes desses povos eram considerados contrários dos Tupi (CUNHA, 2014, p. 94).

Ao mesmo tempo dos empreendimentos de colonização do sertão<sup>72</sup> nos séculos XVI e XVII foi marcado por uma sequência de conflitos, entre os principais ocorreram, a guerra dos Tamoios promovidas por Mem de Sá na Bahia e Rio de Janeiro; a colonização da Paraíba, do Maranhão e do Pará, a guerra luso-holandesa, a chamada Guerra dos Bárbaros, a destruição do Quilombo dos Palmares. Nesse cenário o colonizador português ora teve grupos de índios como aliados, ora como inimigos.

Os indígenas se aliaram aos holandeses para combater os portugueses, como ocorreu na Capitania de Pernambuco onde a Companhia das Índias Ocidentais realizou o projeto comercial tendo como principal base econômica o açúcar, passando de simples distribuidora para controladora do processo produtivo. Por forças dessas guerras, portanto, fez com o interior aos poucos fosse povoado e, essas povoações, na maioria era composta por nativos “amansados”, homens livres e pobres. Nesse contexto, se expandiu a criação do gado, garantindo a ocupação das sesmarias possibilitando mobilizações para locais mais distantes, servindo como apoio de recursos humanos e de provisões para explorações mais distantes (ARRUTI, 1995, p. 64; CARDOSO, 2017, p. 410; DANTAS; *et al*, 1992, p. 438; MONTEIRO, 2001, p. 65).

No século XVII as situações mais notabilizadas foram as invasões holandesas, na Bahia e em Pernambuco, as revoltas indígenas com um lugar destacado no período de restauração portuguesa, a ocupação do sertão com a colonização pastoril após a expulsão dos holandeses. Os trabalhos catequéticos, nesse período, se afastaram do litoral, indo para áreas mais remotas do interior. Foram chamadas de missões rurais, no sertão de Jacobina, do Kariri e do rio São Francisco. Momento quando missionários e curraleiros se concentraram no Submédio São Francisco e fizeram do sertão de Rodelas o quartel general. De onde foi possível deslocamentos com diversas finalidades para Pernambuco, Paraíba, Rio Grande, Ceará, Piauí e Maranhão (DANTAS, *et al*, 1992, p. 438).

Na segunda metade do século XVII os franciscanos exerceram atividades como capelães militares das tropas coloniais, submetendo povos indígenas ditos inimigos com apoio de índios aliados, ou seja, os índios batizados e cristianizados para estender o domínio português ao sertão. Nesse período, os Jesuítas estiveram concentrados nos

---

<sup>72</sup> Sobre o sertão transcende a compreensão de lugar ou território, mas considerado como uma condição atribuído a variados e distintos lugares e concepções agregando valores simbólicos particulares. Assim, sertão pode ser pensado no plural “sertões” também uma representação, um símbolo construído em múltiplos contextos históricos sendo úteis para diferentes propósitos em diversos momentos, criado e repensado pela sociedade colonial e, os simbolismos e significados reverberam até os dias atuais (CUNHA, 2014, p. 87-88).

sertões da Bahia. É provável ter estabelecido as primeiras missões na região, por volta de 1639 a missão de Nossa Senhora da Trindade, pois, esses clérigos tinham uma larga experiência missioneira iniciada no Amazonas, em rios maranhenses, Paraguai, Uruguai e Paraná. A estratégia de converter os nativos de forma compulsória se revelou uma tentativa de conquista por meio da religião, pois os índios eram vistos não apenas como almas a serem salvas, mas uma promissora fartura de mão de obra livre a dispor dos missionários (ARRUTI, 1995, p. 64-65; DANTAS, *et al*, 1992, p. 441).

Nas regiões distantes do litoral os indígenas eram reunidos em território exclusivo, onde eram aldeados em locais afastados dos grandes centros coloniais. Esse método de isolamento teve o objetivo de evitar fracassos semelhantes na experiência do litoral. Assim, no interior as atividades religiosas estiveram encarregadas por Franciscanos, Jesuítas fundando colégios, Capuchinhos italianos e franceses realizando ações em hospícios; com os Oratorianos fundaram aldeias em Pernambuco e no Ceará. Pouco tempo depois os Oratorianos missionários transferiram essas aldeias aos Franciscanos, esses também assumiram missões abandonadas pelos Jesuítas depois de expulsos pelo Marquês de Pombal.

Nessa perspectiva, dentro das reduções<sup>73</sup> ocorreu as primeiras “misturas<sup>74</sup>” dos índios, devido aos primeiros movimentos de famílias de nativos de diferentes línguas e expressões socioculturais concentradas nos aldeamentos missionários, sedentarizadas e catequizadas. Algo bastante relevante, é que desse contingente, procedeu as atuais denominações indígenas no Nordeste. Portanto, as missões religiosas foram as principais responsáveis, na prática, para efetivação da política colonial, para às finanças e expansão territorial da Coroa. Assim, aldear os índios era uma prática iniciada em meados do século XVI, os Jesuítas afirmavam ser o único instrumento para catequizá-los (ARRUTI, 1995, p. 65; CUNHA, 1992, p. 143; OLIVEIRA, 1998, 57).

A partir da segunda metade do século XVIII as relações dos diversos povos indígenas entre si, e com o território dos aldeamentos, tiveram profundas mudanças com as leis implantadas pela Coroa portuguesa, isto porquê, estabeleceram novos parâmetros para o cotidiano das aldeias.

---

<sup>73</sup>Redução era o termo usado no século XVII para reunião de índios em missões jesuíticas. O sentido do termo se relaciona a subjugação, ou seja, o confinamento territorial (CUNHA, 1992, p. 143).

<sup>74</sup>O termo “índios misturados” é encontrado frequentemente nos Relatórios de Presidentes de Província e em outros documentos oficiais, pois é preciso ter atenção a essa referência porque revela valores, estratégias da ação dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica (OLIVEIRA, 1998, p. 52).

Motivadas pelas disputas entre Jesuítas e fazendeiros de um lado, principalmente no Maranhão e Grão-Pará e, por outro, a tentativa de reordenar formas econômicas na colônia. Essas leis foram frutos das reformas propostas durante o governo de Dom José I (1750-1777) tendo como figura central na administração o Primeiro-Ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, Conde de Oeiras (1759) e o Marquês de Pombal (1770). Deste modo, o período pombalino se caracterizou por significativas mudanças na administração da Coroa, com o intuito de alavancar a agricultura e o comércio e, conseqüentemente, ampliar os laços da exploração colonial (ARRUTI, 1995, p. 65; DANTAS, 2015, p. 84; MEDEIROS, 2011, p. 115-116).

Para os empreendimentos pombalinos diversas medidas foram tomadas sobre os povos indígenas na América Portuguesa, dentre as quais, foi o primeiro passo para uma política de assimilação acentuada no século XIX. Os objetivos referentes aos nativos era de civiliza-los,<sup>75</sup> possibilitando a integração a sociedade portuguesa, ao contrário da administração dos Jesuítas tendo como mote a segregação.

Uma das primeiras medidas foi o Alvará de 1755, texto declarando-os vassallos do Reino e da América para firmarem matrimônio com os índios e ficando livres de infâmia, seriam dignos de atenção real e teriam preferência na ocupação das terras, esta ação da Coroa como um incentivo à mistura interétnica. Proibindo vassallos casados com índios e os descendentes portassem nomes de caboclos. Proibiu-se também a escravidão indígena, restituindo a liberdade e os pertences, ordenando levantar aldeias e vilas para os libertos. Foi retirado a administração temporal dos índios aos missionários repassando-os para os ministros e principais índios. Marquês de Pombal devido aos ideais do Iluminismo, tinha o objetivo de separar o Estado da Igreja Católica Romana, limitando-os somente aos processos de autos de fé (CUNHA, 1992, p. 147; FREIRE; OLIVEIRA, 2005, p. 70; MEDEIROS, 2011, p. 116).

No ano de 1757, com base na “justificativa” dos índios como incapazes de se autogovernar, foi estabelecido no Pará o Diretório.<sup>76</sup> Observando nas povoações dos

---

<sup>75</sup>Desde Pombal se disseminava uma retórica mais secular de “civilização” se agregando a catequização. Assim, o sentido de “civilizar” era de submeter às leis e obrigar ao trabalho. Tanto os índios quanto os portugueses resistiam ao trabalho, com isso sustentou-se um discurso sobre os índios fugindo com facilidade das aldeias e refugiavam-se nas matas e como método para frear essas ações era intrusar-lhes suas terras (CUNHA, 1992, p. 142).

<sup>76</sup>O Diretório era dividido em 95 parágrafos, continha determinações precisas sobre questões de economia e administração dos aldeamentos, abrangia um extenso conjunto de assuntos e orientava as múltiplas esferas da vida na colônia, assuntos como o governo e a civilização dos índios. Inicialmente determinava aos principais indígenas governassem as aldeias. Por outro lado, avaliou-se também que os indígenas não teriam capacidade de se governarem devido a rusticidade e ignorância (FREIRE; OLIVEIRA, 2005, p. 70-71).

índios no Pará e Maranhão, “enquanto Sua Majestade não mandar o contrário”, o Diretório indígena, momento quando foi introduzido a figura do “diretor dos índios” para administrar os índios enquanto não tivessem capacidade de se governarem. Por um Decreto Real de 1758 as medidas do “Diretório dos índios” foram estendidas em toda colônia. Os diretores deveriam ter atributos como: dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, conhecimento da língua dos indígenas. Desse modo, o Diretório não apenas dispôs da liberdade dos indígenas, também se alterou a administração desses povos, reorganizando as aldeias depois do afastamento das missões religiosas (FREIRE; OLIVEIRA, 2005, p. 70; MEDEIROS, 2011, p. 117).

Sobre a questão dos diretores indígenas, conforme Manuela Carneiro da Cunha, é possível evidenciar nesse processo as origens da tutela indígena por parte do Estado, muito explorado em quase todo o século XX com órgão como SPI e FUNAI. Desse modo, a causa de se instituir o Diretório, por parte da Coroa, se fundamentava no argumento que os indígenas tinham sido mal instruídos pelos padres e se conservaram em uma lastimosa rusticidade e ignorância. Sendo os indígenas incapazes de se governar, desse modo, seriam conduzidos pelos diretores enquanto não tivessem capacidades para o autogoverno. Mas a tutela dos diretores é anulada na Carta Régia de 1798, após declarar a emancipação dos índios aldeados de seus diretores, equiparando-se aos outros habitantes (CUNHA, 1992, p. 147).

Na Capitania de Pernambuco, o Diretório foi adaptado, criou-se uma legislação própria em 1758. Entretanto, por meio da aplicação das leis surgiu os lugares e vilas com nomes portugueses, agrupando aldeias diferentes e reunindo indígenas não aldeados. Nesse sentido, no Sertão do rio São Francisco foram criadas as vilas da Ilha de Santa Maria e da Ilha de Assunção; no chamado sertão do Ararobá surgiu o lugar de Águas Belas e a Vila de Cimbres, por último, no litoral ou Zona da Mata, foi criado o lugar Barreiros (DANTAS, 2015, p. 86).

No processo de criação de locais de povoamentos e alterações de práticas cotidianas, enquanto proposta assimilacionista teve várias etapas, entre as quais transformar as aldeias em vilas e lugares portugueses conforme destacamos. Porém, houve regulamentos mais invasivos, como artigos onde determinava uma série de medidas relacionadas aos indígenas e os costumes: proibição das línguas nativas aos indígenas e obrigatoriedade da Língua Portuguesa; obrigatoriedade em morar em casas separadas; proibição ao alcoolismo; proibição da nudez; obrigação do uso de nomes e

sobrenomes portugueses entre outros. Em alguns lugares efetuou-se o descimento<sup>77</sup> de indígenas e criaram novas aldeias; em certas áreas desencadearam guerras a certos povos indígenas e, em outras, estabeleciam acordos. Na Região do atual Nordeste, como áreas mais antigas da colonização, a proposta era extinguir aldeias interrompendo com a distinção de índios e não-índios misturando-os a massa da população, estimulando casamentos interétnicos, fixando colonos portugueses nos limites dos antigos aldeamentos, gerando o segundo processo de “mistura” (DANTAS, 2015, p. 84; MEDEIROS, 2011, p. 117; OLIVEIRA, 1998, p. 57).

Nesse sentido, portanto, essa série de medidas teve também o objetivo de anular as expressões socioculturais dos povos indígenas naquele momento. Cujos efeitos só não foram maiores porque a presença humana era diminuta no território, extensivamente nas fazendas de gado, sendo este, o único empreendimento bem-sucedido na região. Não existindo grande fluxo migratório para o sertão as antigas terras de aldeamentos permaneceram no controle da população descendente de indígenas das missões e, as mantiveram como posse comum a todos do local.

Na soma desse processo algumas aldeias continuaram a existir enquanto outras desapareceram, evidenciando as dinâmicas de reconstrução de espaços e territórios cujo indígenas e não-indígenas criaram e mantiveram estreitas relações entre si. Porém, no século XIX a política assimilacionista aumentou consideravelmente mediante as grandes alterações demográficas e econômicas no interior impulsionadas pela Lei de terras de 1850 (DANTAS, 2015, 86-87; OLIVEIRA, 1998, p. 57-58).

Assim, o século XIX foi um momento muito singular no Brasil, na perspectiva da organização política. Em um curto espaço de tempo experimentou três regimes políticos: Colônia; Império e República. Sobre o modo de produção, o período foi iniciado em pleno gozo do trabalho escravizado e terminou com a chegada de grande levas de migrantes livres em busca de novas vidas no continente. Foi marcado também por grandes tensões entre grupos dominantes, oligarquias locais e surtos de centralização de poder. Nesse momento o Brasil se modernizava, mas o poder e os privilégios continuaram sendo

---

<sup>77</sup>Descimento foram constantes e incentivados ao longo da colonização, consistia em deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses. Esses descimentos deviam ser realizados com métodos de persuasão exercidas por tropas de descimento lideradas ou acompanhadas por missionários, sendo proibido qualquer tipo de violência (em tese). Tratava-se de convencer os índios do sertão de que era melhor para eles serem aldeados junto aos portugueses para sua própria proteção e bem-estar. Os descimentos iniciaram em 1547 e encerrados pelo diretório pombalino em 1757 (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118).

mantidos desde os primórdios da colonização. Aos políticos e intelectuais se questionavam como iriam construir uma história da nação dos brancos a partir de um cenário repleto de negros e índios. Na política indigenista foi notório neste século a questão indígena deixou como uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de esbulhos de terras. Nas regiões como o Nordeste, as oligarquias trataram-se de apoderar das terras dos aldeamentos por vários meios como veremos a seguir (CUNHA, 1992, p. 133).

Assim, no início do século XIX transferiu-se a Corte Portuguesa para o Brasil (1808), se instalou a pessoa do Rei junto com a Corte e todo aparato burocrático. Dom Pedro I foi aclamado Imperador, avivou no imaginário indígenas a figura do Rei trabalhada ao longo dos séculos, como um ser todo poderoso e obedecido. Portanto, a figura do Rei se tornou fundamental, porque em nome do poder real guerras foram realizadas como “guerra justa” contra os chamados botocudos, (exterminar os índios bravos para ocupar os sertões), em nome do Rei índios foram aldeados, em nome do Rei foi lhe dado o direito a pedaços de terra. Ao mesmo Rei recorriam quando as terras foram invadidas. Houve um grande número de petições feitas pelos próprios indígenas exigindo direito ao território enviado ao Imperador. Ou seja, nos cabeçalhos dessas petições deixavam evidente índios falando no próprio nome (CUNHA, 1992, p. 134; DANTAS, *et al*, 1992, p. 450). Mesmo com todos esses processos os índios, persistentemente deixaram vestígios do protagonismo.

Mesmo com a extinção do Diretório pela Carta Régia de 1798 não foi o suficiente para as diretrizes continuassem em vigor no oitocentos. Mesmo com a inexistência de uma política indigenista de amplo alcance, existente apenas em 1845, com o Regulamento das missões, no Brasil pós Independência (1822), a política de caráter assimilacionista estava em pleno funcionamento. Com o dispositivo jurídico do Regulamento acerca das missões, se estabeleceu parâmetros para catequização e civilização dos índios, tendo ênfase mais o aspecto administrativo ao invés de políticas prática em relação aos índios aldeados. Estabeleceu-se cargos de diretores-gerais de índios para as províncias e diretores para as aldeias. Assim, os índios eram entregues a indivíduos responsáveis pela a educação com o poder de explorar a mão de obra. Ao mesmo tempo ocorriam guerras sangrentas, extinção e criação de aldeamentos, coexistiram e sucederam o Império, visando sempre a mesma finalidade: ocupação das terras indígenas e promovê-los a cidadãos como eficientes trabalhadores para servir ao Estado (CUNHA, 1992, p. 138).

Ressaltando o Regulamento de 1845, ao mesmo tempo decretando o direito dos índios à terra nas aldeias, podia retirá-las, com o expediente de extinguir as aldeias conforme o estado de decadência do “ser índio”. Ou seja, o direito à terra dependia do vigente estágio de “ser índio” e, esse estágio não era permanente, mas transitório, evolutivo. Com o passar do tempo seria destituído da indianidade quando atingisse o “estado de civilização”, seria elevado a cidadãos pelo estado Imperial.

No entanto, o apelo a mistura como aspecto diluidor do “ser índio” se tornava cada vez mais presente no decorrer da segunda metade do dezenove. Essas ideias tiveram origens em ideologias raciais de matriz europeia em pleno vigor entre os intelectuais brasileiros. Encontrou abrigo em meio as políticas indigenistas enxergando os indígenas destinados a extinção rumo à “civilização” sendo integrados. Com essas justificativas, a política imperial, vivenciada nas províncias, contribui para a extinção de várias aldeias no Nordeste, ao mesmo tempo autoridades forjavam imagens negativas sobre populações indígenas (DANTAS, 2015, p. 89; DANTAS, *et al*, 1992, p. 452).

Nessa perspectiva, de criação de imagens depreciativas aos povos indígenas no Nordeste, como artimanhas para destituí-los ao direito à terra, foram disseminados discursos sobre os grupos indígenas dessas localidades como “remanescentes” ou “mestiços” dos índios “puros”, os antepassados. Era veiculado que os indígenas não passavam de uma gente degenerada e “misturada” aos não-indígenas e não poderiam usufruir da terra de maneira coletiva.

Por esse motivo as terras deveriam ser loteadas entre os “remanescentes”, por outro lado, as autoridades no período afirmavam o motivo das terras improdutivas era porque os “índios misturados” não sabiam lidar ela. Esses argumentos sobre improdutividade pela falta de conhecimentos técnicos agrícolas até hoje são reproduzidos, ou seja, ainda permanecem estereótipos e imagens congeladas sobre os grupos indígenas do Nordeste. Esses discursos de descredibilizar os indígenas foram e são proferidos por aqueles que tem interesse em esbulhar as terras. Os territórios indígenas estão em áreas muito férteis próximos a rios e serras (DANTAS, 2015, p. 90).

Em meio as práticas de espoliação das terras indígenas no século XIX foi promulgado a Lei nº 601 de 18/9/1850 a Lei de Terras de 1850, com a regulamentação em 1854. Tinham como finalidades a regulamentação das posses das terras arranjadas por particulares, estabelecendo uma política pública sobre terras devolutas, em outras palavras, aldeias extintas. Percebe-se, no entanto, como o conjunto de dispositivos jurídicos estiveram à disposição [continua atualmente] de grupos para expropriação

fundiária indígena, pois com essas leis o governo dispôs sobre os aldeamentos, determinando aos nacionais (fazendeiros, vereadores, juízes e posseiros) incorporassem terras indígenas, porque os indígenas estariam confundidos com a massa da população civil. Portanto, essas leis serviram a inúmeros interesses regionais, rotulando os indígenas insistentemente como “índios misturados” e “mestiça” concludo a inexistência dos índios e, assim, tornando as terras devolutas (DANTAS, *et al*, 1992, p. 452; FREIRE; OLIVEIRA, 2005, p. 74).

O contexto da criação dessas leis repousa em um período de reestruturação do governo imperial posterior ao período regencial (1831-1840) marcado pelo elevado número de revoltas em todo Brasil. Assim, surgiam leis de emancipação gradual do trabalhador negro escravizado, com leis de abolição do tráfico de escravos e lei do Ventre Livre e dos Sexagenários, provocando problemas de mão de obra para os senhores de terra. No mesmo período estava sendo realizado a extinção de aldeias no Nordeste, evidenciando a extinção de aldeia correspondendo com a necessidade de obter mão de obra (criou-se reserva de braços) e ampliação dos territórios para a lavoura em meio a extinção gradual da escravidão negra (DANTAS, 2015, p. 93).

O processo de demarcação, extinção e remoção das aldeias, empreendido no governo imperial ficou marcado por uma violência mascarada, como apontamos, a principal delas a Lei de Terras de 1850. Assim, em 1857 em Pernambuco, a Comissão de Demarcação das Terras Públicas da Capitania de Pernambuco realizou um único levantamento da situação das aldeias naquela região. Chamando a atenção pelo caráter sucinto do relatório, ao qual, registrou a situação dos aldeamentos um elevado processo de invasão.

Assim, citaremos quatro exemplos comuns nas aldeias em Pernambuco. No relatório o aldeamento de Escada, a dez léguas de Recife, habitava 68 famílias, em uma área de 4 léguas, sendo duas invadidas por não-indígenas. O aldeamento de Barreiros, em uma área com quatro léguas estava totalmente invadida por não-indígenas; No aldeamento de Cimbres (atual território dos Xukuru do Ororubá) na Comarca de Brejo Madre de Deus, entre a Serra do Ororubá, a 64 léguas de Recife, as terras estavam sendo esbulhadas pelas câmaras municipais. No aldeamento Águas Belas foi alegado a doação das terras indígenas a Igreja Romana, sendo administrada pelo pároco local e os índios pagavam foro, não pertencendo mais aos indígenas o território (ARRUTI, 1995, p. 66-68).

Ao final o diretor conclui que a Comissão de Demarcação de Terras Públicas pretendia remediar todos os conflitos entre os usurpadores e os moradores nas aldeias. Assim, o relatório cita como algo positivo quando alguns invasores se propuseram até pagar arrendamentos, fonte de conflitos futuros entre posseiro e indígenas (conforme vimos no capítulo II). Também sugeriu como solução para fazendeiros com o gado furtado por “selvagens” (calúnia comum contra os indígenas o furto do gado), e o relatório sugeria para os índios esbulhados retomada da terra pelos invasores (mas ficou só no relatório, só no papel). Registrou-se no documento a providência da remarcação com “marco físico” identificações essas eram constantemente arrancadas por não-índios para ocupar as terras indígenas. Afirmava também o relatório, medidas para que os indígenas custeassem o próprio sustento as necessidades mais urgentes, destacando como sugestão os arrendamentos da terra como uma das possibilidades. Seguindo a conclusão do documento, pretendeu-se distribuir ferramentas para o trabalho na lavoura após a nova demarcação, sugerindo a organização das aldeias semelhante a colônias militares com construção de casas (ARRUTI, 1995, p. 69).

Observando Pernambuco no final do século XIX, foi possível evidenciar uma trajetória evidentemente anti-indigenista do governo imperial com apoio do governo das províncias. Um caso emblemático foi a extinção das aldeias de Escada e Águas Belas, sendo as mais prosperas, com maiores condições de subsistir, dispo de recursos próprios para a manutenção. Porém, foram as mais perseguidas nos processos de demarcações seguindo na efetivação da extinção. Esse final de século Pernambuco foi palco de um rápido desaparecimento dos aldeamentos, com uma alegação corriqueira e padronizada de que havia poucos índios habitantes nas aldeias, porque encontravam-se confundidos com a massa da população (ARRUTI, 1995, p. 69-70; SILVA, 1995, p. 27-40; VALLE, 2011, p. 306-307).

Nesse contexto, no Nordeste antigas vilas progressivamente expandiram o núcleo urbano com a chegada de grupos de famílias vindas de grandes propriedades do litoral ou de fazenda de gado, com o objetivo de se estabelecerem nos entornos na produção agrícola. Com o acelerado processo de extinção dos antigos aldeamentos indígenas o território foi sendo incorporado as comarcas e municípios em formação na República. Ao mesmo tempo pequenos agricultores e fazendeiro não-indígenas vão legitimando as glebas, por meio do arrendamento ou pela ausência de outros candidatos a dono do espaço. Começaram a controlar parcelas importantes de terra, mesmo subsistindo antigos moradores indígenas. Assim, se configurou a “terceira mistura”, sendo esta a mais

profunda, pois definitivamente privou os indígenas as posses, seja de caráter material ou imaterial, presente nas memórias acessados no século XX. Portanto, próximo ao final do século XIX não se falava de povos e expressões socioculturais indígenas no Nordeste. Processo pelo qual os territórios foram destituídos, não sendo reconhecidos como uma coletividade, considerados apenas em caráter individual como “remanescentes” ou descendente, não passando de “índios misturados”, declarados extintos os índios na Região Nordeste (OLIVEIRA, 1998, p. 58).

Compreender os três processos de mistura e os discursos de extinção dos povos indígenas no Nordeste, possibilita problematizar o sentido da etnicidade e as expressões socioculturais indígenas como um acontecimento dinâmico e histórico. Com isso, mesmo as aldeias sendo extintas os indígenas se mantiveram nos espaços dos antigos aldeamentos até o início do século XX, ou seja, preservaram de forma viva a relação com o território e as memórias dos antepassados se adaptando aos novos tempos para futuras retomadas em todo século XX, seja do território ou das expressões socioculturais indígenas nunca desaparecidas na prática, apenas nos discursos dominantes.

Assim, nos primeiros anos do século XX, quanto as ações do Estado para com os indígenas, ocorreu uma espécie de vazio institucional. As Diretorias de Índios foram extintas e a Constituição de 1891 não mencionou os índios, mas transferiram para os estados da nova federação as terras devolutas. Porém, isso ocorria desde 1887 com as terras de aldeamentos extintos. Em 1910 criou-se o SPILT<sup>78</sup>, entre as atribuições, a continuidade ao reconhecimento aos direitos territoriais indígenas. Dentre as ações do órgão destaca-se a intervenção fundiária para o reconhecimento da posse indígena da terra, bem como outra finalidade da instituição, promover captação da mão de obra indígena. No bojo das ações foi implantado a instituição da “tutela” do Estado sobre o *status* de índio, com a prerrogativa do monopólio legal da força frente a outras instituições. Naquele momento, o pano de fundo era o processo de expansão do Estado e a transição da configuração social cujo trabalho livre e a remuneração se tornava predominantemente nas atividades econômicas. Gerou a crise da agricultura pós-abolição, contexto para qualificar a mão de obra indígena (DANTAS, *et al*, 1992, p. 453; SOUZA LIMA, p. 156-160).

---

<sup>78</sup>O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILT) foi criado a partir das redes de sociabilidade entre os integrantes do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), e o Apostolado Positivista e do Museu Nacional. Assim, desde a criação, em 1906, o MAIC previa na sua estrutura a instituição de um “serviço para catequese e civilização dos índios” para integrá-los (FREIRE; OLIVEIRA, 2005, p. 112).

O SPI liderado por Marechal Candido Rondon<sup>79</sup>, teve como mote a frente do órgão a “pacificação” como estratégia de conquista dos indígenas. Atrair e pacificar, conquistar território sem destruir os ocupantes indígenas, obtendo-se, mão de obra para desbravar o território invadido para depois realizar a integração. Houve dupla finalidade com essas ações: conhecimento e apossamento do território “desconhecido” nos mapas da época e a transformação dos indígenas em trabalhadores rurais. Portanto, esse modelo, com ênfase em ação protecionista, implementada aos indígenas consistia na “educação”. Seria a via de acesso a incorporação à sociedade.

No próprio regulamento do SPI era destacado a finalidade de “nacionalização dos selvícolas, com o fito de incorporá-los a Nação” (art. 1º b). Essas ações são muito similares as dos séculos anteriores, a diferença é que no SPI, o discurso da nacionalização assentava na ideia de diferentes estágios de “evolução” humana. Por fim, mesmo o Estado dando proteção oficial em toda existência do SPI a ideia de transitoriedade sempre se manteve presente entre os membros e intelectuais (SOUZA LIMA, 1992, p. 161-166).

Inicialmente o SPI não esteve presente no Nordeste, isto porquê, não se localizava em regiões de fronteiras agrícolas, pois os índios nessas regiões seriam os últimos a serem incorporados a tarefa de proteção, com exceção dos Fulni-ô em Águas Belas no estado de Pernambuco, quando foram reconhecidos na década de 1920. Com o reconhecimento oficial ocorreu o início do segundo processo de territorialização a “etnogênese”, com articulações e mobilizações de outros povos indígenas no Nordeste para o reconhecimento oficial, enquanto indígenas, e a retomada do território esbulhado paulatinamente ao longo dos séculos. (DANTAS, *et al*, 1992, p. 453; OLIVEIRA, 1998, 58-59; SILVA, 2008, p. 222; SOUZA LIMA, 1992, p. 164)

O percurso até o reconhecimento dos Fulni-ô, sendo considerado como o primeiro povo indígena reconhecido no Nordeste, contou com a participação do capelão militar Padre Alfredo Pinto Dâmaso. O religioso em 1921 se deslocou da cidade Águas Belas no sertão Pernambucano para o Rio de Janeiro, então Capital Federal. Procurou auxílio junto ao SPI, na esperança de conseguir ajudar os “descendentes” dos índios Carijós em estado de penúria. Após a intervenção de religioso Dâmaso, no ano de 1924, fundou-se no extinto aldeamento de Ipanema o Posto Indígena Dantas Barreto em Águas Belas. Assim, junto

---

<sup>79</sup>Cândido Rondon ficou à frente do órgão indigenista até 1930, quando foi afastado pela Revolução Liberal liderada por Getúlio Vargas. A partir desse momento o SPI enfrentou um lento processo de descaracterização burocrática, sendo sucessivamente transferido aos ministérios do Trabalho e da Guerra, tendo constantes dificuldades financeiras e pressões políticas sobre os integrantes.

ao reconhecimento oficial do povo Fulni-ô reconheceu-se também o direito as terras, passando a ser administrada pelo Estado, o Ministério da Agricultura Indústria e Comércio MAIC (ARRUTI, 1995, p. 71).

Entretanto, após o reconhecimento oficial pelo SPI dos Fulni-ô e instalado o PI iniciou a troca de conhecimento e apoio político para o reconhecimento de outros povos indígenas foi iniciado formando uma rede entre os povos. Registrando a importância de agentes externos para os processos de reconhecimento das identidades indígenas no Nordeste, entre quais o antropólogo Carlos Estevão, iniciados em meados de 1935 no caso dos Pankararu, assim, tiveram um PI instalado em 1937 no Brejo dos Padres/PE.

Nesse sentido, os processos de reconhecimentos não cessaram desde o primeiro processo, sendo reconhecidos os Pataxó em Ilhéus/BA, em 1944; os Kariri-Xokó em Porto Real do Colégio/AL, em 1940; os Truká/BA, em 1949; os Atikum em Floresta/PE, em 1952; os Xukuru-Kariri em Palmeiras dos Índios/AL, no ano de 1954; os Kambiwá em Inajá/PE e por fim em 1957, os Xukuru em Pesqueira/PE. Mesmo com os reconhecimentos oficiais no processo de “ressurgimento” dos povos indígenas no Nordeste, os problemas e conflitos pelas terras dos antigos aldeamentos ainda continuaram sendo um problema até a atualidade (ARRUTI, 1995, 73-75; DANTAS, 2015, p. 106; SILVA, 2008, 224; OLIVEIRA, 1998, p. 59).

Atualmente a Região Nordeste concentra uma extensa diversidade de povos indígenas. No censo do IBGE de 2010, identificou 232 mil pessoas autodeclarados índios, esse número corresponde a 25,9% da população indígena no Brasil. Esses números revelam o crescimento demográfico de indígenas no Nordeste em pleno século XXI, contrastando com os discursos de desaparecimento construídos no século XIX e até a segunda metade do século XX, quando se defendeu o desaparecimento gradual dos indígenas, porque estavam confundidos com a massa da população, ou integrados à sociedade brasileira, em processo de extinção. E não extintos seriam apenas caboclos ou “remanescentes”.

Por fim, o segundo processo de territorialização vivenciado pelos povos indígenas no Nordeste evidenciou como foram atores das próprias histórias no processo dinâmico de reelaboração das identidades étnicas, das expressões culturais nos diversos contextos de mobilizações política na retomada das terras esbulhadas, desde o período colonial até a atualidade. Nesse trajeto, os povos indígenas no Nordeste foram e são discriminados, perseguidos de várias formas, como expulsão das terras habitadas, assassinatos entre outros casos. Porém, algo recorrente nesses processos de violência física sempre esteve

acompanhada com a violência simbólica: a negação da identidade de ser índio, enunciado pelos mais diversos modos e vem se mantendo a mais de 120 anos. Diante de todos esse panorama histórico, temos uma uma sólida base para avaliar como se formou contexto externo presente no romance, pois promove a continuidade desses discursos por meio da Literatura. Assim, esmiuçaremos em detalhes o conteúdo (interno) da obra *A lenda dos cem* e o contexto da produção dialeticamente.

### **3.3. Os índios na História: *A lenda dos cem* e a “história dos índios Xacuris”**

Antônio Cândido discutiu o direito a Literatura como um direito humano, entre os argumentos, situou a Literatura em nossa sociedade como um poderoso instrumento de instrução e educação, estando nos currículos escolares, não tendo dúvida alguma da eficácia enquanto ferramenta intelectual e afetiva. Por meio da Literatura, são disseminados os valores considerados como positivos e os considerados prejudiciais. Valores presentes na ficção, na poesia e na ação dramática. Para Cândido, a Literatura confirma e nega, propõe denúncias, apoia e combate ideias. Fornecendo meios para experienciarmos, dialeticamente, os problemas de caráter social e existencial (CÂNDIDO, 2012, p. 24).

Refletir as narrativas do romance *A lenda dos cem*, após apresentado todo contexto envolvido, possibilita nesse momento o questionamento acerca de um dos temas principais da obra, a destituição da identidade indígena. Ao relacionarmos o conteúdo do como fizemos no primeiro capítulo, e quais referenciais dialoga, juntamente com as mobilizações dos Xukuru do Ororubá e o panorama da história dos índios no Nordeste é pensar acerca do presente e o passado dos povos indígenas na Região na perspectiva histórica.

Assim, tomando por base nossas discussões anteriores, possibilitou analisar vários problemas envoltos, atrelados as visões traçadas no romance. Gilvan Lemos, com tipo ficção acerca dos índios, distorcidas das sociabilidades indígenas demonstra as experiências de um tempo histórico vivido pelo escritor, na manutenção e perpetuação de um ponto de vista perverso, de um discurso dominante acerca dos índios no Nordeste.

Sempre procuro escrever do que eu sei, do que eu conheço (...) eu não escrevo um romance, eu vivo o romance (...) trabalho a crítica baseado na realidade (...) Dos índios hoje...aqueles índios agora em Pesqueira mesmo está aquela revolta de índio, aquilo tudo é falsificação. Em Pesqueira não têm mais índio. Inclusive quando eu era do Conselho de Cultura, tinha uma índia e, essa era verdadeira, de Brejo, de Brejo né !?... Aquela cidadezinha que tem uma comunidade índia. Ela disse que foi encarregada pelo governo um estudo, chegou em Pesqueira e não encontrou um índio, antes dessa revolta né!? Não encontrou um índio. Lá tinha realmente, mas ficou tudo aculturado. Agora apareceu uns sabidões tão tomando terra, tão tomando tudo. Aquilo tudo não tem sentido nenhum. E geralmente é assim né!? Você vê os índios cabelo pixaim, [etnia] preto (...).

Os trechos acima foram afirmações de Gilvan Lemos em uma entrevista ao programa *Leituras da TV Senado*, exibida em dezembro de 2005.<sup>80</sup> O conteúdo das afirmações são indícios como o cidadão Gilvan Lemos tinha conhecimento das mobilizações dos indígenas no Município de Pesqueira, no estado de Pernambuco.

A fala demonstra como compreendia as expressões socioculturais dos indígenas, folclóricas, pautado por uma perspectiva antropológica com a ideia de “assimilação” e “pureza étnica” acerca dos índios no Nordeste. Assim, dez anos após a publicação da *A lenda dos cem*, manteve suas principais referências, do como enxergava a identidade indígena, fartamente encontrado em sua ficção.

Assim, discutir o conteúdo do romance *A lenda dos cem*, cotejando com o contexto de publicação, inicia-se os questionamentos sobre o tipo de imagem dos indígenas construído, dialogando com os estudos da chamada “nova história indígena”, relacionando com a situação do povo Xukuru do Ororubá na década de 1990.

Em meio aos processos de territorialização, abordado anteriormente, emergiu os discursos relacionando existência de uma identidade indígena “autêntica” como uma condição obrigatória para garantir o direito ao território. Mas vale destacar quem exigia essa pureza eram grupos interessados na mão de obra nativa ou nas terras, e os grupos interessados eram os mesmos que criaram os critérios para autenticidade indígena.

Sendo este, um dos principais argumentos para ser questionado, o direito legítimo dos povos indígenas às terras, evidenciados como situações históricas, ocorridas desde a

---

<sup>80</sup>TV Senado Programa Leituras. Entrevista, exibida em 24/12/2005.

Disponível em: <https://www.senado.leg.br/noticias/TV/Video.asp?v=178166>. Acessado em: ago. 2019.

colonização, sobretudo, nas áreas mais antigas da colonização portuguesa, Região Nordeste. Os discursos acerca da negação da identidade eram propagados por membros da classe dominante e, por diversos meios.

Assim, utilizando a abordagem de Antônio Candido (1967) o fator externo deve ser compreendido em face de suas minúcias para cotejar o interno e compreender de forma ampla os pressupostos contidos nas obras ficcionais. No adequado para interpretação dialética primeiro se deve investigar as influências concretas exercidas pelos fatores socioculturais em uma obra. Candido admite que são muito e difícil de discriminá-los em sua quantidade e variedade. Mas os mais decisivos, os que tem maior influência dizem respeito a estrutura social, pois lá estão os valores; as ideologias e as técnicas de comunicação, ou seja, nessa última etapa encontra-se as relações artista-obra-público (CANDIDO, 1967, p. 25).

Nesse sentido, avaliamos não apenas as estruturas sociais, mas a historicidade dessas estruturas ao se relacionar com o índio. Assim, entramos em contato os principais fatores externos para pensar o romance: as mobilizações dos Xukuru do Ororubá; contexto da publicação do romance; biografia de Gilvan Lemos; o índio em outros romances do escritor; as origens dos estigmas, preconceitos, negação das identidades aos índios no Nordeste; referencial teórico da “nova história indígena”. A reunião desses temas, conseqüentemente, propiciou pensar os índios na História, com uma análise circular: pensar os indígenas no romance, a metodologia mais adequada é a crítica sociológica, que tem como seus métodos a análise estrutural da sociedade, entra em cena os fatores externos.

Todos esses pontos citados, no entanto, articulamos do seguinte modo: no primeiro capítulo a biografia de Gilvan Lemos, os índios em outros romances e a filiação antropológica do índio n’*A lenda dos cem*. No segundo capítulo abordamos “Xicão”, principal líder das mobilizações, com participação na Constituinte e a promulgação da Constituição em 1988, retomadas na década de 1990 e a vida dos Xukuru do Ororubá após a homologação do território em 2001. No terceiro capítulo, abordamos o desenvolvimento histórico e os principais estudiosos na “nova história indígena” e como se construiu a imagem dos índios do Nordeste com o passar dos séculos. Articulado com os fatores internos do romance em questão, desenvolvemos nos tópicos um e três do primeiro capítulo, articulado com o desenvolvimento dos tópicos um e dois do segundo capítulo, finalizando nesse terceiro tópico do capítulo três.

O emaranhado de temas que discutimos até o momento, sob o enfoque do fator externo, conforme a crítica sociológica, podemos caracterizá-las do seguinte modo: 1) identificamos a posição do escritor (artista) na configuração do seu conteúdo em relação aos leitores de romance com o tipo de tema.

Na perspectiva de Cândido (1967, p. 26-27), a atuação dos fatores sociais do ponto de vista sociológico em uma obra, pode se dividir em dois tipos: *arte de agregação*; *arte de segregação*. No primeiro caso, o de Gilvan Lemos, tem como inspiração majoritariamente, a experiência coletiva e, se utiliza dos meios comunicativos acessíveis (literatura trivial). Procura incorpora-se a um modelo simbólico vigente (sobre o tipo de índio), utilizando o já estabelecido como forma de expressão. No segundo caso, é oposto, mas compreendidos como artes de vanguarda. Não opera com as referências comuns, rompe com elas.

Ou seja, o índio de Gilvan Lemos, os Xacuris, não causam estranheza sobre como foram narrados, há um diálogo nesse quesito, entre a visão geral, modo como se vê o indígena (estigma e preconceitos) e como Lemos os construiu. Teve como inspiração os Xukuru do Ororubá. 2) forma e conteúdo da obra. Narrativa trivial, reforça visões de mundo de uma classe dominante, acerca de uma tipologia de índio estigmatizada, em processo de desaparecimento. 3) Fatura e transmissão. Não é um *best seller*. Não vivia da venda de livros (CANDIDO, 1967, p. 25).

Os fatores externos, entretanto, marcam quatro momentos da produção de uma obra: 1) o artista: sob o impulso de uma necessidade interior, ao qual conduz o artista para criar sua obra, orientado pelos padrões de sua época. Ou seja, Gilvan escreveu um romance em forma de livro. 2) escolha do tema pelo autor. Gilvan narrou como tema uma história sobre índios e “miscigenação”, injustiça social, cobiça do capital internacional etc. 3) uso das formas: romance escrito, narrativa trivial, reforçando certos arquétipos consagrados na região. 4) a síntese. Ou seja, a junção de tudo isso. Qual efeito causa? Manutenção de estereótipos, estigmas, deslegitimação das mobilizações dos indígenas. Há uma relação contínua entre autor-obra-público, porque o autor imerso em um contexto reconhece os gostos, opções e desejos do público (o público cujo lhe interessa) para construir algo que vá de encontro com seus anseios (CANDIDO, 1967, p. 26).

Nesse contexto, o público ao mesmo tempo é alvo, mas também aquele que molda o conteúdo. Por exemplo: por conhecer o idioma do público, Gilvan Lemos não publicaria para o Brasil uma obra em alemão, sabendo da vida dos leitores e o tempo disponível para leitura não escreveria uma obra com 5 mil páginas. Conhecendo o poder de consumo e a

necessidade de espalhar suas ideias para o máximo de leitores possível, o preço dos livros não colocaria um valor similar a um salário mínimo da época. Ou seja, além dos gostos, conforme (BOSI, 2010) questões econômicas não podem ser dispensadas ao analisar o contexto social, por muitas vezes, pode aparecer como fator social expresso como material para construção de romances. Muito se pode capturar dessas relações do capital e seus interesses em obras romanceadas.

Assim, com esses exemplos, temos a convicção que o autor ao criar uma obra com determinado tema e forma, pensa antes no seu público (no caso arte agregadora). Isso implica em ajustar o tema e a forma da obra para um gosto virtual. Pode ser desencadeado também, o ajuste pelo gosto com fatos com apelo midiático. Nesses casos, via de regra é oportunidade de se criar temas que estão no calor da hora, tudo leva a crer que foi o caso.

Como por exemplo, foi notícia a mobilização dos índios no Nordeste na Assembleia Constituinte e pós Constituição de 1988. Assim, a questão indígena e da terra era um tema muito evidente para se escrever um romance. Pois, esse debate possivelmente circulava no meio territorial (Recife-Pesqueira-São Bento do Una) e cultural cujo Gilvan Lemos se agregava. Desenvolveu sua arte criativa com determinadas influências e filiações.

Retornando as discussões a respeito do conteúdo do romance, fatores internos, consideramos, o modo como o escritor construiu a personagem principal Peto. Com base sobre a compreensão de índio no processo de identidade em transitoriedade, estigmatizado, de modo pejorativo. Com a finalidade de manter os olhares construídos de um longo processo histórico. Ou seja, tinha essa intenção de modo bem definida.

Como por exemplo, no trecho a seguir ressaltando o estigma da degradação pela pobreza rotulada aos índios: “A cara larga, bigode frondoso, olhar calmo, duma acalmia que dava confiança. Via-se pela roupa que era pobre, mas não da pobreza dos negros e índios que bebiam sobra na festa a que fora levado” (LEMOS, 1995, p. 32). Entretanto, esses estigmas atribuídos aos indígenas, e nesse caso também aos negros, são recorrentemente para deslegitima-los, para retirar suas credibilidades.

Assim, voltamos a retomar a discussão do capítulo um e, debruçar nas características dessas personagens indígenas, apresentada quatro gerações dos Xacuris e sobre essas personagens, há pontos relevantes para pensarmos como foram construídas. Essa forma de desenvolvimento nos leva a questionar por que Gilvan Lemos optou por essa construção da ação distribuídos em quatro gerações?

A resposta exata a essa questão talvez nunca saberemos. Mas suspeitamos que o propósito de escolher quatro gerações, era para evidenciar a questão temporal, para causar um determinado efeito no leitor e, assim, visualizar o processo de perda da identidade indígena, com o processo das “misturas” vivenciadas pelos Xacuris com o passar do tempo, de 1910 a 1970. Partindo do índio “puro”, um índio ancestral bastante mencionado em contraposição ao índio “misturado”. Com o passar do tempo, inevitavelmente o índio perderá a identidade, por meio das “misturas” com os não-índios. Esse modelo de visão de mundo, como vimos, apesar de não refletir as experiências de sociabilidade dos indígenas.

Na apresentação dos tipos das personagens representando cada uma das gerações, desde o índio Olímpio Pichá, em um processo de transitoriedade, com características narradas por Lemos: “Olímpio tanto tempo de civilidade, não sabia dar as mãos como os da rua (LEMOS, 1995, p. 17), isto porquê, “Os costumes dos Xacuris há muito tempo se misturavam com os da civilização” (LEMOS, 1995, p. 16-17). Identificamos a mesmas angústias da negação da identidade, nas palavras de Bosi (2010) a escrita significa para o sertanejo, a falta de domínio do código e reconhecimento causam -lhe angústia e opressão. Logo, os dominadores inventam as regras do jogo, impedem o acesso a elas e, oprimem aqueles não tem sucesso nas jogadas. Assim, é o fator esbulho dos fazendeiros, com todo recurso disponível para fazer as maiores opressões, inclusive a maior delas, a retirada da vida por meio da violência.

Assim, Olímpio representava a primeira geração dos índios, o início da “mistura”. A neta, representando a segunda geração. Sobre a neta de Olímpio: “Está uma moça. Como é mesmo o nome dela? Inácia, mas a gente chama ela de Nacha” (LEMOS, 1995, p. 18). Quem fez o questionamento ao índio Olímpio é Mardônio, dono de uma venda, onde Olímpio tomava o “inhaque”. “Mardônio escudava-se na figura grave do caboclo [Olímpio]. Simpatizava com ele, respeitava-o” (LEMOS, 1995, p. 18).

Essa personagem Mardônio, como apresentamos, é um português de olhos azuis, um tipo de característica identificado como um legítimo europeu, homem branco. Gilvan Lemos se utilizava muito desse perfil de olhos azuis em outros romances para demarcar a “pureza” étnica, como vimos no caso dos “Albanos” no capítulo I.

O dono da venda, Mardônio engravida Nacha. Desde o início é toda submissa ao dono da venda, representando um *clichê* na Literatura nessa relação do índio com o colonizador (LEMOS, 1995, p. 25). Da relação entre Mardônio e a índia, nasceu Pedro Correia, representante da terceira geração, fruto da “miscigenação” conforme pensa va o

escritor. Nacha estava prometida a um índio Antônio Panta, mas quando foram morar juntos estava grávida de Mardônio. O índio aceitou Nacha preste a dar à luz a uma criança de outro homem que será criada e tratado como filho.

Vejam os atributos dessa personagem representando a terceira geração, a mistura do índio (Nacha) com o europeu (Mardônio): “Nasceu João Panta, [o índio acolhe como se fosse filho de sangue] depois de aseado um menino sadio, de pele cor-de-rosa, penugem dourada na cabeça, os olhos azuis, embora um pouco repuxados” (LEMOS, 1995, p. 118).

Sobre as feições do menino, “João Panta, no entanto, era a cara do seu Mardônio da venda. Só no formato dos olhos, repuxados como de Antônio Panta e dela mesma” [Nacha] (LEMOS, 1995, p. 119), “olhos azuis, embora um pouco repuxados”. Compreendemos esse “embora” como uma sutileza literária, para apontar certa imperfeição do formato ideal de homem em processo de “melhoria” alcançado na geração seguinte. Notamos como Gilvan Lemos desenvolve um processo de “embranquecimento” da personagem, típico das visões de mistura proposta ao longo dos séculos. Esse processo inevitavelmente desembocará no índio “misturado”, ou a um não-índio. Reforçando a crença popular sobre os indígenas no Nordeste.

Continuando na descrição das personagens no romance, em uma passagem, o menino João Panta questiona: “porque eu sou branco como os da rua? (...). Por que sou branco? E eu sou índio? É, finalizou Antônio Panta (LEMOS, 1995, p. 122). No decorrer da história João Panta quando criança fugiu de Nacha e seu padrasto, e tempos depois se tornou um pistoleiro.

Em uma cena do romance, João Panta, o suposto índio é questionado sobre seu nome e origem: “seu primeiro trabalho contratado, de aluguel, foi para um chefe político duma cidade vizinha (...). Como é seu nome? [perguntou o coronel]. João Panta não queria dar o Panta” (LEMOS, 1995, p. 133).

É apresentado a questão do estigma do nome e da origem, e a necessidade de se desvincular por estratégias, assim, “Ao entrar no gabinete do homem vira no prego uma correia velha, dessas de arreio ou do que lá fosse. João Correia – respondeu. Daí nascera seu novo sobrenome, no qual passara a esconder suas origens (...). Quando na intimidade o chamavam de Joca. Joca Correia ficou, apreciava (LEMOS, 1995, p. 133).

Na continuidade da trama, surgiu a prostituta chamada Nazinha e, em pouco tempo ficou grávida e dá à luz a um menino. Surgindo a personagem principal do enredo, demarcando a quarta geração dos Xacuris, bisneto de Olímpio. Pedro Correia, o Peto.

Sendo totalmente “assimilado”, completando o processo de transitoriedade do indígena, fisicamente perfeito, como veremos abaixo.

No entanto, no percurso da trama Joca, é assassinado. Braz, padrinho do menino pede ao amigo Euclides para criar o menino, este leva-o a esposa Zália: “A mulher segurando-lhe o queixo: Como é branquinho! Os cabelinhos tão louros, os olhinhos tão azuis. E bonito que é, parece um estrangeiro” (LEMOS, 1995, p. 125), ou seja, entenda-se “estrangeiro” igual ao europeu. A dialética do índio e o nativo, o puro e o misturado.

Assim, ao analisarmos a construção dessa personagem ressaltamos os atributos físicos: louro de olhos azuis, o índio herói da *A lenda dos cem*. Retratado com traços estrangeiros, típicos dos filmes de *Hollywood*, portanto, seria com contrassenso afirmar a valorização do indígena por meio do romance, mas contrapondo-se dialeticamente aos índios Xacuris da primeira geração.

Enfatizando algo naturalizado acerca da identidade indígena e “miscigenação”, cujo público não estranharia com essa situação, mas concordaria com o ponto de vista, porque essa é a imagem predominante sobre os índios da Região do Semiárido pernambucano. Por outro lado, Gilvan Lemos em entrevista nos anos 2000 assumiu a origem da matriz fabulatória: “esse Xacuri é invenção minha, eu criei, não existe. Mas é baseado no Xucuru” (OLIVEIRA, 2000, p. 105).

Para além das interpretações ou filiações teóricas implícitas no romance sobre a identidade indígena, tendo por base as características das personagens, acreditamos ser possível questioná-la mais profundamente.

Inicialmente suspeitamos que *A lenda dos cem* seja considerada como um meio para deslegitimar as reivindicações pelas quais Xukuru do Ororubá, quando estavam mobilizados, devido a menção da tipologia da personagem indígena e características. Entretanto, o modelo de índio do romance, é um estratagema comum na continuidade de propagar ideias que negam a identidades indígenas. Segue os mesmos roteiros anteriores, no modo como os indígenas no Nordeste tiveram suas identidades apagadas por diversos veículos.

Nesse sentido, encerramos a utilização do recurso da *análise sociológica* de Antônio Cândido para recorremos a outro modelo interpretativo à Análise do Discurso. Com essa disciplina vamos explorar as circunstâncias envolvidas acerca do romance *A lenda dos cem*, relacionando o conteúdo e o contexto da produção.

Diante da complexidade de tratar uma obra de ficção e, por ser um terreno movediço, em face dos possíveis caminhos interpretativos, nos direcionados aos

referências teóricas e metodológicas da Análise do Discurso/AD para reforçar nosso ponto de vista acerca da relação do romance e as mobilizações dos Xukuru do Ororubá.

As dimensões da AD nos dias atuais estão em uma contínua expansão, resultando na convergência entre correntes de pesquisa em distintos campos como a Linguística, Sociologia, Filosofia, Psicologia, Teoria Literária, Antropologia, História, etc. Não há nenhum setor das Ciências Humanas e Sociais que não possam traçar discussões à luz da Análise do Discurso (MAINGUENEAU, 2015, p. 10).

A AD fornece subsídios teóricos e metodológicos para não tratar a ficção pela ficção, mas diante das condições pelo qual o discurso foi produzido. Desse modo, nos debruçamos sobre qual contexto, o porquê e a forma do conteúdo fictício ter sido formulado da forma que foi, justamente em um momento tão importante para os Xukuru Ororubá no processo de mobilizações pelas terras.

Antes de adentrar no objetivo proposto, evidenciamos a singularidade da disciplina AD. Assim, a Análise do Discurso é uma modalidade baseada em textos, porém, se diferencia da Análise de Conteúdo/AC. A principal inconformidade é que a AD se ocupa com o “sentido” e não com o “conteúdo” e nem com o “gênero”. Por outro lado, a Análise de Conteúdo se preocupa com a materialidade linguística, tendo como fonte as condições empíricas do texto, estabelecendo classificações, categorias para sua análise de interpretação aplicado ao conteúdo do texto (CAREGNATO; MUTTI, 2006). A Análise do Discurso pressupõe o discurso não limitado à estrutura ordenada das palavras, como também a uma descrição de um meio de comunicação, nem tão pouco deve ser reduzida a expressão verbal do mundo (CHIZZOTTI, 2011, p. 120-121).

Entre as tendências da Análise do Discurso destacamos, obviamente o discurso, como algo situado no contexto sócio histórico, considerando que, somente ocorrerá compreensão do discurso fazendo relações entre o processo cultural, socioeconômico e político. Contexto cujo discurso acontece, atravessado pelas relações ideológicas e de poder. Nesse sentido, a AD possibilitará problematizar as condições de produção do romance, ou seja, considerando os condicionantes extratextuais. Assim, tratamos do jogo político e simbólico no discurso do romance, a memória discursiva e os efeitos de sentido a que se remete.

Nessa perspectiva, recorreremos a três conceitos de Michel Pêcheux (2009), “sujeito”; “condição de produção” e “discurso”. Dessa forma, Michel Pêcheux contribuiu para nossa compreensão e discussão dos discursos na obra literária. As reflexões evidenciam os diversos ‘sentidos’ que se têm de algo, e como são produzidos pelos

sujeitos inscritos na história. Os discursos são um objeto histórico, passível de ser questionado e analisado, cuja materialização ocorre a partir da língua e as significações são construções temporais.

Assim, para este autor o conceito de “sujeito” (PÊCHEUX, 2009, p. 141-143) e as determinações, deve ser entendido como condicionado por uma determinada ideologia determinando o que poderá ou não, dizer em determinadas conjunturas sociais. Desse modo, não se pode separar a constituição de um sujeito do discurso, porque o discurso tem a finalidade de produzir sentido em relação a posição dos sujeitos, na ilusão em que pensa ser a fonte do discurso.

No entanto, nos interessa quando abordamos o “sujeito” em AD e não estamos interessados no sujeito empírico, o indivíduo, no caso o escritor. Interessa-nos o “sujeito discursivo”, determinado por aspectos históricos, sociais e ideológico. No caso, o sujeito narrando a história a respeito dos Xacuris está narrando um tipo de índio, esse sujeito é constituído pelo esquecimento, assim, com a ilusão de ser o dono do dizer, crendo ser a fonte de onde se origina o sentido daquilo enunciado. Mas, ao final somente reproduz um ideal enraizado na cultura social como um todo, historicamente construído e com suas intenções. Assim, a reprodução da ideia do índio como folclórico; estigmatizado; “assimilado”, “misturado” em vias de extinção.

A “Condição de produção”, (PÊCHEUX, 2009, p. 148-150), o lugar de onde fala e a imagem que faz de si e do outro, ou seja, nos remete à atenção ao contexto de construção e publicação do romance, o porquê determinado povo indígena foi escolhido em detrimento de outro. Bem desenvolvido nos tópicos anteriores, nos leva a totalidade dos diversos contextos aos quais se construiu um sentido de índio no Nordeste.

Com o conceito de “Discurso” (PÊCHEUX, 2009, p. 153-159) no leva a refletir sobre “o que se diz”, o que foi tido e os seus significados em relação ao “que não se diz”, o lugar social “do qual se diz”, “para quem se diz” em relação aos outros discursos, na abordagem do romance diretamente vinculado ao texto; “Texto” conjunto de enunciados pertencentes a uma mesma “formação discursiva”<sup>81</sup>. Apresentaremos algumas passagens do romance, e quando se tratou da identidade indígena e o problema da terra.

---

<sup>81</sup>Para Pêcheux as “formações discursivas” são elementos relacionados diretamente com as formações ideológicas de determinado emissor de discurso, e o conteúdo do discurso tem vinculação com uma formação social específica. É possível identificar um modo de produção específico predominante sobre determinada sociedade e um estado de relações das classes a compondo por meio do discurso do texto. Assim, as práticas sociais vigentes são identificáveis pela manutenção concreta, por meio dos discursos emitindo, onde emitem e como emitem. Os discursos semelhantes entre si, sendo respectivamente concretizada de acordo com as relações de classes as quais expressam. Essas relações identificam os

Desse modo, a quem favoreceria a construção de determinado sentido sobre os Xukuru do Ororubá? O autor era membro de quais ciclos de sociabilidades? Se a publicação fosse em outro estado ou região do Brasil teria impactos totalmente diferentes? Sem repostas definitivas, pensamos sobre algumas questões.

Gilvan Lemos era de uma família tradicional em Pernambuco, os Valenças, latifundiários e políticos, logo, o discurso, ou o romance dialogou diretamente com os interesses da classe social em disputas com os Xukuru do Ororubá. Independente se foi o intuito do escritor ao escrever o romance com esse objetivo ou não. Mas é uma consequência inevitável, pois se o fazendeiro “comprovasse” não existir índios “puros” nas terras esbulhadas, mas somente “caboclos” não teria porquê desintrusar<sup>82</sup> o território por parte da Justiça. Algo recorrente na história da Região Nordeste, como bem apresentamos, os mesmos grupos das classes dominantes que exigem pureza “étnica” são os mesmos que definem os parâmetros, sobretudo, salvaguardados por um sistema de justiça elitizado, na maioria das vezes, atende demandas das classes dominantes.

Seguindo as indagações anteriores, as evidências dos discursos no romance dialogaram em favor dos fazendeiros, os esbulhadores e contrários aos indígenas. Isto porque entre os anos de 1990 a 1995 (período da escrita e publicação do romance) eram conhecidos em Pernambuco seis povos indígenas: Atikun, Fulni-ô, Kapinawa, Truká, Pankararu e Xukuru.<sup>83</sup>

Lemos era conhecedor da situação dos povos indígenas na região, e a escolha de Xacuris não foi aleatório. Assim, narrou no romance: “A saga do índio nordestino era aquela. Que pusessem os olhos sobre as nações dos que habitavam o sertão e o agreste de Pernambuco. Pankararus, em Tacaratu; Trukás, em Cabrobó; Kambiwás, em Inaja; Xucuru, em Cimbres; Atikuns, em Floresta; Fulni-ô, em Águas Belas” (LEMOS, 1995, p. 50).

---

espaços e as posições de classes específicas, constituindo os indivíduos a “formação discursiva” comum dos dizeres (PÊCHEUX, 2009, p. 145-168).

<sup>82</sup> “Desintrusão é a retirada do que é intruso. É o ato ou efeito de retirar de um imóvel quem dele se apossou ilegalmente ou sem autorização do proprietário. Frequentemente, o termo se refere à retirada de ocupantes ilegais de áreas reconhecidas e regularizadas como sendo terras indígenas, reservas ambientais, territórios quilombolas ou de outros povos e populações tradicionais” (BRASIL, 2019, p. 18).

<sup>83</sup> Atualmente são reconhecidos 13 povos indígenas em Pernambuco, conforme o censo demográfico realizado pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) em 2010: Atikun, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankawiká, Pankará, Pankararu, Pankararu entre Serras, Pipipã, Tuxá, Truká, Xukuru do Ororubá e Xukuru de Cimbres. A imprensa tem noticiado os “Tuxi”, habitantes em Belém de São Francisco/PE, reivindicado o reconhecimento oficial. E além disso os Pankará Serrote dos Campos tem se afirmado nas mobilizações com vários grupos sociais contra a instalação de uma Usina Nuclear em Itacuruba, onde habitam, próxima ao Rio São Francisco no Sertão de Pernambuco.

No entanto, Gilvan Lemos escolheu cirurgicamente os Xukuru para fazer a analogia com um povo fictício os “Xacuris”. Como observamos, *A lenda dos cem*, em muitos momentos apresenta uma narrativa depreciativa não reconhecendo os indígenas porque estavam “perdendo” a identidade. A quem interessava essa visão? Aos Xukuru do Ororubá ou aos fazendeiros?

Um romance dessa natureza foi de encontro as aspirações de pessoas poderosas com interesses nas terras indígenas. Diante da biografia do escritor e as redes de sociabilidade, seria mais cômodo escrever um romance favorável aos fazendeiros e não aos indígenas, apesar do escritor afirmar o contrário. São questões a serem pensadas de forma ampla. Vejamos na tabela abaixo sobre o nível de poder político e econômico dos envolvidos nas terras dos Xukuru do Ororubá. A lista do tipo papel social de cada envolvido, a quantidade de imóveis e o tamanho do território em hectares:

PRINCIPAIS OCUPANTES NÃO INDIOS DA AI XUKURU.			
Nome do ocupante	papel social	Nº de imóveis	total em ha incidente na AI
José Jorge Medeiros (Jorge Bigodão)	cabo eleitoral de senador federal	02	243
Juari Severo de Barros	vereador	01	002
João de Araújo Leite	prefeito	04	22,6
Vilberto Antônio de Araújo (Beto Zacarias)	vereador/irmão de funcionário da FUNAI	02	122
Jorival Cordeiro	secretário da prefeitura	01	0,45
Abelardo Maciel	primo de senador federal	04	576
Miguel Cavalcanti de Petribu	-	01	250
Agropecuária Brito Irmãos S/A	Fábrica Peixe Principal Indústria de Pesqueira	02	2.061
Hamilton Didier	ex Secretário de Serviços Urbanos	01	400
Milton Didier		01	400
Otávio Carneiro Leão	fazendeiro, 2º maior ocupante da AI Xukuru	01	1.550

Figura 30. Tabela sobre os principais ocupantes não indígenas no território  
Fonte: FIALHO, 1992, p. 83.

Com a pesquisadora Vania Fialho, à época, compondo o Grupo de Trabalho GT da FUNAI, como antropóloga nas etapas de demarcação das terras dos Xukuru do Ororubá, o quadro acima apresentado na Dissertação de Mestrado em Antropologia/UFPE, baseado na pesquisa de campo.

Essa fonte demonstra, dentre os invasores nas terras indígenas havia indivíduos muito influentes, o Prefeito do município de Pesqueira, alguns secretários do mesmo município. Parentes do Senador da República (era Marcos Maciel o Senador na época dos estudos realizados pela FUNAI, posteriormente tornando-se Vice-Presidente da República entre 1994-1998), entre outras figuras expressivas no cenário político, além de parentes de funcionários da própria FUNAI (FIALHO, 1992, p. 82).

Sobre esses desafios assimétricos do poder, historicamente enfrentados pelos índios, escreveu um pesquisador indígena:

São muitos os desafios enfrentados pelos povos indígenas para garantirem efetivamente os seus direitos de posse e exclusividade às suas terras tradicionais, por causa de invasões, degradações, reduções, arrendamentos e impedimentos de posse por força de liminares judiciais. Nos últimos anos, cresceu assustadoramente a interferência do Poder Judiciário nos processos de reconhecimento e regularização das terras indígenas, com a tendência de ele se tornar o mais novo aliado das elites políticas e econômicas contra os direitos dos povos indígenas, apesar da clareza com que esses direitos estão assegurados na Carta Magna do país (LUCIANO, 2006, p. 116).

Outro vestígio favorecendo nossas impressões, ocorreu quando analisamos as minúcias de nossa principal fonte, quando abordou a questão da terra. Vejamos abaixo, como o romancista construiu o relato de uma personagem estrangeira sobre os indígenas e a terra:

Achava, entretanto que no Brasil se perdia muito papel relativamente aos direitos dos índios. **Por que no Brasil se reservava tanta terra aos índios?** Porque aqui chegaram primeiro e eram os verdadeiros donos dela? Quem disse isso? **Índio nunca teve consciência de posse. Os índios viviam aqui como animais selvagens, sem qualquer noção de propriedade.** Assim dever-se-ia doar terra a onças, macacos, antas, tamanduás, jacarés etc. Os mesmos direitos que os índios tinham, esses animais também deveriam ter (...). Que eram afinal os Xacuris? Uma raça em extinção (LEMOS, 1995, p. 61-62). (Grifo nosso).

Nos trechos destacados do conteúdo ficcional, pensamos ser possível ao leitor desatento interpretar, transpor o conteúdo ficcional para pensar as experiências do povo Xukuru do Ororubá de forma semelhante. Assim, formulando um olhar antipático às

mobilizações indígenas, concluindo que os indígenas não precisavam da terra, uma vez não mais existirem indígenas na região, pois foram “assimilados” pelos não-índios. Restando apenas “remanescentes”, “os caboclos”, confundidos com a população. Ou como o próprio Gilvan Lemos pensava: “uns sabidões querendo tomar terra de fazendeiro”.

Foram estas ideias contidas no romance e, em algumas correntes antropológicas, nos motivaram discutir o romance como um tema de pesquisa nessa perspectiva da AD. Com essa ferramenta se faz necessário questionar as práticas discursivas, porque são a partir delas também onde se reproduz as identidades sociais, sistemas de conhecimentos e crenças. Não questionar esses discursos favorece a manutenção de uma visão preconceituosa e deturpada sobre os povos indígenas no Brasil.

Nesse sentido, esse modo peculiar de pensar as identidades indígenas de forma equivocada ocorre devido ao *efeito túnel do tempo*, quando os não-índios, se veem junto aos movimentos da história e se caracterizam pelas mudanças e dinamismos e, os índios por sua vez, são vistos pelos não-índios, como estátuas ou monumentos a serem apresentados “como sempre”, como nos primeiros contatos com os europeus (OLIVEIRA, 2001, p. 247).

Nesse sentido, portanto,

Essa representação sobre o índio como primitivo está muito viva e presente nas mais variadas manifestações discursivas dos brasileiros, inculcadas de modo inconscientes nas artes, na literatura, no chiste e na charge política. É bastante fácil, portanto, compreender a perplexidade e mesmo a indisposição que muitos setores da opinião pública (mesmo aqueles esclarecidos e progressistas) expressam frente aos debates sobre o problema indígena e os direitos dessa população originária. Dentro dessa perspectiva os índios são algo apenas relativo ao passado colonial do Brasil. Sua presença contemporânea é fugaz como a de um mamute, animal pré-histórico que, encerrado por milhares de anos em um grande bloco de gelo (OLIVEIRA, 2001, p. 248).

Apresentamos outros trechos do discurso acerca do ser indígena Xacuris, citados pelo autor Gilvan Lemos:

Os cabelos longos de alguns assinalavam **os últimos vestígios de suas origens**, salvo **outros costumes que conservavam sem tradição definida** (...). Ali se postavam habitualmente a maioria dos Xacuris que tinha **trocado** a aldeia pela cidade. Acanalhados, prostituíam-se, homens e mulheres, perdiam a noção de amor próprio, pediam esmolas, caíam bêbados pelas calçadas (...). **Os costumes dos Xacuris há muito tempo se misturavam com dos da civilização** (...) [o índio Olímpio] nunca tirava o chapéu, ao seu título de nobreza **emprestado da civilização** (LEMOS, 1995, p. 14-20). (Grifo nosso).

No fragmento, quando apresenta: “Os cabelos longos de alguns assinalavam os últimos vestígios de suas origens, salvo outros costumes que conservavam sem tradição definida”, projetou um discurso sobre o indígena Xacuris, explicitando os indígenas como despossuídos das expressões socioculturais, logo não seriam considerados indígenas. E poderia o leitor criterioso propor as mesmas categorias para tirar dúvidas se os Xukuru do Ororubá tinham ou não características indígenas.

Em outro trecho: “Ali se postavam habitualmente a maioria dos Xacuris que tinha trocado a aldeia pela cidade. Acanalhados, prostituíam-se, homens e mulheres, perdiam a noção de amor próprio, pediam esmolas, caíam bêbados pelas calçadas”. Sendo reforçada a imagem como a sociedade projeta as ideias, baseados no senso comum, sobre os povos indígenas de modo geral. Continuar perpetuando esse tipo de imagem nada ajudaria aos indígenas da Região.

Se os índios expressam o modo de vida descrito, reforçado no romance, não merecem confiança, não merecendo a confiança qual o motivo de terem a posse da terra? Os discursos em prol dos povos indígenas se tornam ilegítimos. De certo modo, quem estivessem acompanhando as mobilizações dos Xukuru do Ororubá, durante a década de 1990 pelos meios de comunicação, e tivesse lido de uma forma não crítica as passagens no romance, devido à força retórica desse trecho, seria possível consolidar uma imagem negativa dos povos indígenas. Ecoando somente uma visão preconceituosa vigente, vinda de longa data.

Em outro momento Lemos narrou: “Os costumes dos Xacuris há muito tempo se misturavam com dos da civilização (...) [o índio Olímpio] nunca tirava o chapéu, ao seu título de nobreza emprestado da civilização”. Mais uma vez abordou a questão dos traços identitários perdidos pelos Xacuris, logo seriam índios “integrados”, como os Xukuru do Ororubá, assim, não seria legítimo a retomada do território pelos índios.

Ao fazermos o cotejamento das passagens citadas com a AD, utilizamos o conceito de “memória discursiva”, para compreendermos os discursos de Lemos quando narrou sobre os indígenas. Partindo do pressuposto que nascemos na linguagem (entenda-se com o sistema pelo do qual comunicamos ideias e sentimentos). Todas as coisas que a linguagem se remete existia antes de nós. Logo precisamos desse repertório construído para termos acesso ao mundo e, obviamente, vale para o caso das ideias construídas acerca dos indígenas antes do nosso nascimento.

Nesse contexto, afirmamos que é por meio da linguagem se formula e transmite discursos acerca dos povos indígenas, determinando o tipo de “sentido”, sobre o que são, os estigmas, os preconceitos, a negação da identidade, construídos ao longo dos séculos. Existe uma manutenção dessa “memória discursiva” e, Gilvan Lemos, ao reproduzir esses discursos fez outras pessoas terem acesso a esse tipo rede de sentidos, a partir da linguagem preservada pela memória coletiva, outrora forjada por uma classe dominante.

Nessas circunstâncias, a hegemonia da ideologia dominante, nesse caso pelo discurso, segue o curso histórico, caracterizada, no nível ideológico, com a reprodução das relações de produção “subjuga” a transformação, impedindo o surgimento de outro modelo, opondo-se a quem tenta subverter a ordem dominante, freando ou a impedindo, como nos muitos casos na História. Correspondendo a manutenção do idêntico, o de sempre, da ideologia de cada região ideológica considerada em si mesmas estanques, das relações de desigualdades-subordinação percebida e contestada permaneça (PÊCHEUX, 2009, p. 132). De outro modo, percebe-se o discurso como o lugar onde se pode observar as relações entre língua e ideologia, pois é pela língua o meio de produção de sentidos para os sujeitos, por isso os sentidos dos discursos se torna uma arena de disputas.

Esse processo de repetição da ideologia dominante é possível, pela “memória discursiva” por estar presente na linguagem, não é uma memória de ordem individual, mas de ordem coletiva. Nessa perspectiva, quem não conhecer as temáticas atualizadas acerca dos povos indígenas serão influenciados por esse tipo de “efeitos de sentido” reproduzidos pelos vários meios de transmissão de sentidos, no caso específico o romance.

Em outras palavras, quando lemos um texto produzimos uma interpretação do mundo a partir, da visão de mundo acessado por meio da linguagem, juntamente a partir daquilo que foi lido. Assim, não é o sentido do texto, mas um “efeito de sentido” que formulamos do mundo produzido por meio do texto, construído ou não, a partir da “memória discursiva” sobre algum tema.

Nesse contexto, o papel do historiador é discutir esses tipos discursos, para romper com esse tipo de “memória discursiva”, de estereótipos e preconceitos, realizando o embate na produção de “efeito de sentido”. Para Eni Orlandi (2005, p. 10) os sentidos estão sempre “administrados”, não são soltos. Diante de qualquer situação e contexto, somos levados a interpretar, quando falamos nós interpretamos, mas ao mesmo tempo os sentidos sobre determinada situação ou objeto, parecem estar sempre nessa linguagem naturalizada do cotidiano na configuração de mundo.

Com todas essas ferramentas teóricas-metodológicas, quando recorremos a AD para analisar um texto de literatura, na “produção de sentido” em um contexto específico, pretendemos chamar a atenção sobre os discursos por meio da linguagem são os mediadores entre o humano e as situações vivenciadas e dependendo como se aborda determinados discursos fazemos um deslocamento de sentido ou mantemos a permanência. Mas, é inegável o discurso como uma das bases da existência humana, e questioná-lo faz parte do tensionamento sobre o como queremos existir.

Assim, nossas discussões acerca do ambiente sociocultural onde uma determinada obra surge é relevante do ponto de vista, pois os escritores de modo geral, estão sujeitos às influências do meio que fazem parte e as obras refletem aspectos do vivenciado. Porém, não tendo dúvidas a respeito do ambiente, o contexto sociocultural exercendo influências no processo criativo do escritor, também é importante afirmar que a obra do escritor exerce influências no meio sociocultural onde o autor está envolvido (AMORA, 2008, p. 133-134).

Desse modo, portanto, ler o romance de Gilvan Lemos de forma não crítica cria uma imagem desfavorável as demandas dos Xukuru do Ororubá e dos outros povos indígenas no Nordeste quanto ao sentido de uma identidade indígena, dialogando diretamente quanto ao direito ao território nos dias atuais, quiçá nos anos de 1990.

Questionar o conteúdo do romance é questionar também um discurso como modo de prática política. Essa prática mantém e transforma as relações sobre como os indígenas são vistos pelos não-índios. Isto porquê, o autor construiu a ideia do “ser” “Xacuris”/Xukuru a partir de um imaginário perpetuado ao longo dos séculos contra os povos indígenas em geral, dialogando diretamente com o olhar predominante na sociedade como um todo. Partindo da crença sobre os povos indígenas somente são indígenas quando apresentam características identitárias romantizadas, estigmatizadas ou folclóricas.

Nossa intenção, em última análise, foi explorar nossa fonte, para além do gênero do romance, ou da Literatura para discutir como uma obra literária pode estar composta com um discurso carregado de uma prática ideológica constituidora de uma visão sobre o mundo. Assim, uma obra específica pode naturalizá-la significando o mundo a partir de sua visão do discurso e, ficar atento a essas posições faz parte do ofício do pesquisador na área da História.

Por fim, diante do apresentado, vimos que no romance *A lenda dos cem*, o índio não é o modelo de humano, quando analisamos o herói do enredo. Muito pelo contrário,

o índio de Gilvan Lemos nos romances apresentados contém um estigma de épocas passadas, mais próximas da Natureza, não sendo bem-vindo aos novos tempos, resultando numa exclusão social, em uma visão etnocêntrica.

O índio foi apresentado aos olhos do não-índio como o estado bruto da humanidade e precisa ser “civilizado”, domesticado no contato com o não-índio. Não devemos esquecer que todos esses discursos sobre os indígenas foram construídos nos processos históricos e, é dever do pesquisador na área da História e sobre a temática indígena, revisitá-los e sempre os discutir.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inicialmente registramos um manifesto: a temática indígena é um tema muito relevante para a sociedade brasileira. Isso porque, desde o retorno do período democrático a Constituição Federal de 1988, para os povos indígenas se estabeleceu um novo paradigma jurídico, reconheceu o Brasil como um país pluriétnico e multicultural (CF artigos 231 e 232). Não ao PL 490, não ao marco temporal.

Portanto, para os povos indígenas, no campo legal foi considerada a doutrina pluralista rompendo com os dispositivos anteriores, o chamado de “integracionismo” ou “assimilacionismo”, com o propósito “integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (art. 1º, Lei nº 6.001/73) como previsto no Estatuto do Índio. Evidenciamos ao longo da pesquisa, essa integração era a negação das expressões socioculturais e história dos povos indígenas, atualmente indivíduos e coletividades portadoras de direitos.

Essas alterações na Constituição Federal de 1988 somente foi possível com a atuação dos agentes históricos indígenas em parceria com aliados não-indígenas no processo da elaboração do texto constitucional entre 1987-1988, na Assembleia Nacional Constituinte. Naquele momento devido as muitas pressões sociais e dos próprios indígenas em Brasília/DF, foi possível o reconhecimento dos direitos das minorias existentes no país e, com ampliação na formulação de políticas públicas destinadas aos povos indígenas nos anos posteriores.

Ainda assim, os povos indígenas permaneceram relativamente “invisíveis” para a sociedade, apesar das muitas iniciativas para alterar essa percepção, com esforços dos indígenas, estudiosos e defensores da “causa indígena” angariando muitas conquistas a exemplo da promulgação da Lei nº 11.645/2008 determinando o ensino da história e culturas indígena na Educação Básica.

Nos últimos anos, desde 2016, são enfrentados tempos difíceis de crescentes retrocessos sociopolíticos afetando todas as políticas públicas no Brasil, com cortes e contingenciamentos financeiros e, em relação aos direitos dos povos indígenas não está sendo diferente. Pois, além do desrespeito, omissão e também a negação dos direitos, por parte das autoridades públicas e conhecidos invasores nos territórios indígenas.

A situação agravou-se com a pandemia do Covid-19, ocorrendo um grande número de infectados e mortos entre os povos indígenas. Todavia, os povos indígenas sempre enfrentaram e resistiram contra aqueles tentaram subjugar-los negando-lhes os

direitos, desde o não reconhecimento às identidades, as expressões socioculturais, como também as suas terras.

Muito se tem escrito sobre os povos indígenas no Brasil, desde 1500 com a chegada dos portugueses, conforme abordamos ao longo da dissertação. Na visão do europeu foi narrado como “descobrimento” e na perspectiva indígena como uma “invasão”. Por meio desse contato, foi construído uma sucessão de narrativas e discursos formulando imagens deslocadas das situações vivenciadas pelos povos indígenas.

Assim, no primeiro tópico do capítulo I, discutimos a construção geral do romance, por meio das características estruturais: tema, enredo, personagem, tempo, espaço, ou seja, aspectos internos. A abordagem desse tópico forneceu uma visão geral da história do romance (fatores internos) para então cotejar as mobilizações do povo Xukuru do Ororubá nas décadas de 1990 nas retomadas do território (fatores externos), ou seja, evidenciamos a pertinente relação entre Literatura e História.

No tópico dois do capítulo I, abordamos a biografia de Gilvan Lemos na perspectiva do fator externo, utilizamos os métodos de Antônio Candido, sobre a necessidade compreender a vida do autor para ampliar a compreensão da obra. Para Candido, as questões norteadoras da vida do autor possibilitam compreender amplamente as questões envolvidas na formação da obra.

Apresentamos aspectos principais de Gilvan Lemos em sua biografia, cotejando várias fontes, jornais, entrevistas, os romances. Para angariar vestígios e compreender o lugar social do escritor, suas redes de sociabilidades e, quais tipos de influências poderiam ser percebidos nas suas obras. Baseados no cotejamento dessas fontes, evidenciamos que o romancista não era uma pessoa “comum”, mas alguém de prestígios no cenário social pernambucano pelas origens familiares.

O escritor era bem conhecido e bem relacionado no cenário sociocultural, a exemplo da eleição para Academia Pernambucana de Letras, mesmo a sua revelia sem pedir votos. Observamos que muito do vivenciado na sua experiência de vida, de certa forma, foi apresentado nos romances analisados no tópico posterior, entre os quais uma concepção estigmatizada e folclórica sobre os indígenas e partes da trajetória de vida.

No tópico três do capítulo I, analisamos três romances do escritor: *Noturno sem música*, *Jutaí menino* e *Espaço terrestre*, nos possibilitou redimensionar o sentido temático justificando nossas análises. Isso porque, o primeiro livro citado trata-se também o seu primeiro romance publicado. O segundo, como afirmou o próprio autor, é uma autobiografia; e o terceiro é a história das origens romanceada da sua cidade natal.

Do primeiro ao terceiro romance decorreram 40 anos, tornando-os objeto de importância para nossos estudos, pois em todos os citados livros aparece o índio em algum momento. Mas, o índio apresentado por Gilvan Lemos é estigmatizado e folclórico, típico das construções iniciadas no período da colonização, como discutimos no tópico em uma breve abordagem. Curiosamente, a crítica especializada nunca trouxe essa personagem em destaque para avaliar sua obra como um todo.

No capítulo II, abordamos as mobilizações dos Xukuru do Ororubá por direitos às terras, dividido em três tópicos, por meio de diversas fontes, como jornais, pesquisas acadêmicas, documentos estatais, etc. Assim, no primeiro momento apresentamos uma biografia da vida do Cacique “Xicão”, um dos protagonistas nas “retomadas”, evidenciamos as ações no cacicado, instituído pelo SPI para controlar os índios, utilizado pelos indígenas como estratégia para se organizarem no fortalecimento da unidade grupal nas “retomadas” do território. Por meio da análise das fontes, evidenciamos os protagonismos dos indígenas Xukuru do Ororubá nas ações e mobilizações na conquista do território reivindicado na afirmação da identidade enquanto indígenas.

Para discussões, recorreremos ao conceito de “territorialização” (OLIVEIRA, 2004) destacando como os indígenas se mobilizaram desde o momento da instalação PI Xukuru no início dos anos em 1950, evidenciado por jornais e trabalhos acadêmicos. Desse modo, os indígenas com as escolhas e ações, subverteram as perspectivas do órgão indigenista, pois havia estabelecido as regras para facilitar o controle dos índios por meio do PI e o “cargo” de Cacique como liderança indígena na organização política. O instrumento de controle se tornou um mecanismo utilizado pelos indígenas para o fortalecimento da identidade coletiva. A partir do primeiro Cacique o processo foi sendo contínuo até a escolha de “Xicão” no cacicado e, ao final dos anos 1980, liderou os processos de retomadas do território pelos Xukuru do Ororubá.

As ações dos indígenas confrontadas com as perspectivas “assimilacionistas”, contrariou os discursos de Gilvan Lemos e de todos aqueles que sustentaram as impossibilidades da existência de índios no Nordeste. Nessa sequência de ações, os Xukuru do Ororubá articulados com índios no Nordeste e de todo Brasil, com apoio do Conselho Indigenista Missionário/Regional Nordeste (CIMI-NE) se mobilizaram exigindo o reconhecimento dos direitos. Tiveram destaque em suas ações, mobilizados por direito na Assembleia Nacional Constituinte (1987/88), como agentes das próprias histórias consagrados com a promulgação da Constituição de 1988.

No segundo tópicos abordamos o início das “retomadas”, meados dos anos 1990 e as implicações até a homologação do território em 2001. A partir das fontes pesquisadas, buscamos evidenciar e discutir os contextos de enfrentamentos dos Xukuru do Ororubá, mobilizados afirmando a identidade enquanto indígenas e, portanto, reivindicando o direito ao território esbulhado, o enredo fundamental para as reflexões sobre os discursos do Gilvan Lemos no romance *A lenda dos cem*.

No terceiro tópico abordamos como ocorreu a reorganização política dos Xukuru do Ororubá após a morte do Cacique “Xicão” e as novas configurações nas retomadas do território após a escolha do Cacique Marcos Xukuru do Ororubá. Assim, destacamos todos os êxitos alcançado pelos indígenas consagrado com a homologação do território em 2001, possibilitando a reorganização social com mudanças nas condições de vida dos indígenas, nos aspectos da Educação, Saúde e da economia. Como conquistas das mobilizações, em uma nova situação diametralmente diferente quando estavam esbulhados das terras.

No capítulo III, também está dividido em três momentos. Na primeira parte, por meio de levantamento bibliográfico discutimos a importância dos debates acadêmico sobre os indígenas na década de 1990, com o surgimento da chamada “nova história indígena”, estudos esses que fundamentam nossas discussões. Abordamos os percursos das discussões acadêmicas até o surgimento dos paradigmas da “nova história indígena”, como destacamos, tem o objetivo de revisitar a história indígena para propor questionamentos as afirmações simplistas e estereotipadas sobre os povos indígenas na História do Brasil. Utilizamos esses paradigmas teóricos para explicar e desconstruir as narrativas históricas equivocadas acerca do tema índios no Nordeste.

No tópico seguinte abordamos as trajetórias do conteúdo do romance e os índios no Nordeste, discutindo as circunstâncias das relações entre indígenas e não-indígenas desde o período colonial, com foco no final do século XVII ao início do século XX, destacando as ações do Estado na relação com os indígenas. Assim, discorremos sobre os processos históricos, ao qual foi construído discursos de “apagamento” as identidades indígenas, por meio das “misturas” entre índios e não-índios ao longo do tempo. E dessa forma, refletimos a respeito dos discursos e situações dos povos indígenas do Nordeste.

Discutimos como foram abordados na Antropologia no “processo de territorialização” percebido em dois momentos: no primeiro momento, surgiu o discurso de “apagamento” da identidade indígena por meio das “misturas”, propagadas nas narrativas estatais. No segundo momento, veio a lume o processo da “emergência étnica”.

Articulação pelos povos indígenas, com alianças entre si e o fortalecimento da identidade indígena. Contrariando até mesmo o discurso antropológico que advogou o desaparecimento dos povos indígenas no Nordeste devido ao processo de “mistura” e “assimilação”. Os estudos da “nova história indígena” para pensar os povos indígenas do Nordeste foram fundamentais para as mudanças na historiografia, e para uma análise do citado romance com crítica sociológica de Candido, o contexto histórico, deve ser compreendido como fator externo para ter uma compreensão mais ampla do fator interno.

No terceiro tópico, abordamos a principal fonte de reflexões, *A lenda dos cem*. Cotejamos o conteúdo delineados pelas interpretações da análise sociológica, relacionando os aspectos internos e externos. Quanto ao conteúdo, observamos qual tipo de narrativa foi construída por meio da história dos índios Xacuris. Assim, analisamos o romance, sob o ponto de vista do conteúdo do texto literário, refletindo acerca das imagens sobre os indígenas em um primeiro momento.

Depois recorreremos ao referencial Análise do Discurso/AD proposta por Michel Pêcheux (2009). Discutimos as condições de como o discurso funcionou na obra *A lenda dos cem*, ou seja, relacionando com a biografia do autor; a redes de sociabilidade que pertencia; e os envolvidos na disputa do território, buscando evidenciar como os discursos no romance tiveram o efeito deslegitimador das ações dos Xukuru do Ororubá para os leitores da obra, acessando o conteúdo diretamente ou por meio de resenhas da obra.

Nesse sentido, quando Gilvan Lemos enfocou o índio, mesmo enquanto personagem, evidenciou por meio da ficção as estreitas relações entre a História e os sujeitos invisibilizados, sem voz no curso do tempo, isso não significando que estavam ausentes. Assim, Lemos ao propor uma “fotografia” do “como” pensou o índio e “o que” esse tipo de índio significava para o escritor, como constatamos, que a “verdade” na arte é a construção e recriação das situações vividas.

E isto, de certo modo, fazendo com que o artista seja afetado ou desejando que o outro seja afetado por sua arte. De acordo com sua intenção a partir do seu engenho criativo. Mas, longe de serem definitivas nossas interpretações as obras de Gilvan Lemos, analisamos o citado romance como fonte históricas e a concepção sobre os índios. As nossas interpretações estarão sempre abertas, isto porquê, tratou-se de uma pesquisa em História e as interpretações sobre o passado estão sempre abertas, significando que a História sempre pode ser reescrita.

Analisarmos em conjunto o repertório de nossas fontes, de modo em geral, somado à análise da biografia do autor; os registros sobre as mobilizações dos Xukuru do

Ororubá na década de 1990 e os discursos no romance *A lenda dos cem*, considerando que nossas problematizações atingiram os objetivos proposto para o estudo. Pois buscamos evidenciar os indígenas como protagonistas da/na História, não só a partir das mobilizações dos Xukuru do Ororubá, mas por toda a multiplicidade de situações sobre a qual tratamos.

Isto porquê ao longo dos três capítulos, discutimos como ao longo do tempo foi sendo construídas imagens e discursos sobre “aculturação” e “desaparecimento” dos povos indígenas no Nordeste, e rerepresentado no romance *A lenda do cem*. Configurando uma continuidade de estigmas, preconceitos.

Evidenciamos também, o sentido político em relação aos Xukuru do Ororubá por meio das imagens e discursos sobre o índio Xacuris em *A lenda dos cem*, quando cotejamos a época de escrita, publicação do romance e o contexto das “retomadas” evidenciou as vinculações. Esses objetivos foram possíveis por mobilizarmos os paradigmas dos estudos acadêmicos sobre os índios no Brasil, especificamente no Nordeste, na década de 1990. Em conjunto com as problemáticas de nossas fontes e a crítica sociológica de Antônio Candido para pensar obras literárias.

Entretanto, ainda há muito a avançar no campo da História e aos estudos acerca da temática indígenas, ainda mais acerca dos índios no Nordeste em diálogos com outras áreas do conhecimento. Ao longo da pesquisa chamou nossa atenção a participação dos agentes externos, enquanto aliados aos indígenas nas mais diversas situações.

Citamos agora dois casos mais emblemáticos, no início do século XX em Pernambuco, em relação aos Fulni-ô a figura do Padre Alfredo Damaso. Este foi muito importante como elo entre os indígenas e órgão estatal, para o reconhecimento oficial dos indígenas pelo SPI. Destacamos também, a atuação do pesquisador Carlos Estevão com os Pankararu em situação semelhante. Assim, enfatizamos a importância da atuação de antropólogos nos debates na Assembleia Nacional Constituinte para superação da concepção “assimilacionista” em relação aos povos indígenas.

Nessa mesma perspectiva, desatacamos a instituição CIMI-NE nas atuações de membros do no apoio não somente aos Xukuru do Ororubá, mas aos povos indígenas do Nordeste, de modo amplo, após os anos de 1970. Assim, acreditamos que compreender as dinâmicas das ações do CIMI-NE seja uma peça fundamental para evidenciar os protagonismos indígenas na Região Nordeste, como possibilidade para pesquisas futuras.

Por fim, temos motivos para acreditar que nossa pesquisa pode contribuir para desconstruir narrativas e concepções equivocadas sobre os povos indígenas no Brasil com

ênfase nos índios no Nordeste. Experiências vivenciadas a mais de cinco séculos de negligência a identidade, das expressões socioculturais, negação do direito à terra, negando até mesmo os protagonismos dos indígenas na História.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. Ser índio ou não ser: embates por direitos históricos e constitucionais. **Revista Historiar** -Universidade Estadual Vale do Acaraú, v.3. n. 3 (jul./dez. 2010). Sobral-CE: UVA, 2010. [www.uvanet.br/revistahistoriar].

ALBUQUERQUE, Manoel Maurício de; *et al.* **Atlas Histórico Escolar**. 8. ed. revista e atualizada. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Material Escolar-FENAME, 1983.

ALENCAR, Manoel Carlos Fonseca de. **José de Alencar: o povo, a língua e a literatura**.

Anos 90, Porto Alegre, v. 27 – e2020015 – 2020. (1-18).

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**, vol.37, n.75, p.17-38, 2017.

ALMEIDA, M. R. C. Os índios na História: avanços e desafios das abordagens interdisciplinares: a contribuição de John Monteiro. **Revista História Social**, v. 25, 2013, p.19-24.

AMORA, Antônio Soares. **Introdução a Teoria da Literatura**. 18. ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. Rio de Janeiro: **Estudos Históricos**, vol.8, n. 15, 1995, p. 57-94.

BARTH, Frederik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. (Org.) Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p. 25-67.

BORGES, Vavy Pacheco. Fontes biográficas: grandezas e misérias da biografia. *In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 203-233.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 9. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2008.

BOSI, Alfredo. **Ensaio de crítica literária e ideologia**. 2ª ed. Editora 34: São Paulo, 2010.

BOSI, Alfredo. **História concisa da Literatura Brasileira**. 37. ed. São Paulo: Cultrix, 1994.

BOSI, Alfredo **Dialética da colonização**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRASIL, Ministério Público Federal. Câmara de Coordenação e Revisão, 6. **Manual de jurisprudência dos direitos indígenas**. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. Brasília: MPF, 2019. 920 p.

BRESSER-PEREIRA, L. C. **Os limites da “abertura” e a sociedade civil.** Rev. adm. empresa. 23 (4) p. 5-14. Rio de Janeiro, 1983.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular:** o uso de imagens como evidência histórica. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

CAIRE-JABINET, Marie-Paule. **Introdução à historiografia.** Bauru-SP: EDUSC, 2003.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade.** São Paulo: Contexto, 2011.

CÂNDIDO, Antônio. O direito à Literatura. In: LIMA, Aldo, *et al*, (Org.). **O direito à Literatura.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.

CÂNDIDO, Antônio. **A personagem de ficção.** 10. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade.** São Paulo: Editora Nacional, 1967.

CARDOSO, Alirio. *Beschrijving van Maranhão: a Amazônia nos relatórios holandeses na época da Guerra de Flandres (1621-1644).* Rio de Janeiro: Topoi, v.18, nº 35, p.406-428, maio-ago. 2017.

CAREGNATO, Catalina Aquino; MUTTI, Regina. Pesquisa qualitativa: análise de discurso *versus* análise de conteúdo. **Revista Texto Contexto Enferm**, Florianópolis, Out-Dez; 15(4), 2006. p. 679-686.

CEDI, Centro Ecumênico de Documentação e Informação. **Povos indígenas do Brasil 1987/88/89/90.** São Paulo: CEDI, 1991.

CHIZZOTTI, Antônio. **A pesquisa qualitativa em Ciências Sociais.** Petrópolis: Vozes, 2011.

COHN, Clarice. Culturas em transformação: os índios e a civilização. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n.2, 2001, p. 36-42.

COLLET, Célia; PALADINO, Mariana; RUSSO, Kelly. **Quebrando preconceitos:** subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Laced, 2014.

CORRÊA, Thiago. **Gilvan Lemos: o último capítulo.** Recife, CEPE, 2017.

CORONEL, Luciana Paiva. Literatura como fonte: a interpretação do Brasil contida na literatura de periferia dos anos 90. **Anais do IX Encontro Estadual de História: vestígios do passado: a história e suas fontes**, Porto Alegre, 2008.

COUTINHO, Afrânio, **Introdução à Literatura no Brasil.** 10ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania.** São Paulo: Enigma, 2012.

- CUNHA, Manuela Carneiro. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ SMC/FAPESP, 1992.
- CUNHA, Elba Monique Chagas da. O Diretório dos Índios como projeto de “civilização” portuguesa para os sertões pernambucanos. **Revista Latino-Americana de História RLAH**, vol. 3, nº12. São Leopoldo, p. 85-116, ago. 2014.
- DANTAS, Beatriz G. *et al.* Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras/ SMC/FAPESP, 1992, p.431-456.
- DANTAS, Mariana Albuquerque. Identidades indígenas no Nordeste. In: Luisa Tombini Wittman (Org.). **Ensino (d)e história indígena**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 81-116.
- DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DUARTE, Aimée Schneider. **Agenda oculta: a Constituinte de 1987-88 e seus fundamentos culturais**. Niterói/RJ, 2017 (Dissertação Mestrado em História UFF).
- FIALHO, Vânia Rocha de Paiva e Souza. **Tensões e dinâmicas territoriais: povos e comunidades tradicionais no contexto do desenvolvimento de Pernambuco**. Raízes (UFPB), v.31, nº1, p.151-163, 2011.
- FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cassia; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (Orgs.). **“Plantaram” Xicão: os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território**. Manaus: PNCSA-UEA Edições, 2011.
- FIALHO, Vânia. **As fronteiras do ser Xukuru: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste**. Recife, UFPE, 1992 (Dissertação Mestrado em Antropologia).
- GUISARD, Luís Augusto de Molão. Bugre, um João-ninguém: um personagem brasileiro, **Revista São Paulo em Perspectiva**, 13(4) 1999, p. 92-99.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2006.
- HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. 12. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- IBASP – Instituto Brasileiro de Amizade e Solidariedade aos povos. **Dossiê: o problema da terra e as violências praticadas contra os povos indígenas em Pernambuco**. Recife, abril de 1991.
- JAPIASSU, Ricardo. A lenda dos cem, o novo romance de Gilvan Lemos. **Suplemento Cultural: Coletânea 1995**.
- KOTHE, Flávio René. **A narrativa trivial**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

- LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, [1974] 1976.
- LEMOS, Gilvan. **Espaço terrestre**. 3. ed. Recife: Cepe, 2018.
- LEMOS, Gilvan. **Noturno sem música**. 2. ed. Recife: Cepe, 2016.
- LEMOS, Gilvan. **Vá vendo o caiporismo**. Suplemento Pernambuco, nº 115, setembro de 2015.
- LEMOS, Gilvan. **A lenda dos cem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- LEMOS, Gilvan. **Jutaí menino**. 2. ed. Recife: Bagaço, 1995.
- LEMOS, Gilvan. **O anjo do quarto dia**. Rio de Janeiro: Globo, 1981.
- LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1978.
- LEVILLAIN, Philippe. Os protagonistas: da biografia. In: RÉMOND, René (Org.). **Por uma História Política**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2003, p.141-184.
- LINS, Álvaro. **O romance brasileiro contemporâneo: Octavio de Faria, Lúcio Cardoso, Lins do Rêgo, Graciliano Ramos, Gilberto Amado**. Edições de Ouro Culturais. Rio de Janeiro: Tecnoprint Gráfica S.A., 1958.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.
- MATTEI, Claudia. **As narrativas triviais no contexto da escola**. 2008. (Letras Português Inglês) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, SEC e SETI. Orientador: Maria Beatriz Zanchet.  
Disponível em:  
[http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/producoes\\_pde/artigo\\_claudia\\_mattei.pdf](http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/producoes_pde/artigo_claudia_mattei.pdf). Acesso em: 20 jul. 2021.
- MEDEIROS, Ricardo Pinto. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América portuguesa. (In) PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimentos e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 115-143.
- MESQUITA, Samira Nahid de. **O enredo**. 2. ed. Ática: São Paulo, 1987.
- MOISÉS, Massaud. **A criação literária: prosa 1**. 20. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de Termos Literário**. 12. ed. revista e ampliada. São Paulo: Cultrix, 2004.

MONTEIRO, John Manuel. Unidade, diversidade e a invenção dos índios: entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Adolfo Varnhagen. **Revista de História**. 149 (2º - 2003), p. 109-137.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudo de História Indígena e indigenismo**. Tese (Livre Docência em História) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Campinas, 2001.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994a.

MONTEIRO, John Manuel. **Guia de fontes para a História indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: acervos das capitais**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1994b.

OLIVEIRA, Geisa Regina Barros de. **“Esse negócio de Tupã...” – um estudo sobre a construção da figura indígena em A lenda dos cem de Gilvan Lemos**. Recife: UFPE, 2000 (Dissertação Mestrado em Teoria da Literatura).

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, A **presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, [1998]2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana** (UFRJ. Impresso). Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de O efeito túnel do tempo e a suposta inautenticidade dos índios atuais. *In: O diálogo dos 500 anos Brasil-Portugal: entre o passado e o futuro*. Rio de Janeiro: EMC, 2001, p. 247-286.

OLIVEIRA, Kelly. **Biografia Xicão Xukuru**. Rio de Janeiro, 2018. (Publicação no site: Os Brasis e suas memórias – projeto financiado pela CAPES). Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/xicao-xukuru/>. Acesso: mai. 2020.

OLIVEIRA, Kelly. **Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. São Paulo, Pontes, 2005.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. 4. ed. Campinas-SP. Editora Unicamp, 2009.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVII). In: Cunha, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras/SMC/FAPESP, 1992, p.115-132.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & Literatura: uma velha-nova história. Nouveaux mondes mondes nouveaux – **Novo Mundo Mundos Novos** – New world New worlds. 2006.

PIANI, Pedro Paulo Freire. Organização Sociopolítica do Povo Xukuru do Ororubá. **20 Experiências de gestão pública e cidadania** – Ciclo de premiação 2004 / Organizadores: Marco Antônio Carvalho Teixeira, Melissa G. de Godoy e Carla Coelho. São Paulo: Programa Gestão Pública e Cidadania, 2004.

REIS, José Carlos. **História & Teoria: historicismo, Modernidade, temporalidade e verdade**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

RIBEIRO, Darcy. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo. Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Rondinele Aparecido. O projeto de criação da identidade nacional: o projeto alencariano. **Ribanceira** – Revista do Curso de Letras da UEPA (ISSN Eletrônico: 2318-9746). Belém. Vol. I num.3. Jul. Dez. 2014.

SANTIAGO, José Robson do Nascimento. **A língua do povo no romance de Gilvan Lemos: glossário do O anjo do quarto dia e Emissário do diabo**. João Pessoa: UFPB, 2018. (Tese Doutorado em Letras).

SANTOS, Hosana Celi Oliveira e. **Dinâmicas sociais e estratégias territoriais: a organização social Xukuru no processo de retomada**. Recife, 2009. (Dissertação Mestrado em Antropologia UFPE).

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

SILVA, Edson; CUNHA, Maristela Casé C.; PINHEIRO FILHO, João Domingos. O Ipojuca, um rio na História no Semiárido brasileiro: caminhos de águas, de terra e de ferro. In: **Rios e histórias: séculos XIX e XX**. Manaus/AM 2021. (no prelo)

SILVA, Edson. Índios: desafios das pesquisas as reflexões históricas. In: NETA, Francisca Maria; PEIXOTO, José Adelson Lopes. (Orgs.). **Ecoss do silêncio: o saber e o fazer da pesquisa**. Recife: Libertas, 2018, p. 29-46.

- SILVA, Edson. A invenção dos índios nas narrativas sobre o Brasil. *In*: Juliana Alves de Andrade, Tarcísio Augusto Alves da Silva (Org.). **Ensino da temática indígena: subsídios didáticos para o estudo das sociodiversidades indígenas**. Recife: Edições Rascunho, 2017a, p. 39-79.
- SILVA, Edson. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. 2. ed. Recife: Editora UFPE, 2017b.
- SILVA, Edson. A afirmação dos índios no Nordeste! **Revista Crítica Histórica**, v.II, p. 314-319, 2011.
- SILVA, Edson. Índios Xukuru: a história a partir das memórias. **História Unisinos**, v. 15, p. 182-194, 2011.
- SILVA, Edson. Expressões Indígenas da cultura imaterial de Pernambuco. *In*: GUILLEN, Isabel Cristina Martins (Orgs.). **Tradições & Traduções**: a cultura imaterial em Pernambuco. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008, p.215-230.
- SILVA, Edson. História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá. **Tellus** (Campo Grande), v. 7, p. 89-103, 2007.
- SILVA, Edson. “Os caboclos” que são índios: História Indígena no Nordeste. **Portal do São Francisco** (CESVASF), v. 3, p. 127-137, 2004.
- SILVA, Edson. **O lugar do índio**. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880). Recife: UFPE, 1995. (Dissertação Mestrado em História).
- SIMÕES JUNIOR, Roberto Carlos. **A nova história indígena e a educação para as relações étnico-raciais**: construindo caminhos para sala de aula. Campinas, SP: 2019. (Dissertação Mestrado Profissional em Ensino de História Unicamp)
- SILVERMAN, Malcolm. A universalidade da obra de Gilvan Lemos. **Revista Ciência & Trópico**. Recife, v. 22, nº 1. Jan./jun. 1994, p. 81-108.
- SIMMEL, George. A natureza sociológica do conflito. *In*: MORAES F., Evaristo de (Org.). **George Simmel**: sociologia. São Paulo: Ática, 1983, p. 122-134.
- SOARES, Angélica. **Gêneros literários**. São Paulo: Ática S.A., 1989.
- SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- SOUZA, Edimilson Rodrigues de. Na mata tem ciência e eu vou mandar chamar: transformação do cacique Xicão Xukuru em mártir-encantado. **Revista Calundu**. v. 03, p. 58-79, 2019.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. O governo dos índios sob a gestão do SPI. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras: SMC/SP: FAPESP, 1992, p. 155-172.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALLE, Sarah Maranhão. O processo de destruição das aldeias na segunda metade do século XIX. *In*: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). **A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimentos e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p.295-325.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. *In*: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999, p.109-223.

WELLEN, Aloys I. **O regresso: o difícil regresso à mãe natureza; o caso do povo Xukuru do Ororubá**. João Pessoa: Manufatura Editora, 2002.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WITTMANN, Luisa Tombini. Introdução ou a escrita da História Indígena. Luisa Tombini Wittmann (Org.) **Ensino (d) e história indígena**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015, p.09-19.

#### Sites Consultados

**Angústia Criadora. Biografia remonta a trajetória do escritor pernambucano Gilvan Lemos.**

Disponível em: <https://www.angustiacriadora.com/biografia-remonta-a-trajetoria-do-escriptor-pernambucano-gilvan-lemos/> Acesso: 29 ago. 2021.

**Biografia de Estevão Pinto: Fundaj.**

Disponível em: [https://translate.google.com/translate?hl=pt-BR&sl=es&u=http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar\\_es/index.php%3Foption%3Dcom\\_content%26view%3Darticle%26id%3D1323%253Aestevao-pinto%26catid%3D40%253Aetra-e%26Itemid%3D1&prev=search](https://translate.google.com/translate?hl=pt-BR&sl=es&u=http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar_es/index.php%3Foption%3Dcom_content%26view%3Darticle%26id%3D1323%253Aestevao-pinto%26catid%3D40%253Aetra-e%26Itemid%3D1&prev=search). Acesso em: abr. 2020.

**Câmara dos Deputados. DECRETO DE 30 DE ABRIL DE 2001.** Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Xucuru (Xukuru).

Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/sn/2001/decreto-139-30-abril-2001-348639-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: jul. 2019.

**CIMI- Conselho Indigenista Missionário.**

Disponível em: <https://cimi.org.br/o-cimi/>. Acesso em: jun. 2020.

**Cultura PE:** o portal da cultura pernambucana, São Bento do Una terá Espaço Cultural Gilvan Lemos. Site de Notícia: 25 de outubro de 2016.

Disponível em: <http://www.cultura.pe.gov.br/canal/funcultura/sao-bento-do-una-tera-espaco-cultural-gilvan-lemos/>. Acesso em: ago. 2018.

**D-maps.com. Mapa de Pernambuco.**

Disponível em: [https://d-maps.com/carte.php?num\\_car=10842&lang=pt](https://d-maps.com/carte.php?num_car=10842&lang=pt). Acesso em: maio 2020.

**Deposiphotos:** Mapa de Pernambuco destacado do Brasil, identificando São Bento do Una.

Disponível em: <https://br.depositphotos.com/48823295/stock-photo-map-of-pernambuco-brazil.html>. Acesso em: maio 2020.

**Ebiografias:** Florestan Fernandes.

Disponível em: [https://www.ebiografia.com/florestan\\_fernandes/](https://www.ebiografia.com/florestan_fernandes/) Acesso: 28 jul. 2021.

**Enciclopédia Itaú Cultural, Biografia Hermilo Borba Filho.**

Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa7224/hermilo-borba-filho>. Acesso em: abr. de 2020.

**FGV-CPDOC:** Ligas Camponesas.

Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/ligas-camponesas>. Acesso em: maio 2020.

**Folha PE,** Jornal on-line.

Disponível

em: <https://www.folhape.com.br/diversao/diversao/diversao/2017/10/09/NWS,44529,71,552,DIVERSAO,2330-BIOGRAFIA-ESCRITOR-GILVAN-LEM>. Acesso em: mar 2020.

**Global Editora.** Biografia de Osman Lins. Disponível em:

<https://globoeditora.com.br/autores/biografia/?id=1782>. Acesso em: abr. 2020.

**Instituto Socio Ambiental.** FHC, Lula e Marina defendem a continuidade da demarcação de Terras Indígenas (2016).

Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/fhc-lula-e-marina-defendem-a-continuidade-da-demarcacao-de-terras-indigenas> Acesso: 30 ago. 2021.

**JCNE10, jornal online, jconline.ne10.uol.com.br: Gilvan Lemos é tema de documentário,** exibido em 05/06/2015.

Disponível em:

<https://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cultura/literatura/noticia/2015/06/05/gilvan-lemos-e-tema-de-documentario-184423.php>. Acesso em: ago. 2019.

**JCNE10, Jornal online: Gilvan Lemos fala sobre sua vida e reedição das suas obras.** Disponível em:

<https://jc.ne10.uol.com.br/canal/cultura/literatura/noticia/2013/10/06/gilvan-lemos-fala-sobre-sua-vida-e-reedicao-das-suas-obras-100077.php>. Acesso em: mar. 2020.

**Massacre de Eldorado dos Carajás:** 20 anos de impunidade e violência no campo: Anistia Internacional Brasil.

Disponível em: <https://anistia.org.br/noticias/massacre-de-eldorado-dos-carajas-20-anos-de-impunidade-e-violencia-campo/>. Acesso em: jun. 2020.

**Os Brasis e suas memórias.** Biografia Povo Xukuru do Ororubá. Edson Silva.  
Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/povo-xukuru-do-ororuba/>  
Acesso: 30 ago. 2021.

**Pernambuco Suplemento Cultural do Diário Oficial do Estado:** Silêncio e Criação em Gilvan Lemos. Periódico online.  
Disponível em: <https://www.suplementopernambuco.com.br/edi%C3%A7%C3%B5es-antiores/77-capa/1460-sil%C3%A4ncio-e-cria%C3%A7%C3%A3o-em-gilvan-lemos.html>. Acesso em: ago. 2019.

**Plano Crítico - O Western no Cinema: Conceito e Introdução.**  
Disponível em: <https://www.planocritico.com/entenda-melhor-o-western-no-cinema-conceito-e-introducao/>. Acesso em: mar. 2020.

**Porantim - Conselho Indigenista Missionário.** Disponível em:  
<https://cimi.org.br/jornal-porantim/>. Acesso em: jun. 2020.

**PorAqui, Blog: Biografia remonta a trajetória do escritor pernambucano Gilvan Lemos.**  
Disponível em: <https://poraqui.com/grande-recife/biografia-remonta-a-trajetoria-do-escriptor-pernambucano-gilvan-lemos/>. Acesso em: ago. 2019.

**Portal da Constituição Cidadã- Etapas e Fase da Constituinte:** Câmara dos Deputados.  
Disponível em: [https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes\\_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente](https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente). Acesso em: jun. 2020.

**Portal São Bento do Una, Orlando Calado:** Coluna 69: Gilvan Lemos, simplesmente um escritor. Publicada dia 17 de fevereiro de 2007.  
Disponível em: [https://portalsbu.com.br/?sec=coluna\\_orlando&id=69](https://portalsbu.com.br/?sec=coluna_orlando&id=69). Acesso em: ago. 2019.

**TV Senado: Programa Leituras – Entrevista Gilvan Lemos**  
Disponível em: <https://www.senado.leg.br/noticias/TV/Video.asp?v=178166>. Acesso em: ago. 2019.

**Vermelho, Blog de notícias online.** Disponível em:  
<http://www.vermelho.org.br/noticia/157107-1>. Acesso em: ago. 2019.

#### **Entrevistas (publicadas em outras fontes)**

Durval Ferreira Farias, Bairro Xucurus, Pesqueira *in* SILVA, 2017, p. 275-276.

Francisco de Assis Araújo, Xicão – CCLF, 1997, p.73 *in* OLIVEIRA, 2014, p.101.

José Agnaldo Gome de Souza, Agnaldo. Aldeia Pé de Serra, 12/02/2001 *in* OLIVEIRA, 2014, p. 115-116.

José Barbosa dos Santos, Zé de Santa. Aldeia Pedra d'Água, 22/02/2001 *in* OLIVEIRA, 2014, p. 117.

Marcos Luidson de Araújo, Marcos Xukuru. Aldeia Santana, 16/06/2005 *in* OLIVEIRA, 2011, p. 204-205.

Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Bairro Baixa Grande, Pesqueira/PE *in* SILVA, 2017, p. 282.